Francisco Suárez S.J.



Sección Teólogos Juristas

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS | MADRID ~ MCMLXX

DEFENSA
DE LA FE CATOLICA Y APOSTOLICA
CONTRA LOS ERRORES
DEL ANGLICANISMO

POR

FRANCISCO SUAREZ, S. I.

IMPRIMI POTEST:

José Oñate, S. I.
Praepositus Prov. Loyol.
Bilbai, 20 Septembri 1969

NIHIL OBSTAT:

Dr. Guillermo Ryan Laburu
Censor Ecco.

IMPRIMATUR:

Bilbai, 27 Octobri 1969
et 30 Septembri 1970

Dr. León M.ª Martínez
Vicar. Gener.

El Instituto de Estudios Políticos, animado por un noble ideal y también, sin duda, por la favorable acogida que, por parte del público y de la crítica, ha tenido la edición-traducción de LAS LEYES de Francisco Suárez S. I., ha solicitado nuestra colaboración para una edición similar de la DEFENSA DE LA FE.

En la presentación de LAS LEYES dijimos que el principal criterio que nos guiaba al traducir era combinar la máxima exactitud en la reproducción del pensamiento original, con una razonable modernidad en la expresión. Por lo visto, nuestra traducción no ha defraudado:

«La he cotejado en numerosos pasajes —ha escrito Gonzalo Fernández de la Mora en el diario "ABC"— con la benemérita de Torrubiano, y es más literal, más diáfana y, sobre todo, más rigurosa. El trabajo del traductor es, pues, excelente.»

Y Antonio Fernández Galiano en la "REVISTA DE ESTUDIOS POLITICOS": «La versión castellana... es sencillamente espléndida, porque ha sabido ser fiel al original latino y ofrecer, no obstante, un texto castellano flúido y moderno».

Juicios como estos —junto con la ilusión de contribuir a revalorizar a Suárez en esta época de confusión ideológica— nos han alentado en la humilde y pesada labor de traductor.

Ahora —como en LAS LEYES— el ideal, naturalmente, hubiese sido hacer una edición crítica del texto latino. Pero no siéndonos esto posible, porque requeriría muchísimo tiempo y un buen equipo de colaboradores, en compensación presentamos —reproducido en offset en las páginas de la izquierda— el texto de la edición príncipe de Coimbra de 1613 dirigida y revisada por Suárez, que es sobre el que hemos hecho la traducción.

La publicación del texto latino —que de toda la obra no era ya posible hallar más que en ediciones antiguas y agotadas— lo hace accesible a cualquier lector, incluso extranjero; y el presentarlo —como lo hacemos— página a página, columna a columna y a la misma altura de la co-

rrespondiente traducción española, nos ha permitido descongestionar a ésta de las innumerables citas en detalle.

También ahora —como en LAS LEYES— hemos creído mejorar el texto latino añadiendo al pie de cada columna una fe de erratas mucho más completa que la insuficientísima que añadió Suárez al fin de toda la obra, y que a la vez sirve para justificar nuestra traducción. Sobre ella en LAS LEYES ha escrito J. Iturrioz en la revista "RAZON Y FE":

«El traductor ha tenido una iniciativa de grandes logros y muy aleccionadora para la lectura de los clásicos. A pie de página ha ido anotando en el texto latino las graves erratas que en él se encuentran; no son puras erratas tipográficas, sino tales que afectan al sentido mismo del texto. Enumero algunos casos... Tenemos aquí un dato magnífico para comprobar el cuidado extraordinario con que está hecha la traducción, la cual podría llevar el determinativo de "crítica", en cuanto que se ha hecho la traducción críticamente y no sólo materialmente ateniéndose tan sólo al texto material contenido en la edición de Coimbra.»

Algunas observaciones sobre la presente edición:

La Introducción General se la tenemos que agradecer —como lo hacemos cordialmente— al Muy ilustre Señor Dr. Don Francisco Alvarez, Canónigo Penitenciario de la S. I. Catedral Basílica de Bilbao, gran estudioso del Doctor Eximio y Piadoso, y autor de LA TEORIA CONCORDATORIA EN FRANCISCO SUAREZ (León, 1954).

En el texto original de Suárez, no nos ha parecido necesario traducir las numerosas censuras que se hicieron ni las licencias que se dieron para la publicación de la obra. Reproducimos, sin embargo, los originales por el interés que puedan tener para los eruditos.

En cuanto a los índices de los seis libros que componen el único volumen original, el autor los puso todos juntos al principio de toda la obra y sin paginación: nosotros los iremos distribuyendo, cada uno delante de su correspondiente libro, y añadiendo en la traducción la página en que comienza cada capítulo. Al fin de la obra repetiremos —sólo en traducción— los seis índices juntos.

La distribución de los seis libros de Suárez en los cuatro volúmenes de esta edición será la siguiente:

Volumen I: *Diferencia entre la secta anglicana y la doctrina católica (Libro I).*

Errores peculiares que el rey de Inglaterra profesa en materia de fe católica (Libro II).

Volumen II: *Excelencia y poder del Sumo Pontífice sobre los reyes temporales (Libro III).*

Volumen III: *La inmunidad eclesiástica, o exención de los clérigos respecto de la jurisdicción temporal de los príncipes (Libro IV).*

Volumen IV: *El Anticristo, cuyo nombre y personalidad los protestantes —calumniosa, injuriosa y falsamente— atribuyen al Papa (Libro V).*

El juramento de fidelidad al rey de Inglaterra (Libro VI).

Para terminar, quiero expresar mi sincero agradecimiento al R. P. Martín Muguruza por su desinteresada y detallada colaboración en la revisión del original de mi trabajo.

El Traductor
JOSÉ RAMÓN EGUILLOR, S. I.

INTRODUCCIÓN A LA «DEFENSIO FIDEI»

San Isidoro de Sevilla recogió y sintetizó en el siglo VII toda la sabiduría antigua, pagana y cristiana. Sto. Tomás de Aquino redujo a unidad el saber que había llegado disperso al siglo XIII. Y Francisco Suárez, en medio de dos épocas, de dos mundos, recopiló toda la ciencia de la Edad Media y la proyectó sobre la Edad Moderna: tal es el mérito excepcional del Doctor Eximio.

No se puede atribuir a Suárez un genio creador como lo tuvo San Agustín; pero pocos le igualarán en talento organizador, en profundidad y solidez de pensamiento, en amplitud de conocimientos. Estos se extienden por igual a la Filosofía y a la Teología, sin merma del conocimiento profundo del Derecho Natural y de Gentes, Canónico y Civil. Sus obras llenan 26 volúmenes en folio [1].

Y con ser tan variada la temática y tan rica la problemática desarrollada por Suárez, constituye un cuerpo de doctrina con una unidad y coherencia perfectas. Es un monumento de sabiduría en que, partiendo de principios universales, con férrea lógica llega hasta las últimas consecuencias [2]. Es preciso tener esto siempre muy presente si se quiere captar con exactitud su pensamiento. Por haberlo olvidado, se han cometido —como veremos— muchos y graves errores de interpretación.

En primer lugar, tiende un puente entre la Metafísica y la Teología cuando afirma en el proemio de sus *Disputaciones Metafísicas* [3] que no puede haber un perfecto teólogo si no es un buen metafísico. Manifiesta así su empeño en reducir a cierta unidad las verdades científico-filosóficas y las verdades de la fe, sin que por ello deje de reconocer que la Teología y las

[1] Cfr. COLOMER, *Historia de la Filosofía*, pág. 349. Y ROMMEN, en la pág. 20 de su introducción a *La Teoría del Estado*, Madrid, 1951, dice: *La importancia de Suárez es universalmente reconocida. Consiste esencialmente en que sus obras son consideradas como el más feliz remate de la empresa que la escolástica posterior tenía que llevar a cabo. Petavio señala esta empresa con las siguientes palabras:* La empresa de la escolástica moderna consiste esencialmente en desarrollar y llevar a término lo que los antiguos enseñaron en bosquejo e *implicite*.

[2] Ha existido un cierto olvido de Suárez durante varias décadas; pero —sobre todo desde la celebración del cuarto centenario de su muerte— se han revisado los estudios sobre su obra, revisión que da por resultado —uno de los principales— el conocimiento de esa unidad interna de toda su obra.

[3] *Quemadmodum fieri nequit ut quis theologus perfectus evadat nisi firma prius Metaphysicae iecerit fundamenta, ita intellexi semper operae pretium fuisse ut, antequam Theologica scriberem Commentaria —quae partim iam in lucem prodiere, partim collaboro ut quam primum. Deo favente, compleantur—, opus hoc, quod nunc, christiane lector, tibi offero, diligenter elaboratum praemitterem.* Primeras palabras de la introducción a las *Disputaciones Metafísicas*.

ciencias puramente humanas se hallan en planos distintos con principios distintos también.

Como punto de partida de toda su concepción, pone el ser —*ente*— finito e infinito. Y en la cúspide de todo ser y de todo saber, a Dios, no en cuanto que es la misma Verdad y Bondad, sino en cuanto que es *ipsum esse,* el mismo ser. Para Suárez, como el fundamento y principio de todos los atributos divinos es *esse ens per se necessarium et suum esse per essentiam...*; *ipsum ergo esse Dei est quidditas eius.* Y de aquí se deduce que *de quidditate Dei est ut sit ens undequaque perfectum* [4].

De este piélago insondable de perfección deriva todo ser, toda otra realidad fuera de Dios. El es la fuente de donde procede todo ser, que en cierta medida participa del ser de Dios. Y todo ser creado, en todo cuanto es, incluye esencialmente una total dependencia del ser infinito e increado. La creación divide al ente, al ser, en dos categorías: el *ipsum esse* o ser por esencia, y el ente o ser por participación o *esse ab alio.*

En la visión de todo cuanto es —Dios y las criaturas— caben perspectivas distintas: la agustiniana, que mira preferentemente la realidad —toda realidad— en Dios y desde Dios pudiendo el hombre conocerla en su propio interior, y la tomista, que examina además —en esto está su progreso— la verdad del ente creado en sí mismo. En el agustinismo se llega a Dios y en El a todas las criaturas a través de la personal interioridad. El tomismo contempla también —más acentuadamente que el agustinismo— la verdad de los entes creados en sí mismos. Si estas dos perspectivas, que no se oponen, se exageraran y se disociaran, llegaríamos por un extremo a una especie de vitalismo, y por el otro a otra especie de racionalismo.

Suárez, como hemos apuntado ya, parte del ser por esencia —*ipsum esse*—, y del ser por participación. Suárez —como Santo Tomás, aunque con distinta explicación— establece la analogía del ser, de todo ser; con lo que cierra la puerta al dualismo y al panteísmo. No parte del concepto, sino de la realidad misma diversificada analógicamente. Por eso creemos que no se puede tachar a Suárez de nominalista al estilo de Ockham, ni de escotista, ya que éstos defienden la univocidad del concepto del ser.

Colocado en estas alturas de la analogía del ser, desciende a continuación al estudio de cada uno de los seres y de las diversas especies de seres: Dios, los ángeles, el hombre, el mundo en general. Y todo este estudio está penetrado, transido de sus concepciones metafísicas. No en vano y con toda razón sus *Dis-*

[4] *Disputaciones Metafísicas*: *Disputatio XXX,* al principio.

putaciones Metafísicas son consideradas como *el tratado más completo de Metafísica que haya salido jamás de la pluma de un filósofo católico* [5]. Y con ellas iluminará sus otros grandes tratados *De legibus, De virtute theologica, De incarnatione, De sacramentis,* y el *De virtute et statu religionis,* exposición magnífica de la doctrina sobre el estado religioso y sobre la vida de perfección.

La formación y cultura de Suárez se halla dentro de la más estricta Escolástica. La problemática que presenta y la forma de exposición es eminentemente escolástica, con una preferencia muy marcada por Sto. Tomás: propone las mismas cuestiones que el Doctor Angélico, aunque no siempre las resuelva con el mismo criterio; lo cita frecuentísimamente con gran respeto y hasta con veneración; y en las cuestiones para él dudosas, se inclina siempre por la opinión de Sto. Tomás [6].

Tal vez donde más se aparta de este método sea en la obra que ahora —con excelente acuerdo— publica el Instituto de Estudios Políticos: la *Defensio fidei.*

Aunque es una obra polémica en defensa de la fe católica y en contra de la herejía anglicana, ya en las primeras palabras del prólogo dice que *preferiría exhortar a la fe más que discutir sobre la fe,* defender la fe. *Pero* —continúa— *se ve obligado por las circunstancias a aceptar esta forma de escribir* [7].

Suárez estaba acostumbrado —como en general los escolásticos— a tratar los temas doctrinales en toda su generalidad, sin descender a hechos concretos, a aplicaciones prácticas. Ahora, en cambio, tiene que echar mano de la Historia y descender a doctrinas y hechos concretos, a enjuiciar actitudes y circunstancias, y todo esto le resulta incómodo. Pero, así y todo, no abandona el método y estilo escolástico *porque es muy apto para separar las tinieblas de la verdad y muy eficaz para impugnar los errores, aunque, tal vez por eso mismo, sea mal visto por quienes no participan de nuestra fe* [8].

Podría parecer que la *Defensio fidei,* por ser obra polémica, circunstancial, no ofrecía un interés científico, absoluto y universal. Evidentemente tiene su parte histórica, concreta, con problemas y soluciones de su tiempo, sin interés actual, por ejemplo, cuando trata del Imperio cristiano y sus relaciones con la Iglesia. Pero el núcleo central de la obra lo componen —lo mismo que su desarrollo— verdades absolutas fundadas

---

[5] GRABMANN, *Historia de la Teología Católica,* p. 213.

[6] No coincide exactamente con nuestra apreciación la opinión del P. Elorduy, que hace depender la doctrina suareziana más bien de San Agustín que de Sto. Tomás (E. ELORDUY, *El plan de Dios en San Agustín y Suárez,* Madrid, 1969).

[7] Puede ser interesante aludir al menos a las primeras palabras del prólogo de que todo ser, aunque vil, trata de defender *suum caput.*

[8] Proemio, 4.

en argumentos de validez perenne. Tendremos ocasión de comprobarlo a lo largo de esta introducción.

Y no solamente trata Suárez en la *Defensio fidei* verdades de validez perenne y universal, sino que estudia algunos de los problemas de actualidad perenne que apasionan en todas las épocas por ser problemas vitales, que exigen un constante equilibrio y puesta a punto. Estos problemas básicos y vitales son la unidad y constitución jerárquica de la Iglesia Católica; la constitución, organización, autoridad y límites de la sociedad civil; y las relaciones y mutuas interferencias de la Iglesia con las distintas sociedades civiles y con la sociedad internacional. Y como aplicación concreta de las grandes verdades sobre la Iglesia, la sociedad civil y la sociedad internacional, vendrá el estudio de las inmunidades eclesiásticas y de los ataques concretos a la Iglesia, motejada por protestantes y anglicanos como el Anticristo.

La *Defensio fidei* es una obra de validez perenne porque está entretegida de principios inmutables. Pero al mismo tiempo —según hemos indicado ya— está enmarcada en un momento histórico y trata de los problemas más candentes que entonces se debatían: por eso no tiene nada de extraño que su publicación hubiera conseguido una resonancia universal con acalorada aceptación o repudio de la misma.

Su composición fue encargada por el Cardenal Borghese a través del Nuncio en Madrid. Obtuvo la aprobación oficiosa de la Santa Sede expresada en términos generales por Paulo V en dos breves de 28 de Febrero de 1612 y 10 de Septiembre de 1613 respectivamente. También obtuvo la aprobación altamente elogiosa de la Universidad de Alcalá, de los Obispos de Coimbra, de Lamego y de los Algarbes, así como el *Imprimatur* del Consejo de la Inquisición y del Consejo Real de Felipe III.

En cambio en Inglaterra, por encargo de Jacobo I, que no se atrevió a impugnarla personalmente, lo fue por la Universidad de Oxford, quemada en Londres el día 1.° de Diciembre de 1613, y prohibida su lectura en Inglaterra bajo las más severas penas.

La misma suerte le cupo en Francia, donde se pidió su condenación en el Parlamento francés y en la Cámara de lo criminal, y fue quemada en el patio del Parlamento bajo la acusación de incitar al regicidio.

Convendría no perder de vista estos datos cuando se trata de enjuiciar la actuación de nuestra Inquisición.

* * *

Esta introducción no tiene otra finalidad que ayudar al lector a conocer el alcance y significado de la obra.

Como puntos más importantes, trataremos de la Iglesia, de la sociedad civil, de sus mutuas relaciones, de las inmunidades eclesiásticas, del derecho internacional, y de los concordatos.

I. PUNTOS IMPORTANTES ECLESIOLOGICOS

Es sólo probable que Suárez escribiera un tratado sistemático y completo de Eclesiología. El R. P. Joaquín Salaverri [9] lo considera probable fundándose en las mutilaciones introducidas por el P. Baltasar Alvares en algunas obras póstumas del Doctor Eximio, y principalmente en la adición al tratado *De fide* de las Disputas IX, X y XI: *Las siguientes Disputas nona, décima y undécima,* dice, *las hemos añadido aquí tomándolas de una anterior lectura del autor, porque entre sus obras no hemos hallado lugar más acomodado para ello, y porque era justo que no pereciesen del todo* [10].

Pero aunque esto no se llegara a demostrar categóricamente, es indudable que con los estudios eclesiológicos esparcidos por todas sus obras se puede componer un tratado completo de Eclesiología. Así creemos que lo ha demostrado el Dr. Spaneda en su tesis doctoral defendida en la Universidad Gregoriana de Roma y titulada *L'Ecclesiologia di Francesco Suárez,* año 1945 [11].

A. Sobre el Romano Pontífice

En la *Defensio fidei* —obra polémica escrita en respuesta a la del rey de Inglaterra Jacobo I titulada *Apologia pro iuramento fidelitatis* y a su *Epistola ad principes christianos*—, en los libros I, III y IV Suárez estudia los temas importantísimos de la institución divina y naturaleza de la Iglesia; del Romano Pontífice y su soberanía de derecho divino, continuación de la de San Pedro, Príncipe de los Apóstoles; y de las relaciones que deben mediar entre la Iglesia y el Estado.

La Teología Fundamental es una ciencia de origen relativamente reciente. Su presentación como disciplina teológica independiente data solamente de las últimas décadas del Siglo XIX [12]. Por eso no se puede pedir a Suárez —además no era su intento— que tratara las cuestiones con el orden con

[9] *Actas del IV Centenario del nacimiento de Francisco Suárez 1548-1948.* II, pág. 47-54.
[10] Lug. cit., pág. 50.
[11] Cfr. lug. cit., pág. 48.
[12] Cfr. Albert Lang, *Teología Fundamental,* I, pág. 1.

que hoy es costumbre exponerlas. Pero en las cuestiones que toca —concretamente, por ejemplo, sobre la primacía del Romano Pontífice— expone una doctrina y aduce unas pruebas que, por ser las verdaderas, tienen vigencia siempre.

Para comprender bien a Suárez en este punto, convendría no perder de vista que *la Iglesia se puede estudiar bajo un punto de vista apologético o dogmático. La materia a tratar es, en parte, la misma, pero el método es completamente diferente* [13]. La apologética investiga el origen divino de la Iglesia, su autoridad y la verdad de su magisterio: la autoridad e infalibilidad de la Iglesia es la meta, no el punto de partida. Pero, una vez en posesión de la fe, de la autoridad de la Iglesia y de su fundamento sobre la roca de Pedro, cabe ahondar en el conocimiento de la misma Iglesia guiados por la doctrina cristiana [14].

Suárez emplea simultáneamente los dos métodos: parte muchas veces de verdades de fe, admitidas por su contricante, para aclarar algunas verdades dogmáticas incluso negadas por el rey Jacobo I, y acude otras a la Sda. Escritura, admitida por el rey, para después llegar, por ejemplo, a determinar las notas de la verdadera Iglesia, que es propio de la Apologética. En suma: que para valorar los argumentos aducidos por Suárez, habrá que tener en cuenta si se trata de alguna verdad dogmática, o de alguno de los llamados *preámbulos de la fe.*

Estas dos concepciones no se contradicen ni se excluyen, sino que mutuamente se complementan, como es necesario que se complementen la teología fundamental y la dogmática. La fundamental demuestra los fundamentos racionales e históricos de la fe católica y establece los principios del conocimiento dogmático, mientras que la dogmática es la ciencia de las cosas divinas deducidas de sus principios a la luz de la fe [15].

Por esta sencilla razón, en la actualidad hay autores que estudian los dos aspectos en el mismo tratado, otros separadamente, algunos después del tratado sobre la redención, otros después de los sacramentos... [16].

Por lo que toca a Suárez, en toda la *Defensio fidei* late —y lo expresa claramente en no pocos pasajes— que el fundamento de la Iglesia Católica se halla en el primado del Romano Pontífice sobre toda la Iglesia.

Este es el punto concreto y básico que caracteriza a la Iglesia de Cristo distinguiéndola de las sectas heréticas: todas las herejías a partir del Siglo XIV —Wicleffitas, Husitas...— estri-

---

[13] LANG, ob. cit., II, pág. 5.

[14] Sobre cómo se deduce la verdad de la Iglesia Católica de sus notas, cfr. LANG, II, pág. 181-188. En la pág. 183 cita a Suárez.

[15] SALAVERRI, BAC, *Comentarios a la Constitución de la Iglesia*, pág. 122.

[16] Cfr. LANG, II, pág. 6-7.

ban en la oposición al Romano Pontífice, oposición que se muestra mucho más clara en los protestantes y anglicanos.

Suárez lo aclara con amplitud de documentos.

Y por la misma razón parece que dijo el rey de Inglaterra que el alcázar de la fe romana es el artículo del primado de Pedro, porque nosotros creemos que se basa en él de la manera como Cristo prometió fundar la Iglesia sobre la piedra; y por eso el rey mismo, negando el primado, se ha visto forzado a rechazar la fe romana y a persuadirse a sí mismo y a los suyos su corrupción[17].

Hasta aquí hemos expuesto las herejías y graves errores en que, despreciando la base de la fe católica, vino al fin a caer Inglaterra. Réstanos explicar el origen de toda aquella caída, a saber, la negación de la debida obediencia al Sumo Pontífice y la usurpación por parte del rey del falso título de cabeza soberana de su reino en lo espiritual: este fue el comienzo de todo aquel cisma, y del cisma se pasó a la herejía, como hemos visto más arriba[18].

Resulta muy importante y útil comprobar que hoy siguen siendo causa y origen de separación los mismos de hace cinco siglos: razón importante para comprobar la actualidad de esta obra del Doctor Eximio.

El primado del Soberano Pontífice es la cuestión más decisiva y molesta que separa a la Iglesia romana de las otras confesiones cristianas. Por muchos conceptos, la soberanía pontificia es lo que hace imposible, por el momento, la cooperación oficial de la Iglesia romana al movimiento ecuménico[19].

Las posiciones de las Iglesias ortodoxa y católica en la cuestión del primado del obispo de Roma son claras y precisas. Nosotros no podemos imaginar un catolicismo sin doctrina del primado, mientras que esta doctrina para la ortodoxia es absolutamente inaceptable. Este lugar especial que ocupa la doctrina del primado en la conciencia de las Iglesias católica y ortodoxa indica que es el punto neurálgico de sus relaciones[20].

Así lo contrasta con tristeza y amargura el Papa Pablo VI en la encíclica *Ecclesiam suam*: le duele en el alma que él mismo, por su prerrogativa de Pontífice Romano siga constituyendo la causa principal que impide la unión de todas las confesiones cristianas con la Iglesia Católica[21].

En este tema central y neurálgico centró Suárez su estudio

---

[17] *Defensio fidei*, I, 5, 3.
[18] *Defensio fidei*, al comienzo del Libro III.
[19] R. MEHL, *Du catholicisme romain*, 52 (En BAC 229, Madrid, 1963, pág. 645).
[20] N. AFANASIEFF (Profesor de teología en el Instituto Ortodoxo de San Sergio de París) *La doctrine de la primauté à la lumière de l'ecclesiologie*: "Istina" 4 (1957) 401 (Ibid.).
[21] PABLO VI, Encíclica *Ecclesiam suam*, AAS 56 (1964), pág. 656.

sobre la Iglesia Católica, con la correspondiente refutación de las objeciones anglicanas de Jacobo I y de sus seguidores.

El primado del Romano Pontífice lo insinúa ya en el libro I, cap. 5, en que expone la distinción —inventada por los herejes— entre Iglesia Católica e Iglesia Romana. A continuación, en el núm. 3, pone como fundamento de esta doctrina herética *arcem fidei romanae esse articulum de primatu Petri,* según afirma Jacobo I de Inglaterra. Y en el núm. 4, después de distinguir en el Romano Pontífice su carácter de obispo de la diócesis romana y el de Pastor universal de la Iglesia de Cristo, añade que su potestad universal y su suprema jurisdicción universal sobre la universal Iglesia pertenece a los artículos de la fe católica.

Al empezar el libro III hace notar que el origen de la caída en la herejía de toda la secta anglicana estuvo en la negación de la debida obediencia al Romano Pontífice y en la consiguiente usurpación por el rey de la suprema potestad espiritual en su reino. Después de la distinción clara establecida por Cristo entre el poder temporal y el espiritual, la cual supuso un avance extraordinario sobre las antiguas culturas, que identificaban el supremo poder temporal con el sumo sacerdocio, volvió a involucrarse la cuestión merced a las doctrinas protestantes y anglicanas.

Suárez entra a fondo en este problema en el libro III estudiando la existencia de este poder espiritual, su naturaleza, su amplitud... También en este punto recoge toda la doctrina entonces conocida sobre la Iglesia, pero de manera exhaustiva. Si comparamos su estudio con el de Vitoria en sus tres *Relecciones* dedicadas al tema, se aprecia esta diferencia: que Vitoria sólo da los puntos fundamentales, por principios universales y con pocas pruebas, aunque de absoluta validez; y Suárez llega a una rica problemática y agota las pruebas escriturísticas, patrísticas, históricas, teológicas...

Jurisdicción

La primera cuestión que se presenta es la de la jurisdicción de la Iglesia.

Ya Marsilio de Padua, en su célebre obra *Defensor pacis,* había negado a la Iglesia el poder de jurisdicción: este poder les competía únicamente a los príncipes seculares, quedando a la Iglesia el poder de administrar los sacramentos y predicar la palabra de Dios.

Esta doctrina significaba el omnímodo poder del emperador sobre la *respublica christiana,* sobre el *orbis christianus.*

Pero ya Enrique VIII modernizó en su provecho esta teoría al afirmar que a él le correspondía todo el poder, tanto el espiritual como el temporal. En realidad, ni Enrique VIII ni Jacobo I reconocieron diferencia alguna entre los poderes espiritual y temporal, puesto que obligaron al Parlamento a que les confiriese el poder espiritual, como si éste fuese igual al temporal [22].

Pero Suárez, exponiendo con exactitud y precisión la doctrina de la Iglesia, establece claramente la distinción entre el poder eclesiástico y el civil atendiendo a su fin y a su origen

Primera y *principalmente* por su fin: *El poder temporal se ordena a la conservación de la paz y del bien moral del Estado, conforme a aquello de San Pablo a Timoteo* A fin de que gocemos de vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad. *En cambio, el poder eclesiástico se ordena a conseguir la salvación eterna, conforme a aquello de San Pablo a los Efesios* Para la consumación de los santos..., *y aquello a los Hebreos* Obedeced a vuestros pastores, que ellos velan sobre vuestras almas como quien ha de dar cuenta de ellas.

Y por su origen: *El poder temporal procede de Dios como autor de la naturaleza por medio de la razón natural, y así, mirado en sí mismo, es de derecho natural, y tal como se halla en un rey o en un senado, es de derecho humano. En cambio, el poder eclesiástico es de derecho divino positivo y efecto de la especial promesa y concesión de Cristo* A ti te daré las llaves, Apacienta mis ovejas, Como el Padre me envió a mí, así Yo os envío a vosotros [23].

A esta esencial diferencia entre ambos poderes corresponde una diversidad de constitución y organización [24].

Universalidad de esta jurisdicción

El tratar de su universalidad —directa o indirecta— respecto de la doble materia —espiritual y temporal —nos parece

[22] ROMMEN, *La teoría del Estado*, pág. 404.

[23] *Def. fidei*, III, 6, 17. Cfr. ROMMEN, ob. cit., pág. 405-407.

[24] ROMMEN, ob. cit., pág. 407. Muy importante la nota del mismo ROMMEN en la pág. 408, en que, después de citar unas palabras de SUÁREZ *(Opus de tripl. virt. theol.*, Disp. IX, sect. 6, n. 7), recoge unas palabras de K. ADAM en contra del movimiento conciliar de fines del siglo XV, que quería cambiar la forma monárquica de la Iglesia por otra democrática: *Todo el sistema constitucional de la Iglesia es absolutamente aristocrático, estructurado desde arriba, por Cristo mismo, no democráticamente. La autoridad, la plenitud de poderes no procede de abajo, de la comunidad, sino de arriba, de Cristo. De Dios, manifestado a los hombres en Cristo, mana la fuente de los nuevos poderes, que, a través de los Apóstoles, llega a la Iglesia. El sistema de las autoridades eclesiásticas está dominado por líneas directrices verticales, no horizontales. Ya el antiguo africano* TERTULIANO *describe esta estructuración vertical con la concisa expresión* Ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo (*De praescr.*, 37)... *Así, pues, no eran las comunidades las portadoras, el sujeto de los poderes apostólicos, sino los ancianos, los prefectos, los epíscopos elegidos por los apóstoles en nombre de Cristo. (Wesen des Katholizismus*, Augsburg, 1925, 18.)

más oportuno dejarlo para el apartado, que vendrá después, de las relaciones mutuas entre la Iglesia y el Estado.

En cuanto a la extensión personal de esa jurisdicción, se extiende de hecho a todos los bautizados, sean reyes, magnates o plebeyos; y de derecho alcanza a toda la humanidad, ya que Cristo instituyó la Iglesia para la felicidad eterna sobrenatural de todos los hombres. *Aunque el príncipe temporal y su poder,* dice Suárez, *en sus actos no dependa directamente de otro poder que sea del mismo orden y que mire al mismo fin solamente, sin embargo puede suceder que necesite ser dirigido, ayudado o corregido en su materia por el poder superior que gobierna a los hombres en orden al fin más excelente y eterno* [25].

Esto respecto de todos en general. Y en cuanto a los príncipes más en particular, a ellos dedica Suárez los capítulos XXI-XXX, una tercera parte de todo el libro 3.° de la *Defensio.*

Vinculación de la autoridad suprema al Pontificado Romano

Pero esa autoridad suprema se hace realidad concreta en la persona del Romano Pontífice. De esto trata también ampliamente Suárez en otra tercera parte del libro 3.° de la *Defensio*: no hay más que leer los títulos generales de los capítulos X al XX.

Tan completo es el estudio sobre el Romano Pontífice, que, al leerlo, podría parecer escrito después de las definiciones del Concilio Vaticano I.

B. Reglas de la fe

Si el primado del Romano Pontífice ha sido y sigue siendo origen de todas las discusiones entre protestantes y anglicanos, y la Iglesia Católica, no es menos importante y neurálgico el problema de las llamadas reglas de la fe.

Suárez, en sus lecciones *De fide* [26], expone ampliamente la noción de fe sobrenatural: su objeto formal, material, necesaria proposición en el objeto de la fe, etc. Después expone su proposición al creyente.

La fe, como asentimiento personal a una verdad revelada por Dios, supone que esta revelación divina puede hacerse in-

[25] *Defens. fidei,* III, 5, 2.
[26] De esta obra de Suárez ha hecho recientemente una edición crítica el Dr. Karl Deuringer. Granada. Facultad de Teología. 1967.

mediatamente a cada uno de los creyentes, o mediatamente, esto es, mediante otra realidad o persona.

Ya en el Antiguo Testamento esta revelación se hizo directa e inmediatamente a los Patriarcas y a los Profetas para que ellos fueran los portavoces de la palabra de Dios al pueblo. En el Nuevo Testamento es el mismo Hijo de Dios quien revela los secretos divinos para la salvación de la humanidad, y manda a los Apóstoles predicarla por todo el mundo. O sea, que la revelación divina no se hace inmediatamente a cada uno de los fieles.

Supuesto que Dios no habla inmediatamente a cada uno de los hombres, y supuesto que habla para todos, se necesitan unas normas, unos criterios, unos medios para conocer con certeza la revelación divina: estas normas, criterios, realidades, son las llamadas *reglas de la fe,* que —según la doctrina cristiana— son la Sagrada Escritura, la Tradición, y la Iglesia, o sea, lo propuesto por la Iglesia como revelado.

De las tres reglas habla Suárez en la *Defensio fidei,* aunque no tan de intento y tan ampliamente como en las lecciones *De fide.*

Primera regla de la fe

Es la Escritura, o sea, los libros considerados como inspirados por el Espíritu Santo. Estos libros sólo parcialmente estaban admitidos entonces por los protestantes y por los anglicanos: éstos sólo admitían los libros llamados de la primera serie, pero no los de la segunda serie o deuterocanónicos.

Suárez, apelando a la definición del Concilio de Trento, a la aprobación de la Iglesia, que los ha incluido en el canon, afirma que no sólo los libros de la primera serie o canónicos, sino también los llamados de la segunda serie o deuterocanónicos, constituyen verdadero fundamento de la fe y son, por lo tanto, verdadera regla de la misma fe. Por eso en este punto, al negar Jacobo I valor a los libros deuterocanónicos, mutila el fundamento de la fe [27].

La misma doctrina había expuesto en sus lecciones *De fide* [28] explicando o respondiendo a la dificultad u objeciones que se pueden proponer a la regla de la fe.

---

[27] *Def. fidei,* I, 9, 7.

[28] *De fide, V, 3, 9: De tertio vero ordine* (los libros deuterocanónicos) *dicendum est, quidquid olim dubitatum fuerit, nunc esse de fide certum omnes illos libros esse veram Scripturam Sacram: ita enim definitum est in Concilio Tridentino. sess. 4... Quae definitio fundata est in antiquissima traditione, ut patet in Conciliis et Patribus quos supra retuli, et ex reliquis, qui frequenter illos ut canonicos allegant.*

La Sagrada Escritura es la palabra de Dios escrita; por eso es criterio o regla de la verdad, ya que ningún criterio ofrece mayor certeza que el de la autoridad de Dios contenido en su palabra. Así, lo mismo que es imposible que Dios mienta, también es imposible hallar errores o mentiras —*mendacium*— en la Escritura.

Y en este momento empieza a tratar uno de los temas neurálgicos de oposición entre los protestantes y anglicanos, y los católicos: el significado e interpretación de la Sagrada Escritura.

El rey de Inglaterra exhorta a los príncipes cristianos a fundamentar su fe en una ciencia cierta, que recibirán de las Sagradas Escrituras, según él mismo lo ha conseguido. Esto significa sencillamente la introducción de la interpretación privada de la Escritura Sagrada.

Suárez, según costumbre, desmenuza toda la cuestión exponiendo todas sus posibles acepciones.

Si por ciencia cierta quiere el rey de Inglaterra entender un conocimiento científico-filosófico, no cabe fundar en él la fe, ya que es claro que la lectura de las Escrituras no da un conocimiento evidente de los misterios que contiene. Ni puede darlo, porque la misma Escritura exige el asentimiento o aceptación, no la visión o conocimiento claro, científico [29].

Si por ciencia cierta entiende la misma fe en cuanto que es cierto el asentimiento que se le presta e implica un cierto y excelente conocimiento, tampoco la puede asignar como fundamento de la misma fe, porque una cosa es la fe y otra el conocimiento cierto en que se basa [30].

Y propone, finalmente, un dilema, que él juzga contundente: O la ciencia cierta de que se habla es humana, adquirida con la sola razón natural por la lectura de las Sagradas Escrituras; o es divina, dada por especial gracia del Espíritu Santo. Las dos cosas son contrarias a la fe: La primera es contraria a la fe porque la ciencia fundada en certeza humana es, por lo mismo, conjetural y falible, y así no puede la fe ser más firme que su fundamento; ni es dada a cada uno por el Espíritu Santo, ya que la intención del Espíritu Santo es ocultísima y las palabras de la Escritura son muchas veces ambiguas [31]. Como dice poco después en el cap. XI, n. 6, la asistencia infalible del Espíritu Santo no fue prometida a cada uno de los fieles.

Hemos querido reducir a brevísimo esquema la amplia exposición de Suárez sobre esta llamada *primera regla de la fe;* pero creemos que su estudio detenido puede ser tan útil hoy

[29] *Def. fidei,* I, 10, 1.
[30] *Def. fidei.* I, 10, 2.
[31] *Def. fidei,* I, 10, 7.

como entonces, porque contiene la verdad inmutable, y demuestra la falsedad de una opinión que aún pervive en todos los ambientes protestantes y anglicanos.

Segunda regla de la fe: la Tradición

Los protestantes y anglicanos de los Siglos XVI y XVII sólo admiten como dogmas aquellas verdades que están contenidas en la Escritura; y sólo juzgan contenido en la Escritura aquello que suministra una prueba clara y distinta de un determinado dogma. Por no encontrarse tan clara y distintamente contenidos en la Sagrada Escritura como ellos exigían, negaban, por ejemplo, el dogma de la transustanciación, del purgatorio, del primado, del culto de los Santos, de la veneración de las imágenes, de la adoración de la Cruz, etc.

Suárez —como acabamos de ver al tratar de la 1.ª regla de la fe— juzga totalmente insuficiente la solución propuesta por protestantes y anglicanos. Siguiendo en todo la doctrina católica afirma que en el depósito de la fe —que custodia la Iglesia— se contiene la palabra de Dios, no sólo la escrita o contenida en la Sagrada Escritura, sino también la no escrita: ésta se ha de aceptar con la misma fe que aquélla, ya que el autor es el mismo [32]. Es afirmar que la palabra de Dios revelada se encuentra también en la Tradición. Y lo demuestra con las mismas palabras de la Sagrada Escritura [33].

Tercera regla de la fe: la Iglesia

La última regla propuesta por Suárez es la Iglesia [34]: la llama *regla viva por la que el Espíritu Santo habla, la rige y hace que sea columna y sostén de la verdad.* A continuación expone el sentido de esta regla de la fe, que no contiene la palabra de Dios como la Escritura y la Tradición, sino que tiene por misión explicar y proponer infaliblemente el sentido de la revelación, y por eso los Santos Padres la consideran como suficiente.

---

[32] *Def. fidei,* I, 9, 7.

[33] *Def. fidei,* I, 9, 8. Para demostrar este aserto, cita a SAN PABLO: *Hermanos, estad firmes y conservad con fuerza las tradiciones que de nosotros habéis aprendido de viva voz o por carta* (2 Tesal. II, 14), *En nombre de N. S. Jesucristo os mandamos, hermanos, que os apartéis de todo hermano que vive desordenadamente y contra la tradición que habéis recibido de nosotros* (2 Tesal. III, 6), *Yo he recibido del Señor lo que os he trasmitido,* se entiende, de palabra, pues todavía no había escrito sobre el misterio de la Eucaristía; y al fin termina: *Lo demás lo arreglaré cuando vaya;* y al principio: *Os alabo porque en todo os acordáis de mí y conserváis las tradiciones tal como yo os las trasmití.*

[34] *Def. fidei,* I, 23, 6-7.

De aquí también la mutua relación de las três reglas de la fe.

En el texto aducido de la *Defensio fidei* se da una doctrina sólida de las relaciones y mutua dependencia de las tres reglas de la fe: la Escritura y la Tradición se completan mutuamente y se interpretan entre sí, y el Magisterio de la Iglesia explica y propone infaliblemente las verdades reveladas y contenidas en la Escritura y la Tradición.

Al llegar a este punto se ocurre una objeción propuesta frecuentemente: La Escritura y la Tradición adquieren plena vigencia por el Magisterio de la Iglesia, y al mismo tiempo el valor de este Magisterio se fundamenta en la Escritura y la Tradición. Parece darse aquí una petición de principio o un círculo vicioso.

La interpretación que de este texto de Suárez hace el P. Vargas-Machuca —resumida— es la siguiente: *La Escritura y la Tradición contienen la Palabra de Dios y son la regla primaria de la fe.*

La Tradición excede a la Escritura en cuanto que la interpreta y nos trasmite verdades oscuramente contenidas en ella...

La Iglesia excede a la Escritura y Tradición porque delimita el canon de la Escritura y las verdaderas tradiciones, las conserva y nos propone infaliblemente su sentido.

En cambio, la Escritura y la Tradición exceden a la Iglesia porque contienen la revelación divina...

La Escritura, finalmente, excede a la Tradición y a las definiciones de la Iglesia por la prerrogativa de la inspiración...

No hay, por tanto, en la teología católica lugar para una norma normans non normanda *en sentido absoluto, como pretendían los protestantes* [35].

Este problema es de suma actualidad, principalmente por lo que se refiere a las relaciones entre la Escritura y la Tradición.

Pocos temas teológicos, dice Vargas-Machuca [36], *han encontrado tanta resonancia en los últimos años, como las relaciones entre la Sagrada Escritura y la Tradición... Basta echar una ojeada a la bibliografía reunida por H. M. Köster y G. Baraúna, que sobrepasa los 600 títulos. Desde la aparición de esta última en 1963 hemos recogido otras 300 publicaciones aproximadamente sin pretender ser exhaustivos.*

Sin duda las repercusiones ecuménicas del problema ponen más de relieve su actualidad. A la polémica de siglos pasados ha

[35] VARGAS-MACHUCA, S. J., *Escritura, Tradición e Iglesia como reglas de fe según Francisco Suárez.* Granada. Facultad de Teología. 1967, pág. 217-218.

[36] Ob. cit., pág. 2.

seguido por parte de católicos y protestantes una abertura al diálogo.

En esta perspectiva del redescubrimiento por los protestantes, de la Tradición, como un elemento fundamental y vitalizador de la Iglesia, han surgido voces católicas proponiendo una inteligencia ortodoxa del sola Scriptura, *que acortara las distancias y facilitara el diálogo.*

Entre esas voces católicas hay dos posiciones extremas: la llamada *teoría de las dos fuentes,* defendida principalmente por Lennerz, en que Tradición y Escritura constituyen dos caminos paralelos pero independientes para el conocimiento de las verdades de la fe [37], y la llamada de la *suficiencia material de la Escritura,* según la cual todas las verdades de fe se hallan en ella de alguna manera.

La exposición de esta segunda teoría resulta ambigua. No obstante, conviene tener en cuenta el cambio operado en el planteamiento del problema: antes, *no estar en la Escritura* significaba *no ser demostrable por la misma;* ahora significa *no estar contenido de ninguna manera.*

El Concilio Vaticano II, en la Constitución Dogmática *Dei Verbum,* no ha querido dirimir la cuestión: *Patet igitur Sacram Traditionem, Sacram Scripturam et Ecclesiae Magisterium, iuxta sapientissimum Dei consilium, ita inter se connecti et consociari, ut unum sine aliis non consistat, omniaque simul, singula suo modo sub actione unius Spiritus Sancti, ad animarum salutem efficaciter conferant* [38].

Sin embargo, en la realidad creemos —como Vargas-Machuca con Schmaus— que ningún teólogo niega que todas las verdades de fe están contenidas de alguna manera en la Sagrada Escritura: *Ne acerrimi quidem defensores insufficientiae S. Scripturae negant omnes veritates fidei S. Scriptura tanquam ultimo fundamento fulciri et fulciendas esse, reiciunt tamen omnes veritates e S. Scriptura intelligibiliter demonstrari posse. Nonnullae solum radicaliter vel fundamentaliter vel remote implicite in S. Scriptura continentur ita ut sine testimonio Traditionis e S. Scriptura sola certe cognosci non posse* [39].

Y esta es también la doctrina expresa de Suárez: ... *Sola la Escritura... tampoco es argumento completo próximo y —digámoslo así— formal y expreso de la fe cristiana, pues aunque, en cierto sentido, cuanto cree la fe cristiana puede decirse que está basado en la Escritura —sea a las inmediatas por encontrarse en ella formalmente, sea remotamente por aprobarse en la Escritura la autoridad en que algunas verdades se basan, llá-*

---

[37] *Gregorianum* 40 (1959), 624-635.
[38] *Dei Verbum,* 10.
[39] Ob. cit., pág. 11.

mese ésta Tradición, llámese Iglesia...—, sin embargo, según la fe verdadera y católica no puede negarse que, además de la Escritura, en la Iglesia de Cristo se da la palabra no escrita en los libros canónicos, palabra que se ha de aceptar con la misma fe que la palabra escrita[40].

Entre las dos teorías parece abrirse paso una intermedia propuesta por Beumer de que la Sagrada Escritura y la Tradición se conjugan armónicamente a manera de dos círculos concéntricos: el exterior es la Tradición —en la cual todas las verdades reveladas se contienen *formalmente,* sea explícita sea implícitamente—, y el interior es la Escritura, en la cual esas mismas verdades se contienen *sustancialmente* de forma que al menos —como dice Belarmino— pueden reducirse a ella[41].

Y terminamos haciendo nuestra la apreciación de Vargas-Machuca: *Nuestra investigación histórica sobre Suárez da como resultado que este* teólogo postridentino *coincide casi literalmente con el Vaticano II en muchos puntos*[42].

II. LA SOCIEDAD CIVIL Y EL ESTADO

Hemos insinuado en el apartado anterior algunos de los grandes y perennes temas religiosos, poniendo de relieve que las soluciones dadas por Suárez son inmutables por verdaderas y, por lo tanto, de actualidad. Será sin duda muy provechoso el estudio de esta obra para resolver los problemas religiosos que hoy nos preocupan y que vienen siendo esencialmente los mismos que en tiempo del Doctor Eximio.

También en orden a la sociedad civil y al Estado traza aquí —como vamos a ver— las líneas maestras de una convivencia pacífica y feliz, no sólo a escala nacional sino también a escala mundial.

A. Sociabilidad Humana

El hombre —según Suárez y según toda la Escolástica— es una realidad individual y al mismo tiempo social. La raíz de esta sociabilidad no se encuentra solamente en la exigencia de satisfacción de sus necesidades, sino que ónticamente cada uno está abierto a los demás, y, por consiguiente, en este abrirse a los demás encuentra su perfección objetiva y su felicidad.

Ya Francisco de Vitoria había expresado elegantemente esta

[40] *Def. fidei,* I, 9, 7.
[41] Cfr. Vargas-Machuca, ob. cit., pág. 62.
[42] Ob. cit., pág. 4.

verdad. De una parte la dignidad humana como su grandeza; de otra su debilidad, enfermedad, pobreza, miseria. *Pero, aun admitiendo que la vida humana, sola y señera, se bastara a sí misma desarrollada en la soledad, no podría menos de ser calificada de triste y seca. Nada en la naturaleza ama lo solitario* [43].

Francisco Suárez va a ampliar dialécticamente este razonamiento. Ya en el tratado *De legibus* dice que *lo fundamental es que el hombre es un animal social que por su naturaleza exige vida civil y comunicación con los otros hombres* [44]. Y en el *De opere sex dierum* dice: *Esta comunidad de vida es deseable no sólo por la necesidad de mutua ayuda, sino también por sí misma, para la mayor alegría de la vida y para el buen trato, que el hombre naturalmente ama* [45].

Es esta una idea constante en Suárez, que en la *Defensio fidei* vuelve a tratar con amplitud. *El hombre,* dice, *por su naturaleza se siente inclinado a la sociedad civil y necesita muchísimo de ella para la conveniente conservación de esta vida, como muy bien enseñó Aristóteles. Y que ello ha sido dispuesto así por Dios para lograr la concordia y el amor entre los hombres lo pondera largamente el Crisóstomo. Ahora bien, una comunidad humana no puede conservarse sin justicia* [46].

Por los textos aducidos queda patente que los elementos que componen la sociabilidad humana son en cierto modo antitéticos y se conjugan en una síntesis superior: de una parte la proximidad de los otros, que da lugar al amor y a la amistad, y de otra la lejanía del individuo, que es distinto de los demás y con dominio sobre cosas y prestaciones, dando lugar a la justicia, que coloca a un hombre frente a otro.

Ya esto solo hace de la teoría de Suárez un antípoda de la concepción roussoniana: la sociabilidad no es un mal; tampoco depende radicalmente de la libre voluntad humana, sino que forma parte del mismo ser humano. Tampoco se la puede considerar solamente como una mera necesidad: es además una perfección del hombre, perfección en sí misma apetecible.

B. Sociedad Civil

La sociabilidad humana se concreta en diversas sociedades de distinta índole: desde la sociedad mundial hasta las sociedades puramente recreativas.

Es interesante constatar que en la cúspide de toda la Huma-

[43] *De potestate civili,* 3, 4.
[44] *De legibus,* I, 3, 19.
[45] *De opere sex dierum,* V, 7, 6.
[46] *Def. fidei,* III, 1, 4.

nidad coloca Suárez *la comunidad del género humano, que abarca a todos los hombres, regida por la ley natural, que está inscrita en la naturaleza racional del hombre* [47].

En la misma ley natural inserta otra comunidad que *puede llamarse comunidad política o mística por una unión especial en una congregación moralmente una* [48].

Sobre este tema leemos en el P. Elorduy: *Hay por tanto un poder social exigido por la naturaleza humana por encima de todas las divisiones políticas. Ese poder propiamente no es político, ni nacional, ni contractual, sino social o político-social, situado por la naturaleza recibida del creador por encima de todas las contingencias y arbitrariedades del internacionalismo contractual* [49]. Su afirmación el P. Elorduy la fundamenta en *Defensio fidei,* III, 1, 7. Creemos que todavía más claramente expresa esa idea Suárez en el párrafo del *De legibus* que acabamos de citar.

Partiendo de la sociedad mundial prepolítica pero de derecho natural, establece Suárez otra sociedad de derecho natural circunscrita por unos ciertos límites geográficos: tal es el principio de la sociedad civil.

También en esta, como en la mundial, existen unos derechos y deberes anteriores al Estado. Existe al mismo tiempo una comunicación o convenio de voluntades. Estos dos elementos, llevados a su perfección o maduración, darán origen a la sociedad civil organizada o Estado.

Origen de la sociedad civil

Como acabamos de indicar, el primer elemento constitutivo de la sociedad civil es la propia naturaleza humana, que, además de sentir la natural inclinación a vivir en comunidad, encuentra en ella su perfección y felicidad. Esta es la doctrina de Suárez y de toda la filosofía escolástica.

Y aquí creemos útil señalar la notable diferencia entre esta doctrina y la teoría contractualista de Hobbes, Locke y Rousseau. Aunque fundados en diferentes principios, todos ellos admiten o defienden que el estado natural del hombre es la libertad total individual: la sociedad es algo, no natural sino añadido por la libre voluntad humana como una necesidad para defender esta libertad, no como un bien apetecible, según acabamos de ver que la consideran Vitoria y Suárez y todos los escolásticos.

---

[47] *De legibus,* I, 6, 18.

[48] Ibidem.

[49] E. Elorduy y L. Pereña. *Defensio fidei III. I Principatus Politicus o la Soberanía Popular.* C. S. I. C. Madrid, 1965. pág. CLIII.

También en el elemento contractual existen notabilísimas diferencias entre Suárez y la teoría contractualista. En la mente del Doctor Eximio está siempre como causa determinante de la sociedad la naturaleza humana, que por un acto de su voluntad completa la creación de la sociedad. Pero una vez constituida así la sociedad, no está ya en su poder destruirla. A semejanza del matrimonio, que se contrae libremente pero, una vez contraído, impone por derecho natural ciertas obligaciones y confiere determinados derechos, así ocurre con la constitución de la sociedad civil.

En conclusión: El consentimiento o pacto social en sentido suarista es expresión del derecho natural [50], y en el sentido de la teoría contractualista no está sometida a ninguna ley de derecho natural, sino que depende solamente de la libre voluntad humana.

A pesar de las notables diferencias existentes entre la doctrina de nuestros clásicos y las teorías contractualistas, algunos escolásticos modernos parecen preocupados al creer excesivamente cercanos los principios y puntos de vista de estas dos concepciones. Por eso proponen, además de la naturaleza y del pacto, otras causas determinantes, como la guerra defensiva, la convivencia en un mismo territorio, o la mera evolución natural de las familias.

Creemos, no obstante, que estas son causas que históricamente habrán podido tener su influencia, incluso decisiva, pero que no siempre se dan y, por consiguiente, no resuelven el problema general del origen de la sociedad civil. En cambio, las causas anteriormente indicadas tienen validez universal, y pueden y deben aplicarse perfectamente a los distintos casos históricos.

Origen de la autoridad política

Puede considerarse esto como consecuencia de la doctrina sobre el origen de la sociedad civil. La autoridad política resulta una como propiedad de la naturaleza humana [51].

Por eso, esta potestad no existe hasta que no se unen los hombres para formar una comunidad perfecta: porque tal potestad no existe en los hombres individualmente considerados, ni en la confusa y desordenada multitud de los mismos. Primero se ha de constituir la comunidad *corpus politicum,* porque

[50] Cfr. *De legibus,* III, 3, 2: *Supposita voluntate hominum conveniendi in una politica communitate.*
[51] *Def. fidei,* III, 2, 3-4.

primero ha de existir el sujeto de la autoridad que la misma autoridad [52].

Siguiendo la doctrina clásica de la Escolástica, Suárez coloca la autoridad en la misma entraña de la sociedad. No le corresponde por derecho natural a ninguna persona concreta, ni el derecho divino positivo se la atribuye a ninguna persona ni a ninguna clase social. Tampoco es necesaria una especial voluntad de los hombres, *sino que se sigue por la naturaleza de la cosa y por la providencia del autor de la naturaleza* [53].

Esta doctrina se halla equidistante entre el absolutismo imperante en su tiempo y el contractualismo posterior.

Todos los reyes absolutistas se creían investidos de la autoridad inmediatamente por Dios. Jacobo I de Inglaterra le enseña a su hijo que *Dios te hizo hombre y además dios entre los hombres para que mandes a éstos y te sientes en su solio* [54].

Por el contrario los contractualistas posteriores —Hobbes, Locke, Rousseau...— prescindirán de Dios y de la naturaleza, para concretar la autoridad como la suma de las voluntades individuales.

Suárez, en cambio, reconoce que la autoridad viene de Dios, pero no conferida inmediatamente a una persona o clase social, sino a toda la comunidad: interviene en su creación la voluntad humana, pero no es la suma de las voluntades de los individuos, sino una propiedad natural inherente a la comunidad, que no tiene en su poder prescindir de ella o cambiar su naturaleza.

Creo conveniente advertir en este punto que pueden engendrar confusión algunas expresiones de Suárez y de muchos escolásticos.

Suárez afirma que *la opinión general en este punto es que este poder lo da inmediatamente Dios como autor de la naturaleza, pero de tal manera que los hombres como que disponen la materia y forman el sujeto capaz de este poder, y Dios como que pone la forma dando el poder* [55]. Así lo acepta él a continuación e intenta demostrarlo.

Podría creerse que defendía la teoría absolutista del poder venido inmediatamente de Dios sobre la persona del rey, a semejanza de como viene sobre el Papa. Pero el sentido claro de esta doctrina, avalado además por muchos otros textos claros, es que no depende, *no proviene a las inmediatas de la voluntad humana como de verdadera causa eficiente* [56], sino de la misma

[52] *De legibus,* III, 3, 6.
[53] Ibidem. Y más claramente en *Def. fidei,* III, 2, 7.
[54] *Basilicon doron,* 1. I, pág. 137 (edic. Opera Omnia, Londin, 1619). Cfr. G. R. DE YURRE, *Lecciones de Filosofía Social,* Vitoria, 1949, pág. 152.
[55] *De legibus,* III, 3, 2.
[56] Ibidem.

realidad de la comunidad como tal, a la que inmediatamente se confiere.

Traspaso de la autoridad a un sujeto concreto.

Suárez admite como posible una total democracia en que el pueblo ejerza por sí mismo la autoridad, si bien —apelando al derecho natural— afirma que no es necesario que *permanezca siempre en ella* o se ejerza inmediatamente por el pueblo, *sino únicamente mientras la misma comunidad no determine otra cosa* [57].

Lo normal es, pues, que la comunidad política que posee la autoridad, la traspase a una persona física o a un determinado número de personas. Y Suárez tiene buen cuidado en distinguir entre el acto de voluntad por el que se designa la persona que recibe inmediatamente de Dios la autoridad, y el acto de voluntad por el que se confiere la autoridad *por medio de una nueva donación o institución que vaya más allá de la designación de la persona* [58]. Este último es el caso de la autoridad civil que inmediatamente procede de la comunidad, y este traspaso es *de derecho humano, aunque tenga su origen en el poder natural que la comunidad recibió de su autor sobre sí misma* [59].

Esta doctrina es común entre nuestros juristas de la época clásica, por ejemplo, Vitoria, Belarmino, Soto... Y ciertamente tiene un acento marcadamente democrático. Parece que el temor a que condujera a la anarquía o a las teorías contractualistas ha llevado a varios autores católicos a negar que la autoridad resida originariamente en la comunidad. Conceden ciertamente que la sociedad no se puede constituir sin el consentimiento de los ciudadanos, pero después sólo les corresponde designar o elegir a la persona que, entonces, recibirá la autoridad inmediatamente de Dios. Estos autores son Zigliara [60], Billot [61], Márquez [62], Sortais [63]...

Pero, a la vez, esta doctrina, muy democrática, no conduce a la anarquía ni tiene que ver nada con el llamado contrato social. Y es que, supuesta la existencia de la sociedad civil, la sujeción y obediencia de cada persona a la competente autoridad proviene del derecho natural *como conforme a la recta ra-*

---

[57] *Def. fidei,* III, 2, 9. Cfr. A. ALVAREZ DE LINERA, *La democracia en la doctrina de Suárez,* en *Pensamiento,* número extraordinario, 1948, pág. 509-530.
[58] *Def. fidei,* III, 2, 17.
[59] Ibidem.
[60] *Philos. moralis.*
[61] *De Ecclesia Christi,* pág. 512 ss.
[62] *Filosofía Moral,* 2 (Cádiz, 1942), pág. 305-314.
[63] *Morale* (París, 1924), pág. 244 ss.

zón natural y como necesaria para la conveniente conservación de la naturaleza humana [64]. Y además, una vez traspasada la autoridad al príncipe, no puede ya la comunidad restringirla, ni abrogar las leyes justas [65]. Y aún más claramente en otros pasajes donde afirma que, *traspasada la potestad al rey...*, éste se hace superior y los miembros de la sociedad súbditos [66], y que, una vez traspasada la potestad al príncipe, la sociedad se ha visto privada de ella [67]. Y todavía más claramente cuando dice que este traspaso de la autoridad no es una delegación, sino como una especie de alienación o perfecta donación [68].

Y finalmente, el traspaso del poder se verifica —según Suárez— por un pacto o contrato. Hay pues —según el Doctor Eximio— un doble pacto en la constitución de la sociedad civil: por el primero se organiza la comunidad en un *corpus mysticum politicum* con la consiguiente autoridad, y por el segundo, aunque puede ser implícito, traspasa esta autoridad al príncipe. Es esta una peculiaridad de la doctrina de Suárez, no expresada así por lo menos por otros autores escolásticos [69].

Otros autores, Vitoria entre los principales, no hablan de ese doble pacto, sino de un mutuo consentimiento de la sociedad, por el que se realiza ese traspaso. Así, en la Relección *De potestate civili*, n. 7, declara que *la causa material en la que la autoridad civil reside es, por derecho natural y divino, la misma república, a la que compete gobernarse a sí misma;* y en el n. 14, que *la república puede entregar el poder a un mandatario, y esto por la utilidad de la misma república.*

Es cierto que caben precisiones doctrinales a este respecto [70], pero no lo es menos que todos nuestros grandes teólogos y juristas admiten unánimemente que la depositaria inmediata de la autoridad política es la propia comunidad, y que ésta la traspasa al príncipe por un acto de su voluntad. Es también cierto y generalmente reconocido que esta concepción política dista mucho de la teoría contractualista de Rousseau, Hobbes, Locke, etc.

Derecho natural

Sólo una breve advertencia para que pueda comprenderse exactamente la doctrina de Suárez a este respecto.

---

[64] *Def. fidei*, III, 1, 8.
[65] *Def. fidei*, III, 3, 4.
[66] *Def. fidei*, III, 4, 1.
[67] *Def. fidei*, III, 2, 1.
[68] *De legibus*, III, 4, 11.
[69] Cfr. sobre este punto *Precisiones del pensamiento de Suárez*, por EUSTAQUIO GUERRERO, en *Razón y Fe* 138 (1948), pág. 464.
[70] Cfr. amplia exposición de TEÓFILO URDANOZ en *La Ciencia Tomista*, n. 226, pág. 261-263, 282-283, y DELOS, *La societé internationale*, Paris, 1929, pág. 207-237.

Suárez, con casi toda la escuela escolástica anterior, defiende unos derechos anteriores y superiores al Estado, que pertenecen al hombre por el hecho de poseer la naturaleza humana. Y estos derechos no consideran al hombre principalmente en su ser individual, sino en su realidad concomitante. Esta doctrina coloca a Suárez enfrente del positivismo jurídico.

Hay una estrecha vinculación entre la ley natural y el derecho natural. La ley natural, como participación de la ley eterna, se extiende a los actos humanos internos y externos, individuales y comunitarios; el derecho natural sólo se extiende a los actos que dicen relación a otra persona: exige alteridad. Pero los dos, ley natural y derecho natural, se fundan en la humana naturaleza, y reciben su fuerza y obligatoriedad de Dios por la ley eterna.

Y aquí exactamente, cabalmente, radica la esencial diferencia entre el yusnaturalismo de nuestros escolásticos y el yusnaturalismo moderno. Este apela también a la naturaleza humana para fundamentar el derecho, pero se queda en la naturaleza humana sin referencia ninguna a Dios; y el yusnaturalismo católico ve que todo principio y fundamento del derecho ha de apoyarse y obtener su validez en un derecho superior, en el de Dios. Sin esta esencial relación, el llamado derecho natural queda vacío de contenido.

Toda la doctrina sobre el derecho natural la expone Suárez en el tratado *De legibus,* no en la *Defensio fidei*; pero es necesario tener muy en cuenta su doctrina sobre el derecho natural para dar el debido valor a cuanto en la *Defensio fidei* estudia sobre la sociedad civil, ya que es un aforismo de perenne vigencia que *ubi societas, ibi ius* [71].

Concepción orgánica del Estado

Hay una concepción orgánica del Estado totalmente inaceptable: es la de aquellos autores y escuelas evolucionistas que consideran al Estado como una unidad superior, de la que los distintos individuos que la integran son solamente partes. El Estado posee una vida propia, que comunica a los miembros que lo componen. De aquí una consecuencia de excepcional importancia: que la vida y fin de los individuos está supeditada en absoluto al Estado.

La concepción orgánica del Estado en la Escolástica nada tiene que ver con lo anteriormente apuntado. Se trata de un

[71] Sobre este punto concreto tiene un estudio muy completo HEINRICH ROMMEN en su obra *Teoría del Estado y de la comunidad internacional en Francisco Suárez,* Madrid, 1951, pág. 81-133. Y también JOHANNES MESSNER, *Etica social, política y económica a la luz del derecho natural,* Madrid, 1967.

organismo moral, no de un organismo biológico: el individuo, pues, conserva su personalidad y finalidad trascendente al Estado, el cual tiene por misión favorecer y reconocer la personalidad de todos los miembros de la comunidad: debe ayudar a que se desarrollen pujantes las personalidades, y no deberá intentar absorberlas.

Esta teoría trae su origen de Aristóteles, se purifica y completa por Sto. Tomás, y es así aceptada por la mayoría de nuestros juristas y teólogos: entre ellos cabe destacar a Vitoria, que establece la comparación entre el cuerpo humano y el cuerpo social, para terminar diciendo que *así como el cuerpo del hombre no se puede conservar en su integridad si no hubiera alguna fuerza ordenadora que compusiese todos los miembros los unos en provecho de los otros y sobre todo en provecho del hombre, así ocurriría en la ciudad si cada uno estuviese solícito de sus ventajas particulares y todos menospreciasen el bien público* [72].

La misma doctrina y con igual comparación expone Suárez [73] con una más amplia explicación, pues pone de relieve la variedad de ministros y de grados u orden de personas: variedad y orden o gradación sin duda necesario para la misma existencia de la sociedad.

De este y de otros pasajes del Doctor Eximio —por ejemplo, *De opere sex dierum*, V, 7, 3 y *De Legibus*, III, 31, 7— cabe concluir que la concepción orgánica, según Suárez y casi todos nuestros juristas y teólogos, entraña unidad en la multiplicidad, jerarquización en los miembros, ordenación y subordinación de los fines individuales al fin del Estado, al bien común, exceptuando los fines personales trascendentes y la realidad de un bien común distinto y superior a la suma de los bienes particulares.

Queremos indicar solamente la actualidad de la doctrina de Suárez en todo este capítulo y más concretamente en la concepción orgánica del Estado. Los Estados europeos y americanos en general, a partir del siglo XVIII se han organizado al contacto de las teorías políticas contractualistas liberales con una democracia inorgánica. Pero son ya muchas y autorizadas las voces que proclaman lo erróneo de esta concepción individualista.

Un pensador tan abierto como D. Salvador Madariaga ya reconocía en 1935 [74] que *el Estado ha de concebirse como la manifestación de una democracia no meramente numérica o esta-*

---

[72] *Relecciones Teológicas del Maestro Fray Francisco de Vitoria*, por el P. MTRO. FR. LUIS G. ALONSO GETINO, Tomo II, Madrid, 1934. *De la potestad civil*, n. 5 al fin, pág. 180.

[73] *Def. fidei.* III, 1, 5.

[74] *Anarquía y Jerarquía*, Madrid, 1935, pág. 126 y 129. En LARRAZ LÓPEZ, *Una crisis del liberalismo español*, Instituto de España, Madrid, 1965, pág. 12.

dística, sino orgánica. El postulado de que el Gobierno por el pueblo significa el Gobierno por la suma aritmética de los habitantes de la nación o de su mayoría es absurdo. El verdadero interés de la democracia consiste *en reglamentar cuidadosamente la entrada en la ciudadanía.*

Y terminamos este apartado o capítulo con la cita de otro gran representante de la intelectualidad española actual. D. Eugenio Vegas Latapié abunda en la misma doctrina que D. Salvador Madariaga. *Ante la evidencia,* dice, *de los crecientes y gravísimos estragos que produce el sufragio inorgánico —inestabilidad, incompetencia e irresponsabilidad de los gobernantes—, son muchos quienes consideran el sufragio orgánico el medio más adecuado para obtener una auténtica representación nacional, indemne de los males inherentes al sufragio inorgánico, aun cuando se halle en oposición absoluta con el principio de igualdad en que pretende basarse la democracia moderna. Se trata, en efecto, de un sufragio cualitativo que se contrapone al sufragio cuantitativo; pretende que la calidad sustituya a la cantidad* [75].

III. RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO

El planteamiento del problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, a lo largo de la historia había sido bastante simple: o se daba y se defendía doctrinalmente una intervención abusiva del Estado o poder civil en los asuntos de la Iglesia *(cesaropapismo);* o se proclamaba el *poder* llamado *directo* de la autoridad de la Iglesia sobre la autoridad civil; o se reconocía la soberanía e independencia de ambas potestades, concediendo al mismo tiempo una cierta autoridad de la Iglesia sobre los Estados en materias mixtas y en razón al fin superior de la Iglesia *(poder indirecto).*

El cesaropapismo tuvo sus defensores, más bien prácticos, aunque no le faltaran los teóricos, los llamados curialistas. Con reminiscencias paganas —dado que el *Imperator* era al mismo tiempo el *Pontifex Maximus*—, los emperadores convocaban concilios y legislaban sobre materias eclesiásticas, al mismo tiempo que intervenían en la provisión de beneficios y nombramientos de obispos.

Como doctrina no tuvo gran arraigo, una vez que la postura contraria de los Santos Padres y de los Pontífices había sido muy clara. Y aunque G. Glez [76], siguiendo a Batiffol, quiera

[75] *Consideraciones sobre la democracia,* Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, Madrid, 1965, pág. 165.

[76] GLEZ, G., *Le pouvoir du Pape en matière temporelle,* en *Dictionnaire de Theologie Catholique,* T. 12, col. 2.707.

atribuir a San Ambrosio la gloria de haber establecido una clara distinción entre los dos poderes y los dos órdenes —el espiritual y el temporal—, creemos que ya aparece bien clara en la contestación del obispo Osio al emperador Constancio, que le animaba de palabra y por escrito a anatematizar a Atanasio y unirse al arrianismo [77].

De algo mayor que el cesaropapismo, pero tampoco de gran prestigio doctrinal gozó la postura opuesta, que llegaba a considerar a los príncipes temporales como meros delegados del Papa. Sus argumentos, extraídos de la propia Sagrada Escritura, no contaban con fuerza suficiente para imponerse. La comparación del sol y la luna, que de aquél recibe la luz, y el texto de las dos espadas que San Pedro dice poseer, no eran más que interpretaciones alegóricas, las cuales nada demostraban en relación con la potestad de la Iglesia sobre las autoridades civiles, que era la conclusión que se quería deducir.

Esta doctrina, que tuvo sus defensores principalmente en el período del apogeo del poder eclesiástico —el cual culminó con el pontificado de Inocencio III—, decayó rápidamente a partir sobre todo del pontificado de Bonifacio VIII con los éxitos políticos y diplomáticos de Felipe el Hermoso [78].

Ahora, por lo que toca a la doctrina, habremos de estudiar aparte las relaciones de la Iglesia con el Estado según que se trate de un Estado católico o de un Estado acatólico. Hasta el Siglo XVI el problema sólo se planteaba atendiendo al Estado católico, ya que el Imperio Romano cristiano tenía la misma amplitud territorial que la Iglesia. Suárez, y también otros autores, como Vitoria, se encuentran con la realidad histórica de nacionalidades absolutamente independientes del emperador y además sin la fe y la sujeción debida a la Iglesia. Por eso Suárez ya estudia las relaciones Iglesia-Estado distinguiendo el Estado católico y el acatólico.

En la primera hipótesis, la autoridad del Papa se ejerce en asuntos temporales, o sea, de la competencia de la autoridad civil en general, pero que, en casos concretos, pasan a la competencia eclesiástica por la relación que guardan con el fin espiritual de la Iglesia. La potestad, pues, que ejerce el Papa en estos casos no es política sino espiritual en orden a la salvación eterna de los fieles.

Con esto el príncipe no pierde su soberanía en todo cuanto dice relación al bien común. A lo largo de toda la *Defensio fidei* y en particular en el cap. V del libro 3.°, Suárez reconoce a los príncipes su total soberanía e independencia; pero al mismo

---

[77] SAN ATANASIO, *Historia arianorum ad monachos*, 1.ª parte (M. G., 25, 746). LO GRASSO, *Ecclesia et Status*, p. 5.

[78] PASTOR, L., *Historia de los Papas*, T. 1.°, pág. 206.

tiempo se establecen unas obligaciones respecto de la Iglesia: la de no obstaculizar la propagación y fomento de la fe, e incluso la de que las mismas instituciones civiles, lejos de constituir un obstáculo, les sean favorables.

La ciencia eclesiástica sigue en esto la línea trazada ya anteriormente por San Isidoro cuando atribuye al Estado la honrosa misión de defender a la Iglesia, afirmando categóricamente que *los príncipes seglares a veces ejercitan lo más alto de su poder dentro de la Iglesia asegurando la disciplina eclesiástica: no habría dentro de la Iglesia los poderes necesarios si, lo que no es capaz de lograr el sacerdote con su enseñanza oral, no lo impusiese el poder mediante el temor de la disciplina* [79]. Así como el poder de la Iglesia en asuntos temporales sigue siendo un poder espiritual, también el poder civil, en este caso, continúa siendo de orden temporal, ya que con esto lo único que hace es cumplir su misión de mantener el orden y la paz dentro de su esfera.

Cuanto acabamos de decir lo expone Suárez con suma claridad y precisión en la *Defensio fidei.*

Expresamente habla del poder indirecto en un párrafo clásico, que los autores citan comúnmente [80]. En él aclara y expone con precisión toda la doctrina sobre el poder indirecto del Papa en asuntos temporales.

Se llama, dice, *sujeción directa la que se mantiene dentro del fin y de los límites de un mismo poder; indirecta la que solamente nace de la orientación a un fin que es más alto y que pertenece a un poder superior y más excelente.* No se trata, por consiguiente, de una relación de medio a fin, sino de un orden de prelacía entre los mismos fines y de su necesaria conexión: *la felicidad temporal y civil debe ordenarse,* al menos indirectamente, *a la espiritual y eterna.*

Supuesto este principio, saca la consecuencia lógica, que concreta y aclara la naturaleza de este poder indirecto: *Entonces, aunque el príncipe temporal y su poder en sus actos no dependa directamente de otro poder que sea del mismo orden y que mire al mismo fin solamente, sin embargo puede suceder que necesite ser dirigido, ayudado o corregido en su materia por el poder superior que gobierna a los hombres en orden al fin más excelente y eterno: en ese caso esa dependencia se llama indirecta, porque ese poder superior a veces se ocupa de las cosas temporales no directamente o por razón de ellas mismas sino —como quien dice— indirectamente y por razón de otra cosa.* La conexión ordenada de fines exige la correspondiente

[79] SAN ISIDORO, *Sententiarum libri tres,* l. 3, cap. 51 (M. L. 83, 723).
[80] *Def. fidei,* III, 5, 2.

conexión de poderes. Tan fundada es esta doctrina, que no vemos posibilidad de refutarla.

De esta doctrina se deducen consecuencias de excepcional importancia y valor: los asuntos políticos no son, o no tienen por objeto propio, el valor religioso y sobrenatural, pero en razón del orden y jerarquía de fines, el príncipe temporal debe quitar todos aquellos obstáculos que impidan la consecución del fin espiritual; y positivamente, debe promover todas aquellas condiciones de vida que favorezcan el desarrollo del bien espiritual. Concretamente, el Estado deberá en sus formulaciones jurídicas cuidar de no lesionar la legislación canónica, y deberá facilitarle la obtención de los bienes temporales necesarios o convenientes para la consecución de su fin, y proporcionarle el auxilio de la fuerza armada cuando la Iglesia lo necesite y pida [81].

Una vez expuesta la doctrina, este sería el lugar oportuno para hacer la historia de su formulación.

La doctrina en sí creemos que es de todos los tiempos, pero su formulación de *potestad indirecta* trae su origen —que sepamos— de Jacobo de Viterbo [82], por más que éste no ejerció influjo alguno por haber sido ignoradas sus obras hasta hace poco tiempo.

Adquiere un singular relieve en Juan de Torquemada [83], que es la fuente de todos los posteriores estudios, y la plena exposición se contiene ya en Vitoria [84], Soto [85], Belarmino [86], y sobre todo en Suárez [87], el cual —según su costumbre en todos los temas que toca— la amplía y desmenuza de tal manera que, después de él, apenas cabe decir más. Con todo, la teoría del poder indirecto sigue siendo defendida por casi todos los autores posteriores, entre otros por Wernz-Vidal [88], Billot [89], Cavagnis [90], Tarquini [91], Liberatore [92], Aichner [93], Solieri [94], Rivet [95], Choupin [96], y más recientemente por Danielou [97].

La doctrina sobre el poder indirecto del Papa en ciertos asuntos temporales es calificada por Suárez [98] como *cierta y co-*

---

[81] Cfr. Teodoro Ign. Jiménez Urresti, *Estado e Iglesia*, Vitoria, 1958, pág. 330 y ss.
[82] Cfr. *Gregorianum*, Vol. 7 (1926), pág. 339-353.
[83] *Summa de Ecclesia*. lib. II, cap. 113-114.
[84] *De potestate Ecclesiae. Relectio Prior*, n. 13 (Tomo 2, pág. 77).
[85] *In IV Sententiarum*, dist. 25, q. 2, a. 1.
[86] *De Romano Pontifice*, lib. 5, cap. 2 y 6.
[87] *De legibus*, IV, 9; *Defensio fidei*, III, 22.
[88] *Ius canonicum*, I. *Normae generales*, n. 9, p. 22, nota 36.
[89] *De habitudine Ecclesiae ad civilem societatem*, Romae, 1922, p. 67 ss.
[90] *Instit. iuris publ. eccli.*, Romae, 1906, vol. I, n. 407, p. 271, y vol. II, n 194, p 346:
[91] *Instit. iuris publ. eccli.*, Romae, 1887, p. 47 ss.
[92] *Chiesa e Stato*. Napoli, 1872, p. 21 ss.
[93] *Compendium iuris eccli.*, Brixinae, 1911, p. 115 ss.
[94] *Elementa iuris publ. eccli.*, Romae, 1921, p. 141 ss.
[95] *Instit. iuris eccli. publ.*, p. 132 ss.
[96] *Valeur des décisions*, etc., p. 258.
[97] *L'Oraison problème politique*, Paris. 1965, pág. 23 ss.
[98] *De legibus*, IV, 9, 2 principalmente. *Def. fidei*, III, 22, 1.

mún entre los católicos. En confirmación de ello cita a casi todos los autores antes indicados, destacando que Vitoria dice *que eso es verdad no sólo de ese poder tal como lo tiene el Papa, sino también tal como lo tiene cualquier obispo.*

La calificación de doctrina cierta se reafirma con la publicación del *Syllabus,* que inclina a Wernz-Vidal [99] a afirmar que es la *única cierta y verdadera.* Lo mismo defiende el Cardenal Ottaviani, quien en la nota 91 asiente a la doctrina del Cardenal Billot, que define la opinión contraria como *herejía antigua = antiquam haeresim* [100].

Don Teodoro Jiménez Urresti [101] admite *una potestad verdaderamente imperativa sobre el Estado en las cosas temporales que tocan lo espiritual,* y la califica de *doctrina católica, pues aparece en la enseñanza pontificia;* pero cree dejado a la libre discusión el problema de si tal potestad *es indirecta, accidental o de igualdad.* Creemos que el problema de fondo —teórico y sobre todo práctico— se halla perfectamente centrado y expuesto por Suárez en los lugares anteriormente citados: independencia del Estado y de la Iglesia —o de la religión— en los asuntos que les son propios; verdadera potestad espiritual del Papa en asuntos de suyo temporales pero que en casos concretos inciden en el ámbito espiritual: y todo esto en virtud de la necesaria conexión de fines y necesaria jerarquía de los mismos.

Actualmente se está haciendo un esfuerzo notable por dar otra solución a las relaciones Iglesia-Estado. En *Esprit,* octubre de 1949, J. Vialatoux y A. Latreille propusieron la solución de una amigable separación. El P. Eustaquio Guerrero, en su obra *La libertad religiosa y el Estado católico,* Madrid, 1960, expone y refuta esta teoría con amplitud y profundidad de razonamientos, y se aferra a la teoría tradicional del poder indirecto.

En cuanto a la hipótesis de las relaciones de la Iglesia con un Estado acatólico, el planteamiento jurídico es diferente, pero, aun en ese caso, Suárez defiende el derecho del Papa a enviar misioneros que den a conocer la verdad católica y a dirigir a los súbditos cristianos de tales príncipes. No se trata de un auténtico poder indirecto, pero sí de un derecho que limita la soberanía de los Estados no católicos en razón del derecho superior de la Iglesia a predicar el Evangelio a todas las gentes [102].

---

[99] WERNZ-VIDAL, *Ius canonicum,* I. *Normae generales,* n. 9, pág. 22, nota 36.
[100] OTTAVIANI, *Institutiones Iuris Publici Eccli.,* Vol. II, pág. 147, n. 310 y nota 91.
[101] Ob. cit., pág. 338, n. 442.
[102] *Def. fidei,* III, 30, 6.

IV. INMUNIDADES ECLESIASTICAS

Suárez dedica a este tema todo el libro 4.°: con ello indica la importancia que le concede.

El rey Jacobo I se arrogaba la autoridad espiritual sobre todos sus súbditos, y con ello les privaba también —tanto en sus personas como en sus bienes— de toda sujeción al Romano Pontífice.

Y no se contentaba el rey con arrogarse estos derechos, sino que excitaba a los príncipes cristianos a usurpar ellos también el poder espiritual en sus propios reinos. Para encender más su ambición, les advertía que tuvieran en cuenta que una tercera parte del pueblo y de las tierras de sus Estados se encontraba en manos de la Iglesia.

Ante esta actitud del rey y su exhortación a los príncipes cristianos, Suárez cree necesario estudiar en toda su amplitud las llamadas *inmunidades eclesiásticas*.

El espacio de que disponemos en esta introducción no nos permite desarrollar ampliamente este tema siguiendo los pasos de Suárez. Por ello nos contentaremos con indicar los principios básicos para su perfecta inteligencia.

La primera observación a este respecto habrá de distinguir entre *inmunidad de la Iglesia* e *inmunidades eclesiásticas*, porque Suárez —lo mismo que casi todos los autores— trata indistintamente de estas dos realidades, y por ello pueden inducir a confusión los razonamientos en que fundamenta sus opiniones.

Por inmunidad de la Iglesia habrá de entenderse la misma soberanía espiritual actuando en el área de su propia competencia. A ella pertenecen —por ejemplo— la libertad misma de la Iglesia para ordenar y regir a sus ministros, su independencia en la tramitación de las causas espirituales, y la inmunidad de los templos respecto de los usos profanos.

Podríamos decir con el Cardenal Ottaviani [103] que esta inmunidad de la Iglesia, más bien que una exención contiene el derecho nativo de la Iglesia, o sea, que no contiene más que una determinación o consecuencia de los derechos que corresponden a la Iglesia por su constitución como sociedad perfecta totalmente independiente del Estado.

A este apartado es aplicable todo lo que dice Suárez sobre la exención del Romano Pontífice por derecho divino y humano respecto de toda jurisdicción secular [104]. También —por la mis-

---

[103] Ob. cit., Vol. I, pág. 364, n. 196, 2.
[104] *Def. fidei*, IV, 4.

ma razón— están exentos de la potestad de los príncipes seculares los clérigos en las causas espirituales y eclesiásticas [105].

Como cosa distinta de la inmunidad de la Iglesia existen las inmunidades eclesiásticas propiamente tales. Entrañan la idea de exención de obligaciones o cargas que en materia civil impone la potestad secular.

Aceptamos la definición que de ellas da D. Laureano Pérez Mier: *Según la concepción tradicional del Derecho Canónico, las inmunidades eclesiásticas son exenciones legales que exoneran a las personas e instituciones eclesiásticas de un cierto número de prestaciones normalmente en vigor para los demás miembros del Estado* [106].

Se suelen concretar en las llamadas exenciones personales, reales y locales, que comprenden: el llamado privilegio del fuero, la exención del servicio militar y de otros cargos y cargas impropias del estado clerical; la exención de ciertos tributos que, por el derecho común civil, se imponen a los ciudadanos; y finalmente, la exención de los lugares sagrados respecto de actos profanos, juntamente con el derecho de asilo.

Con esta mera enumeración, sólo por exclusión queda ya claro que, en todos los demás asuntos civiles, el clérigo está obligado a cumplir todos los deberes cívicos comunes incluso con más perfección que los demás ciudadanos, y eso en razón de su elevado estado.

Diversas son las teorías cuando se trata de aquilatar el origen jurídico de las inmunidades.

Regalistas y liberales, y con ellos la escuela jurisdiccionalista, sólo les conceden como fundamento el derecho civil: no son más que privilegios y favores concedidos por los príncipes cristianos movidos por su fervor religioso.

En sentido opuesto, hay varios teólogos y muchos canonistas que fundamentan las inmunidades en el derecho divino natural y positivo.

Una tercera teoría les concede como origen el derecho eclesiástico.

Por último, varios autores, principalmente modernos [107] tratan de armonizar la teoría del derecho divino con las otras, dado que no es siempre idéntica la causa jurídica de las inmunidades: algunas se contienen formalmente en el derecho civil; otras, al menos en su específica determinación, son de dederecho eclesiástico, v.g. el derecho de asilo; otras, finalmente, tienen ciertamente su origen en el derecho divino, v.g. la inmunidad de los templos respecto de todo uso profano.

[105] *Def. fidei*, IV, 2.
[106] PÉREZ MIER, *Iglesia y Estado Nuevo*, pág. 248.
[107] Cfr. OTTAVIANI, *Institutiones Iuris Publici Eccli.*, Vol. II, n. 196.

Creemos que esta última teoría es la única aceptable, ya que es evidente la incompetencia del derecho civil en materia de exención, no es suficiente el mero derecho canónico, y no se puede tampoco demostrar que el derecho divino alcance a todos los casos.

Con las anteriores precisiones se puede también interpretar correctamente el pensamiento de Suárez: Habla con frecuencia del origen divino de las inmunidades, pero no deja tampoco de reconocer que, si bien muchas tienen un fundamento remoto en el derecho divino, su determinación concreta se halla en el derecho canónico. Así, en *Defensio fidei,* IV, 9, 10, al estudiar la exención de los clérigos, no niega que fuera concedida a Pedro y sus sucesores la determinación o modo de aplicarla. Y en IV, 17, 10 concede al derecho eclesiástico la determinación de la venta, traspaso y otros modos de administración de los bienes eclesiásticos.

Por consiguiente, aunque a Suárez se le atribuya la teoría del origen divino de las inmunidades eclesiásticas, esa afirmación es inexacta, y más bien habría que colocarle entre los que fundamentalmente admiten este derecho divino, y formalmente atribuyen al derecho eclesiástico su determinación concreta.

Tanto el liberalismo como el regalismo han tratado siempre de limitar e incluso de suprimir estas inmunidades por considerarlas opuestas a la igualdad que debe existir entre todos los ciudadanos. Pero la finalidad verdadera de las inmunidades eclesiásticas no entraña un privilegio sino un derecho particular para proteger la dignidad del estado eclesiástico y salvaguardar la libertad en el ejercicio del sagrado ministerio.

Así lo han entendido siempre la legislación canónica y no pocas veces las legislaciones civiles. Entre éstas destaca, por la seriedad y profundidad de su contenido y por la belleza y lo rancio de su forma, una sabia disposición de nuestras *Partidas: Franquezas muchas han los clérigos, más que otros omes, también en las personas como en sus cosas... e es grand derecho que las ayan... lo uno, por la honra de la Fe, e lo al, porque más sin embargo pudiessen seuir a Dios e fazer su oficio, e que non se trabajassen si non de aquello* [108].

Dentro de esta misma línea de pensamiento, aclara Suárez [109] que ningún clérigo puede renunciar a estos derechos o inmunidades, y ello *porque la razón principal de su institución no son las ventajas particulares de las personas, sino el bien común de la religión.*

Por eso la Iglesia siempre ha sido celosa de proteger el decoro del clero y el cumplimiento de su misión, por más que se

[108] *Partida* 1.ª, tít. 6, l. 50.
[109] *Def. fidei,* IV, 31, 2.

muestre flexible en la concreción de sus derechos en consonancia con las circunstancias históricas. En esta línea de flexibilidad se mueve el Concilio Vaticano II [110] cuando manifiesta que *no pone su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún, que renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición.*

V. DERECHO INTERNACIONAL

Para dar una visión completa —aunque panorámica— de la concepción suarista sobre la sociedad civil y la Iglesia, nos parece conveniente dibujar los puntos básicos de su doctrina acerca de la sociedad universal y derecho internacional entresacados de sus obras *De legibus* y *Defensio fidei.*

Sociedad universal

Al estudiar la constitución y fundamento de la sociedad universal, son pocos los internacionalistas que no aduzcan un texto de Suárez que es ya clásico en esta materia: *La razón de esta parte y de este derecho* (de la sociedad universal y del derecho de gentes) *es que el género humano, por muy dividido que esté en distintos pueblos y reinos, siempre tiene alguna unidad, no sólo específica sino también —por decirlo así— política y moral: a ella se refiere el precepto natural del mutuo amor, el cual alcanza a todos, aun los extraños y de cualquier pueblo. Por eso, aunque cada ciudad perfecta, estado o reino, sea en sí mismo una comunidad perfecta compuesta de sus miembros, sin embargo todas ellas son de alguna manera miembros de este universo que abarca todo el género humano* [111].

Muy opuestas opiniones se debaten en torno a la interpretación de este famoso pasaje de Suárez.

James Leslie Brierly [112] le atribuye el defecto implícito de la filosofía positivista del derecho, y al concepto de *communitas perfecta* un tono voluntarista, defectos que ya antes habían encontrado eco en el dominico P. Delos [113].

No son pocos en número y calidad los autores que tratan de defender al Doctor Eximio de esta inculpación. Así la acusa-

---

[110] *Gaudium et spes*, 76.
[111] *De legibus*, II, 19,9.
[112] *Suárez vision of world community*, en *Acta Salmanticensia*, II, p. 259-267. *The realisation today of Suárez world community*, en II, p. 269-279.
[113] *La sociètè internationalè et les principes du droit publique*, p. 272 ss.

ción de Brierly suscita la réplica de D. Camilo Barcia Trelles [114], en que intenta demostrar que Suárez sigue los principios de la escuela fundada por Vitoria. Y en el mismo sentido se expresa, entre otros, A. Messineo [115], J. Catry [116] y J. Blic [117].

Prescindiendo de interpretaciones más o menos fundadas, es lo cierto que, por encima de la multiplicidad de reinos, reconoce Suárez otra unidad política, moral y jurídica a la que pertenecen todas las sociedades perfectas, y a cuyo conocimiento nos lleva el precepto natural del amor y misericordia mutuos que se debe a todos los hombres aunque sean extraños. Fiel discípulo, en este punto, de Vitoria, da a la idea de la sociedad universal una base natural y humana, no religiosa.

Reduciendo, pues, a términos escolásticos el texto de Suárez que acabamos de trascribir, podemos apreciar en él enumeradas las cuatro causas de toda sociedad: la causa material, que es el género humano; la causa formal, que es la unión política y moral, y que él descubre por encima de las fronteras; la causa final, que es el cumplimiento del precepto del amor y misericordia mutuos; y la causa eficiente, que es el impulso y la necesidad natural en busca de una ayuda.

Derecho de gentes

De la existencia de la sociedad universal fluye el concepto de un derecho a ella acomodado. Podrá discutirse si el derecho exige o no pluralidad de personas, pero no admite discusión que dondequiera que se halle pluralidad de personas unidas en sociedad, hay un derecho: *ubi societas ibi ius*. Por eso la sociedad universal lleva consigo la existencia de un derecho a ella acomodado.

Esta consecuencia no se ocultó a la fina perspicacia del Doctor Eximio. Después de fijar las propiedades y caracteres de la sociedad formada por todas comunidades perfectas, introduce el Derecho de Gentes como derecho propio y peculiar de esa misma sociedad: *Por esta razón* (es decir, por la existencia de la sociedad universal) *necesitan* (las comunidades perfectas) *de algún derecho que las dirija y ordene por el camino recto en esta clase de comunicación y asociación* [118].

El derecho, pues, de gentes —según opinión de Suárez— no regula las relaciones de los ciudadanos de las distintas naciones entre sí sino las de las sociedades perfectas.

[114] *La escuela internacional española del siglo XVI*, p. 18-22.
[115] *Il volontarismo suareciano* en *Civiltà Cattolica*, n. 2.370 (1949), p. 630-644.
[116] *La doctrine du droit publique et droit international chez Suárez*, en *Revue Apologetique*, 53 (1931), p. 246-312.
[117] *Le volontarisme juridique chez Suárez*, en *Revue de Philosophie*, 30 (1930), p. 213-230.
[118] *De legibus*, II, 19, 9.

Es de notar que Suárez distingue un doble derecho de gentes: un *ius gentium propriissime dictum*, que es al que se refiere el texto anterior, y un *ius gentium proprium*, que *contiene ciertos preceptos o ritos y maneras de vida que, de suyo y directamente, no afectan a todos los hombres, ni tienen —como quien dice— por fin próximo la conveniente asociación y comunicación de todos los pueblos entre sí, sino que en cada uno de ellos los determina el régimen que conviene para su gobierno particular; y sin embargo, son de tal naturaleza que en el uso de tales ritos y leyes casi todos los pueblos coinciden entre sí y tienen semejanza, unas veces genérica y otras específica* [119].

Evidentemente, estas dos especies de derecho de gentes que distingue Suárez corresponden al moderno derecho internacional público y privado, si bien —como observa Heinrich Rommen [120]— no siempre se muestra consecuente en la distribución de las materias de estas dos especies de *Ius gentium.*

Prescindimos en los párrafos siguientes del *ius gentium proprium*, para tratar del *ius gentium propriissime dictum.*

El pensamiento de Suárez aparece diáfano al establecer las relaciones existentes entre el derecho de gentes, derecho natural y derecho civil. El derecho natural y el de gentes *coinciden —en primer lugar— en que ambos son de alguna manera comunes a todos los hombres... Coinciden —en segundo lugar— en que, así como la materia del derecho de gentes sólo tiene lugar entre los hombres, así también la materia del derecho natural es peculiar de los hombres en todo o en gran parte...* [121]. *Los preceptos del derecho de gentes se diferencian de los preceptos del derecho civil en que consisten, no en algún escrito, sino en la práctica no de uno o dos Estados o regiones, sino de todos o casi todos los pueblos* [122].

A la luz de estos textos queda definido el lugar —entre el derecho natural y el derecho civil— que Suárez ascribe al derecho de gentes: su análisis de las diversas ramas del derecho distinguiendo unas de otras, comparándolas, reduciendo a sistemas los problemas de derecho internacional, que Vitoria sólo había podido mencionar, hace de Suárez el creador de una aceptable filosofía del derecho. *El derecho de las naciones*, dice Brown Scott [123], *como rama de la jurispriducencia tuvo ya existencia.*

---

[119] *De legibus*, II, 19, 10.

[120] *La Teoría del Estado y de la Comunidad Internacional en Francisco Suárez*, p. 473, nota 42.

[121] *De legibus*, II, 19, 1.

[122] *De legibus*, II, 19, 6.

[123] *El origen español del derecho internacional moderno*, p. 246. Véase también todo este problema estudiado por ISIDORO RUIZ MORENO, *El derecho internacional y Francisco Suárez* en *Actas del IV Centenario*, II, p. 329-363.

Soberanías nacionales

A principios del Siglo XVII no se poseía claro y preciso el concepto de la soberanía y del Estado, habida cuenta también de la idea de la cristiandad no del todo olvidada por aquel tiempo.

Recaséns Siches[124] atribuye a Suárez la misma o parecida imprecisión, si bien reconoce que en él *aparece ya con algún relieve mayor el concepto formal de soberanía en cuanto recalca el carácter superior de la potestad legislativa.*

Si nos fijamos solamente en el texto de Suárez que aduce el Sr. Recaséns —*De legibus,* III, 2, 5—, podría parecer exacto su juicio. Pero no lo es tanto a la luz de otros textos de la *Defensio fidei,* que demuestran una idea clara de la soberanía y de la división de la humanidad en Estados independientes.

Partiendo de la definición de potestad soberana —*Un poder se llama soberano cuando no reconoce otro poder superior a él*—, después explica los diversos sentidos en que se puede entender tal potestad: *Puede excluir en absoluto toda sujeción a un superior humano tanto en materia espiritual como civil. Puede* también *excluir la sujeción sólo en materia temporal y civil*[125].

Fijados de esta manera los conceptos que actúan de principios, saca ya diversas consecuencias preciosas para nuestro intento.

Es la primera que *los reyes cristianos tienen poder civil soberano en su esfera, y que, dentro de esa esfera temporal o civil, a ningún otro reconocen como directamente superior del cual propiamente dependan en el ejercicio de su poder.*

De la soberanía temporal de los reyes se deduce en perfecta ilación que *en la Iglesia no hay un soberano temporal para toda la Iglesia o para todos sus reinos, sino tantos cuantos son los reinos o Estados soberanos*[126].

Tampoco reconoce al emperador ni al Papa autoridad soberana sobre los reyes[127].

Nuestra opinión está avalada por la autoridad de muchos autores. A. Messineo[128] dice de Suárez que *tiene el mérito de haber elaborado una teoría completa y analíticamente perfecta de la autoridad civil.* Y Renato Vuillermin[129] dice que *se puede justamente afirmar que su doctrina política forma un verdadero y propio cuerpo de derecho público, a diferencia de los otros*

[124] *La Filosofía del Derecho de Francisco Suárez,* p. 129.
[125] *Def. fidei,* III, 5, 1.
[126] *Def. fidei,* III, 5, 6.
[127] Cfr. *Def. fidei,* III, 7-9.
[128] *La Civiltà Cattolica,* Vol. 4, quad. 2219 (5 dic. 1942), p. 278.
[129] *Concetti politici della Def. fid. di Francesco Suárez,* Milano, 1931, pág. 226.

escolásticos medievales, para los que el problema del Estado era considerado como un apéndice del derecho privado, como una rama autónoma del Derecho.

Personalidad internacional de la Iglesia Católica

Cuestión es esta de la personalidad internacional de la Iglesia Católica muy debatida, sobre todo desde la desaparición de los Estados Pontificios en 1870.

Hasta este momento había obtenido solución práctica dicho problema por hallarse unidas en la persona del Romano Pontífice la soberanía espiritual como jefe de la Iglesia Católica y la soberanía temporal como jefe de los Estados Pontificios.

Al abordar ahora esta cuestión, hacemos caso omiso de todas estas discusiones: si consiste o no la personalidad internacional en el reconocimiento que le prestan las otras personas soberanas; ni si forman sus elementos constitutivos el poder político, población y territorio, o en qué sentido se deberían explicar estos términos. Lo único que nos proponemos examinar es si Suárez comprendía a la Iglesia Católica dentro del conjunto de sociedades perfectas que forman la sociedad universal y que se rigen por el derecho de gentes en sus relaciones mutuas.

Conozco un texto del Doctor Eximio que expresa claramente la personalidad internacional de la Iglesia Católica. Admite en principio la dificultad —aunque no imposibilidad— de cambio en el derecho de gentes introducido por uso y costumbre de los pueblos; sin embargo, añade: *Otra manera hay de que una comunidad pueda mandar que entre sus elementos y miembros no se observe tal derecho de gentes, y esta manera es posible y moral: así el derecho de gentes de la esclavitud de los cautivos de guerra justa, se ha cambiado en la Iglesia y ya no se observa entre los cristianos por una antigua costumbre que es como un derecho especial del pueblo fiel y es estrictamente obligatorio* [130].

Admite Suárez —en primer lugar— que la obligatoriedad del derecho de gentes proviene de las mismas sociedades soberanas; admite además que los sujetos de tal derecho son sus mismos autores, y que de ellos depende su posible aunque improbable cambio; y añade que hay otra forma de cambio, que es cuando lo exigen los miembros de una comunidad, como lo hizo la Iglesia Católica en el caso de servidumbre por guerra justa. Esto es sencillamente reconocerle su personalidad internacional, ya que sólo las personas internacionales cuentan con tal poder.

[130] *De legibus*, II, 20, 8.

Y para terminar, creemos conveniente observar que esta doctrina de Suárez es compartida hoy por muchos tratadistas de todas las ideologías, v.g. por J. Pasquazi [131] y por Hans Kelsen [132], quien afirma categóricamente: *Ante todo el Papa o, más exactamente, la Iglesia Católica debe ser considerada como sujeto de derecho internacional.*

VI. LOS CONCORDATOS

En el planteamiento general de las relaciones Iglesia-Estado los autores han concretado el punto de los concordatos.

También aquí contamos con interesante aportación del Doctor Eximio. No escribe un tratado sobre los concordatos, cosa imposible en su tiempo, pero sí da una doctrina abundante para su elaboración, principalmente en el tratado *De legibus* y en la *Defensio fidei.*

Sujeto de los concordatos

Ni Suárez ni sus contemporáneos planteaban todas las cuestiones que hoy se discuten acerca del sujeto de los concordatos. Sólo plantea y resuelve si pueden ser estipulados por los prelados o ha de reservarse su estipulación al Romano Pontífice.

Defiende lo segundo, y aduce como razón que *el consentimiento de los obispos no es suficiente para dispensar o conceder un privilegio por el que se merme la exención de los clérigos, porque no puede un inferior dispensar ni conceder privilegio alguno en el derecho del superior.*

Dando un paso más en este punto, se podría preguntar si —según la mente de Suárez— se estipulan los concordatos con la autoridad de la sociedad perfecta o con la misma sociedad.

Este problema, que se discutió ampliamente con ocasión de los muchos cambios políticos que tuvieron lugar en los últimos tiempos, no fue expresamente estudiado por Suárez. No obstante, los principios políticos en que asienta sus concepciones dan la clave para la adecuada solución.

El bien común esencial a la sociedad civil no se halla vinculado a una determinada forma de gobierno. El bien común —igual que las lacras sociales— trascienden todos los regímenes para enraizarse en las entrañas mismas de la sociedad. Por ello los concordatos, que persiguen el bien común de la sociedad civil y de la Iglesia, no pueden quedar a merced de ningún

[131] *Ius internationale publicum.* Vol. I, *De iure pacis,* Romae, 1935, p. 184.
[132] *Théorie Générale du Droit Internationale Public. Recueil des Cours de l'Académie de droit international de La Haye,* T. 42, p. 170.
[133] *Def. fidei,* IV, 34, 20.

cambio de régimen o de dinastía, sino que deben ser guiados por su propio fin: esto manifiesta bien a las claras que se celebraron con la sociedad [134].

En cuanto a los obispos, no pueden hacer estipulación alguna contraria al derecho común; pero sí podrán establecer convenios en asuntos de su peculiar competencia [135].

Naturaleza jurídica de los concordatos

Llegamos al punto nodal de la cuestión: se trata de la obligación que imponen los concordatos a las partes que concluyeron el pacto, no a la obligación que imponen a los súbditos de ambas partes de cumplirlos mientras están en vigor.

Cuestión es esta en la que reina gran confusión, puesto que apenas hay autor que la haya tratado y no se haya atrevido a decir algo nuevo sobre ella.

Las principales teorías formuladas son la teoría legal [136], la teoría de los privilegios [137], la teoría contractual [138], y la teoría ecléctica [139].

Por su parte Suárez, sin tratar expresamente esta cuestión, asentó los principios por los que había de regirse la investigación más moderna [140] para llegar a la conclusión de que los concordatos son verdaderos contratos internacionales: que la Iglesia —según hemos dicho en el apartado anterior— goza de personalidad jurídica internacional, y que los concordatos tienen el carácter de convenios públicos. Estos dos extremos son los que elevan los concordatos a la categoría de tratados internacionales.

Obligación que engendran los concordatos

El efecto principal de un tratado es la obligación de observarlo y el derecho de cada uno de las partes a exigir de la otra su fiel cumplimiento.

Siendo correlativos los términos *obligaciones* y *derechos,* basta tratar de uno de ellos para que implícitamente quede hecha la exposición del otro. Por eso aquí sólo nos ocuparemos de la obligación que imponen los concordatos.

Lo primero que se deduce de la doctrina de Suárez es que

---

[134] Cfr. *Def. fidei,* III, 2, 4 y 7.
[135] Cfr. *Def. fidei,* IV, 34, 25.
[136] Cfr. Von Liszt, *Derecho internacional público,* p. 90.
[137] Cfr Tarquini, *Iuris ecclesiastici publici institutiones,* n. 73.
[138] Cfr. Cavagni, *Institutiones iuris publici ecclesiastici,* Tom. I, n. 641.
[139] Cfr. Wernz-Vidal,. *Ius canonicum,* Tom. I, n. 224.
[140] Wagnon, *Concordats et droit international,* Gembloux, 1935, p. 6-9. Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici,* Tom. I, n. 73. Pérez Mier, *Iglesia y Estado Nuevo. Los concordatos ante el moderno derecho público,* Madrid, 1940, p. 54-57.

los concordatos obligan en rigor de justicia, porque *los pactos y convenios hay que cumplirlos (pacta et conventa iusta servanda sunt)* [141].

Dando un paso más, acepta que el concordato impone igual obligación por ambas partes. Y como razón de ello aduce que *tanto el pacto como cualquier convenio voluntario o involuntario tiene un alcance mayor que un intercambio entre hombres e incluso que un pacto entre criaturas; ahora bien, un convenio y pacto mutuo es base suficiente de la equidad de la justicia conmutativa; luego no se los ha de reducir a meros intercambios humanos* [142]

La teoría del Doctor Eximio eleva el concepto de la justicia conmutativa por encima de las diferencias de su objeto, haciéndola abarcar no solamente una relación al derecho de propiedad, sino también a los derechos públicos, entre los que se encuentra el ejercicio de la jurisdicción.

Cese de los concordatos

Como todas las cosas humanas, los concordatos poseen una génesis con su correspondiente ocaso. Por ostentar las mismas características esenciales de los tratados internacionales, han de cesar necesariamente del mismo modo, a saber: por el común consentimiento de las partes; por el cumplimiento de las obligaciones pactadas; por el trascurso del tiempo prefinido, o realización de la condición impuesta; por la renuncia de la parte favorecida; por la desaparición fortuita y total de la cosa objeto del pacto; y por el cambio sustancial de las circunstancias, de tal manera que una de las partes no pueda observar el concordato.

Todas estas formas de cese de los concordatos son de fácil comprensión y aplicación. Por eso nos limitaremos al estudio sumario de la cláusula *rebus sic stantibus.*

Esta cláusula, muy discutida en los tiempos modernos, procede de la doctrina y, sobre todo, de la práctica forense de la Edad Media, que la juzgaba sobreentendida en los contratos a largo plazo.

Hay dos textos paralelos de Suárez con la exposición de dicha cláusula: uno en *De legibus,* VIII, 37, 3, y otro en la *Defensio fidei,* IV, 34, 24. El primero se refiere a un privilegio jurisdiccional concedido por el rey, y el segundo a la obligación que afecta al Papa en virtud de un concordato.

En el primero dice que el privilegio jurisdiccional se *ha de entender para el caso de que las cosas no cambien tanto que*

---

[141] *Def. fidei,* III, 3, 3.

[142] *Opusculum Sextum. Disputatio de iustitia,* 11, en Vives pág. 530, n. 8.

el privilegio ceda en perjuicio notable del rey o de su reino hasta resultar injusto.

En el segundo dice que *aunque* el Papa *no pueda sin causa apartarse del concordato, sin embargo, si después, cambiadas las cosas o mejor consideradas, entendiere que el concordato es nocivo o no conveniente a la Iglesia, puede —revocándolo— separarse de él, compensando a la otra parte el daño si es que sufrió alguno por razón del pacto precedente.*

Constituye la citada cláusula una cuestión de interpretación de voluntad derivada de la misma naturaleza del tratado, no de las circunstancias en que se hizo.

Su aplicación pudiera parecer contraria a la misma obligación del tratado, pero en ella se incluye que con anterioridad se intente la revisión y su acomodación a las nuevas circunstancias o su rescisión voluntaria de mutuo acuerdo: no puede ser el resultado de la voluntad o del capricho de una sola de las partes [143].

El motivo de la rescisión o cese en ambos casos es el mismo, es decir, el perjuicio notable para el bien común de la sociedad perfecta que la autoridad representa.

Ciertos canonistas sólo conceden la aplicación de la cláusula *rebus sic stantibus* a la Iglesia y no a los Estados cuando se trata de concordatos. Por el paralelismo que hemos observado, Suárez coloca a las dos sociedades en plano de igualdad y, por consiguiente, a las dos les reconoce los mismos derechos. No faltan tampoco autores católicos en la actualidad que defienden la misma tesis que el Doctor Eximio [144].

Como complemento a esta doctrina concordataria de Suárez, parece de no poco interés aludir a otra forma de solución de los problemas señalada por él: la creación de una comisión mixta. *Ultimamente,* dice, *sólo resta concluir que para esto es necesario convenir el Papa y el rey en que se haga una junta, o en Roma, o en Madrid, o en Lisboa, o en todas tres partes, o en las dos cortes principales, de letrados teólogos y juristas, los más doctos y desinteresados, y de menos respectos que se hallaren, nombrando parte su Santidad y parte su Majestad, y que allí te trate todo lo que está tocado y lo que a otros se ofrecerá; y se tome la última resolución, la cual siempre será subordinada a su Santidad para confirmarla como convenga* [145].

FRANCISCO ALVAREZ

[143] Cfr. PASQUAZI, *Ius internationale publicum,* Vol. I, n. 353.

[144] WILLIBALD M. PLÖCHL, *Reflections on the nature and status of concordats,* en *The Jurist,* t. 7 (1947), cit. por Pérez Mier en R. D. C. vol. 3 (1948), p. 229-230.

[145] *Memorial del P. D. Francisco Suares para el Illmo. Collector,* publicado en *Conselhos e Pareceres,* Coimbra, 1948. Tomo I, pág. 81.

DEFENSIO
FIDEI CATHOLICÆ, ET APOSTOLICAE

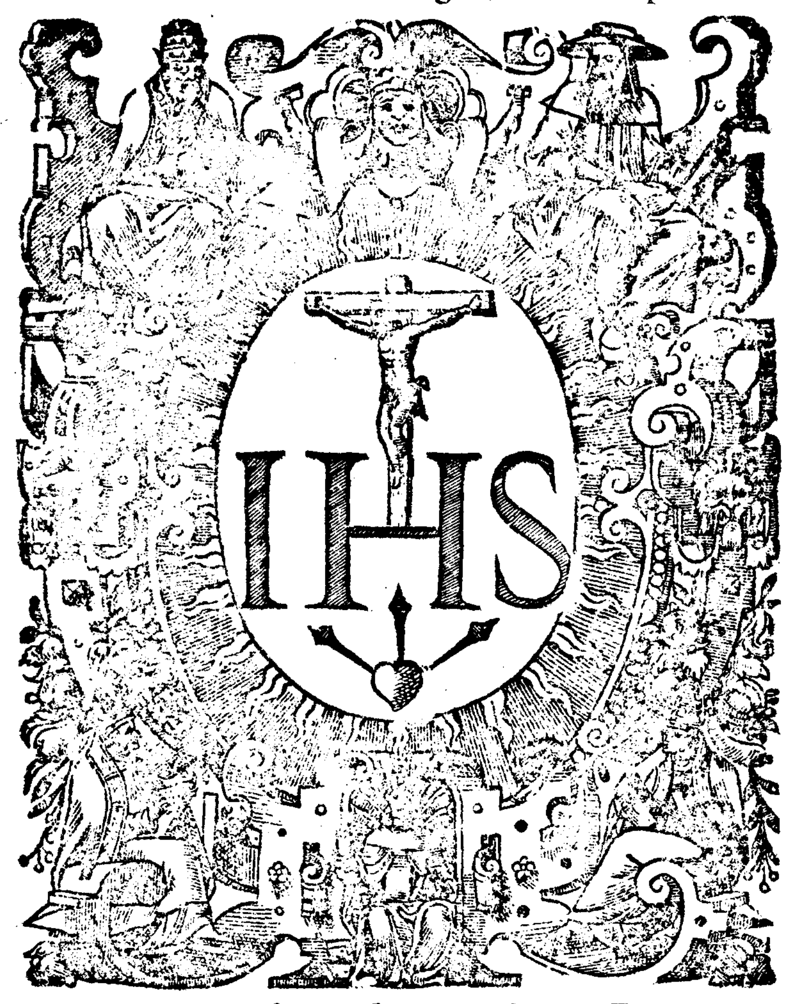
Aduersus Anglicanæ sectæ errores,

CVM RESPONSIONE

AD APOLOGIAM PRO IVRAMENTO FIDELITATIS, & Præfationem monitoriam Serenissimi IACOBI Angliæ Regis.

Authore P. D. FRANCISCO SVARIO Granatensi è Societate IESV Sacræ Theologiæ in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore.

AD SERENISSIMOS TOTIVS CHRISTIANI Orbis Catholicos Reges, ac Principes.



CONIMBRICÆ.

CVM PRIVILEGIIS REGIS CATHOLICI.

Apud Didacum Gomez de Loureyro Academiæ Typographum.

Anno DOMINI 1613.

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS
SECCIÓN DE TEÓLOGOS JURISTAS
III

DEFENSA DE LA FE CATOLICA Y APOSTOLICA CONTRA LOS ERRORES DEL ANGLICANISMO

POR

FRANCISCO SUAREZ, S. I.

Reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra 1613

Versión Española
por
JOSÉ RAMÓN EGUILLOR MUNIOZGUREN, S. I.

Con una Introducción General
por el
Ilmo. Sr. Dr. Don FRANCISCO ALVAREZ ALVAREZ, PBRO.

Volumen I

Libro I: Diferencia entre el anglicanismo y la fe católica
Libro II: Errores peculiares del rey de Inglaterra

MADRID
1970

A los serenísimos Reyes y Príncipes, hijos y defensores de la Iglesia Romana y Católica

Francisco Suárez, de la Compañía de Jesús, felicidad temporal y eterna

El Serenísimo rey de la gran Bretaña, Jacobo, en un libro reciente, como con un clarinazo llamó amistosamente a los reyes y príncipes católicos y sumarse a su religión. De esta manera, comunicándoles su plan, incitaba a ofender a la Iglesia Romana —la cual Cristo, Rey de Reyes y Señor de los que dominan, adquirió con su sangre— a quienes Este armó con el poder soberano para su defensa.

Pero el conato del rey serenísimo con su pluma ha sido inútil: las puertas del infierno no prevalecerán contra ella, y la fría tormenta del Norte no logrará mover de su sitio a los que Cristo, la piedra angular, colocó sobre la roca de Roma y une con el fuerte vínculo del verdadero amor.

¡Ojalá que, siguiendo las huellas de los invictos reyes sus antecesores, contribuyese más bien —a una con vosotros— a aumentar el honor de la Iglesia Católica! : no quedaría inferior en la búsqueda de la verdadera piedad a aquellos a quienes es igual en el poder y en el mando, y contaría entre los reyes que el poder de Dios señaló para bienhechores suyos y no entre los que una locura impía encendió contra el Señor y contra su Cristo.

Pues bien, dado que al publicar su libro —programa de su religión— hace guerra a la Iglesia Católica no con la majestad real que le abrillanta ni con el estrépito y poder de las armas —al cual un sacerdote de Cristo y un religioso es incapaz de ofrecer resistencia— sino sólo con la agudeza

del ingenio humano y de la pluma, he creído propio de mi cargo y de mi Instituto salir al campo no a atacar el nombre y el brillo de un rey tan grande —cosa que ni puedo ni quiero—, sino a procurar que las nieblas emanadas de las fétidas charcas de los Novadores, con las cuales trata de oscurecer la verdad católica, se disipen deshechas con los rayos de la verdadera sabiduría.

Y para conseguirlo, he pedido instantemente a Dios, padre de las lumbres, la luz y el conocimiento de la verdad sincera a la que —recibida de Cristo N. Señor por medio de los Apóstoles e interpretada por los Santos Padres en sus vigilias— debe atenerse quien desea seguir el camino derecho en su vida y en su fe. ¡Favorezca a este propósito Dios, en cuya mano están los corazones de los reyes!

Y vosotros, reyes y príncipes católicos del mundo, los cuales, con afecto fraterno, deseáis que el serenísimo rey Jacobo sea cuales vosotros sois, esta mi obrita recibidla bajo vuestro patrocinio para defenderla con vuestra autoridad. Lema vuestro es que *hacéis vuestro cuanto vosotros protegéis:* sea, pues, vuestra esta obra, de suerte que, defendida por la regia autoridad de vuestro patrocinio y ennoblecida con vuestro brillo, salga al público con seguridad, brille ante el mundo, y no se la juzgue indigna de los regios ojos. Si no es bajo vuestro nombre, no hay otra manera de que este nuestro libro, con que defendemos la causa de Dios, pueda oponerse al libro del rey serenísimo.

Este es el único pensamiento que me ha movido a ofrecer este nuestro trabajo —con sentimientos de servicial sumisión— a vosotros que, herederos del mando y de la piedad de vuestros mayores, habéis tomado religiosamente a vuestro cargo la tutela de la Iglesia Católica y la ejercéis constantemente.

A otros nuestro trabajo puede servirles de antídoto; vosotros no necesitáis de antídoto —que consiste en una gran piedad para con Dios— contra la insensatez de los novadores: su veneno, manado de los arroyos infernales, no puede dañaros a vosotros que, con la fuerza de Dios, os mantenéis sujetos y unidos —con la unidad de la fe verdadera y católica— a N. S. Jesucristo y a su Vicario en la tierra, el Sumo Pontífice Romano, como miembros hermosísimos de un cuerpo a su cabeza. ¡Qué vuestra soberanía, apoyada en El, crezca para mayor gloria de vuestro mando y prospere para vuestra felicidad eterna.

Coimbra, 13 de Junio de 1613.

PRIVILEGIVM REGIS.

POR Quanto por parte de vos Francisco Suarez Religioso de la Compañia de IESVS nos fue fecha relacion que en el nuestro reyno de Portugal con licencia auiades impresso vn Libro intitulado *Defensio fidei Catholicæ, & Apostolicæ, &c.* el qual sera muy vtil, y prouechoso a la republica Christiana, y para que lo que asi estaua impresso se pudiesse traer a estos nuestros reynos de Castilla, y vender en ellos, nos fue pedido, y supplicado os mandasemos dar licencia para que pudiesedes meter en estos nuestros reynos el dicho libro; y venderle en ellos, y priuilegio por veinte años, o como la nuestra merced fuese, lo qual visto por los del nuestro Consejo, y como por su mandado se hicieron las diligencias, que la pregmatica por nos vltimamente fecha sobre la impresion de los libros dispone, fue acordado, que deuiamos mandar dar esta nuestra cedula para vos en la dicha razon, y nos tubimos lo por bien. Por la qual damos licencia, y facultad, para que el dicho libro, que de suso se haze mencion, se pueda meter en estos nuestros Reynos, aunque se aya impresso en el de Portugal, y asi metido por tiempo de diez años primeros seguientes, que corran, y se cuenten del dia de la fecha desta nuestra cedula, vos, o la persona, que vuestro poder vbiere, y no otro alguno le pueda imprimir, y vender por el original, que en el nuestro Consejo se vio, que va rubricado, y firmado al fin del de Hieronymo Nuñez de Leon nuestro Secretario de Camara de los que en el residen, con que antes que se venda, lo traygais ante ellos juntamente con el dicho original, para que se vea si la dicha impresion esta conforme a el, o traygais fè en publica forma, en como por Corrector por nos nombrado se vio, y corrigio la dicha impresion por su original, y en el se ponga la censura del, y esta nuestro cedula, y mandamos al Impressor que asi imprimere el dicho libro no imprima el principio del primer pliego, ni entregue mas de vn solo libro cō el original al Autor, o persona a cuya costa lo imprimiere, ni otra alguna para efeto de la dicha correciō, y tassa, hasta que primero el dicho libro estè corregido, y tassado por los del nuestro Consejo, y estando asi, y no de otra manera se pueda imprimir el dicho libro, principio, y primero pliego en el qual seguidamente se pō ga esta nuestra cedula, y priuilegio, y la aprouacion, tassa, y erratas, sopena de caer, y encurrir en las penas cōtenidas en la pragmatica, y leyes de nuestros Reynos, que sobre ello disponen. Y mandamos que durante el dicho tiempo persona alguna sin vuestra licencia no lo pueda imprimir, ni vender so pena que el que lo imprimiere aya perdido, y pierda todos y quales quier libros, moldes, y aparejos que el tuuiere, y mas incurra en pena de cincuenta mil marauedis, la qual dicha pena sea la tercia parte para la nuestra Camara, y la otra tercia parte para el Iuez que lo sentenciare, y la outra tercia parte para el denunciador: y mandamos a los del nuestro Consejo Presidente, y Oydores de las nuestras audiencias, Alcaldes, Alguaziles de la nuestra Casa y Corte, y Chancellarias, y a todos los Corregidores, Assistente, Gouernadores, Alcaldes, maiores, y ordinarios, y otros juezes, y justicias qualesquier de todas las Ciudades, Villas, y Lugares de los nuestros Reynos, y Señorios, que vos guarden, y cūplan esta nuestra cedula, y merced que vos hazemos: y cōtra su tenor, y forma no vayan, ni passen en manera alguna. Fecha en S. Lourenço a nueue dias del mes de Iunio de 1613. YO EL REY.

¶ *Por mandado del Rey nuestro señor.* Iorge de Tobar.

¶ TASSA.

YO Geronimo Nuñez de Leon Secretario de Camara del Rey nuestro señor de los que en su Consejo residen doy fè que hauiendose por los señores del dado licencia para que se puedan meter en estos Reynos los libros compuestos por el Padre Francisco Suarez Religioso de la Compañia de IESVS, intitulados Defensio fidei, &c. *y para poder los vender liuremente, y priuilegio por diez años. Tasaron cada pliego del dicho Libro a marauedis, y a este precio mandaron se vendiese, y no a mas, y que esta Tassa se ponga al principio de cada libro, y para que dello conste de mandamiento de los dichos señores del Consejo, y depedimiento de la parte del dicho Francisco Suarez doy esta fè. En Madrid a veinte y quatro dias del mes de Iunio de mil y seiscentos y treze años.*

Geronimo Nuñez de Leon.

DEFENSA DE LA FE CATOLICA

CONTRA LOS ERRORES DE LA SECTA ANGLICANA

CON UNA RESPUESTA A LA APOLOGIA DEL JURAMENTO DE FIDELIDAD Y A LA CARTA A LOS PRINCIPES CRISTIANOS DEL SERENISIMO REY DE INGLATERRA JACOBO

PROEMIO

1. INTENCIÓN DEL AUTOR.—*Preferiría yo,* como en un caso no muy distinto comenzaba San Ambrosio, *tomar el cargo de exhortar a la fe, que no la carga de discutir sobre la fe.* Pero como el derecho mismo natural pide y todas las leyes tanto divinas como humanas exigen que un hijo a su madre, un sacerdote a la Iglesia, un teólogo a la religión, un hombre religioso a las cosas santas, por último un miembro —por vil que sea— a su cabeza los defienda en cuanto pueda de toda ofensa, por eso me he sentido forzado a no rechazar este nuevo género literario.

En efecto, el serenísimo rey de la gran Bretaña Jacobo, en su Apología y en su prólogo dirigido a todos los príncipes del mundo cristiano, trata de coaccionarles cuando a su secta la llama católica y continuadora de la primitiva fe y en cambio a nuestra religión la tacha de desertora; él se arroga el título de defensor de la fe católica y en cambio al Papa, sumo y bajo Cristo suprema cabeza de todos los fieles, lo infama llamándolo tirano y apóstata anticristiano; a otros muchos misterios y sacramentos de nuestra fe ataca, y con su ataque ha conmovido los corazones piadosos.

En cuanto a mí, en la línea de otros doctísimos varones y aunque muy inferior a ellos en la ciencia y en la pluma, me ha movido a acometer esta obra y me ha forzado a ba-

jar —contra mi costumbre— a la palestra. Y la majestad real no me ha intimidado, antes el ver atacada por ella la verdad, más bien me ha espoleado, no fuera que el esplendor del nombre ofuscara a los débiles. Cuánto más que en este caso parece haberse despojado del esplendor real, ya que la autoridad soberana sobre las cosas eclesiásticas que ha usurpado, trata de defenderla haciendo más bien de doctor que de rey.

Recuerdo haber leído en San Ambrosio que *ni es propio de un emperador negar la libertad de palabra, ni de un sacerdote no decir lo que siente. Que nada es tan amable en los reyes como el que deseen franqueza incluso en sus súbditos, ni tan peligroso en el sacerdote ante Dios y bochornoso ante los hombres como no manifestar libremente lo que siente, dado que está escrito: «Hablaba de tus testimonios ante los reyes, y no quedaba confundido»*.

Así que, movido por estas palabras divinas y sagradas, aunque desconfiando de mi talento pero fiado en mi causa y apoyado en la verdad, no temo hablar con franqueza en su favor.

Sin embargo, procuraré decir sólo aquello que no pueda ofender al excelso ánimo del rey si no es que la luz misma, mostrando la verdad, ofende a ojos enfermos, ya que me he propuesto aclarar y defender la verdad católica y no luchar con la real Majestad sino más bien —según deseo— servirla demostrando la fe verdadera y católica.

2. Resumen de las aserciones del rey Jacobo.—Así pues, con el divino favor, la verdad de la fe —enseñada por N. S. Jesucristo, trasmitida por los Apóstoles, conservada entera y pura por los Santos Padres— voy a demostrarla en torno a algunos puntos principales que ha tocado el serenísimo rey Jacobo. Mas para abrir mejor el camino para lo siguiente y para que todo se entienda con mayor facilidad, presentaré primero el fin y el propósito del rey y después el orden que voy a seguir en mi respuesta.

Porque, considerando con atención y diligencia el escrito del rey, fácilmente he caído en la cuenta de que de lo que principalmente trata el autor es de defender con todas sus fuerzas el juramento de fidelidad que recientemente ha determinado que le presten sus súbditos. Por eso se ha esforzado por impugnar tanto los rescriptos pontificios como la carta del Cardenal Belarmino al Arcipreste.

Después, recibida la respuesta acerca de esto, el rey, sintiéndose atacado, añadió a su Apología el Prólogo a todos los príncipes del mundo cristiano: en él trata de exasperarlo scontra el Sumo Pontífice como contra el enemigo común y usurpador del derecho y poder real, y de moverlos a separarse en bloque de la Iglesia Romana, y esto lo

hace ya atrayéndolos con la esperanza de una mayor libertad y de un más excelente poder, ya infundiéndoles el temor de que, al dejar —según dice— con una excesiva e indulgente blandura que la dignidad pontificia crezca inmensamente, el esplendor real, o quede completamente destruido, o al menos oscurecido más de lo justo. Y para que no se crea que esta guerra se la declara al Vicario de Cristo, ha llegado a tratar de persuadir que el Papa es no defensor de Cristo sino el mismo Anticristo.

Finalmente, por temor de que los verdaderos hijos de la Iglesia, admirados de tan gran novedad, la detesten, a sí mismo se llama y profesa defensor de la fe católica, de modo que la secta que defiende aparezca no como una herejía sino sólo como una desavenencia con el Romano Pontífice.

Añade, por último, una extensa profesión de su fe con la que trata de persuadir que se mantiene en la primitiva y antigua fe, y que únicamente —son sus palabras— rechaza los nuevos y recientes artículos de la fe inventados por la Iglesia Romana.

3. Orden de la refutación.—Pues bien, para proceder con el debido orden en la exposición de la doctrina —orden que sirva tanto para la claridad como también para la utilidad que buscamos en esta obra—, dividiremos ésta en seis libros, los cuales corresponderán a los dichos puntos, aunque en un orden distinto.

En primer lugar demostraré que a ese cisma —cosa que ni el rey mismo niega en su libro— de ninguna manera se le puede dejar de reconocer como una herejía y como una infidelidad totalmente opuesta a la fe verdaderamente católica, y que, en consecuencia, el título de defensor de la fe católica que el serenísimo rey ha usurpado, no sólo lo ha tomado sin base alguna sino que además es manifiestamente contrario a lo que profesa.

Comenzamos por este título no sólo porque, puesto al principio de la obra del rey, desde el primer momento llama la atención, sino también porque nos dará ocasión para establecer algunos principios de los cuales pueda deducirse fácilmente que la secta anglicana no tiene por base la verdadera fe de Cristo: en esto emplearemos todo este primer libro.

En el segundo probaremos que todos los artículos de la fe romana que el rey ataca, son antiguos y católicos, y que los contrarios no pueden defenderse sin incurrir en abierta herejía.

Seguirá el tercer libro, en el que —según nuestras fuerzas— defenderemos el derecho y primado del Sumo Pontífice. No que juzgue que se haya de explicar todo lo que podría decirse de su sobresaliente dignidad y poder —pues en ese plan la obra resultaría infinita—, sino sólo para de-

mostrar que el Romano Pontífice no usurpó el poder de los reyes temporales sino que —como dice San Jerónimo— *únicamente reclamó la dignidad de sumo sacerdote, de la cual depende la seguridad de la Iglesia,* y mantuvo su derecho, contra el cual las puertas del infierno ni han prevalecido ni prevalecerán jamás.

Y como en repetidos pasajes del Prólogo el rey se queja ante todo de la exención de los clérigos respecto del poder temporal y de la jurisdicción de los seglares, y deplora que —según dice— a los reyes temporales se les ha quitado una tercera parte de sus súbditos, añadiremos el libro cuarto para demostrar el derecho a la inmunidad por parte de las personas eclesiásticas.

A continuación, en el libro quinto, trataremos de probar no sólo que todos los indicios que se aducen sobre el Anticristo son ligerísimos, sino también que el Anticristo maquinará ante todo la destrucción de la Sede Apostólica, y que así ese nombre les cuadra más bien a los que tan afanosamente asumen el oficio de Anticristos. Ya San Jerónimo dijo: *Quien no recoge contigo, desparrama, es decir, Quien no es de Cristo, es del Anticristo,* y —según dijo San Bernardo hablando del Papa Inocencio— *Quienes son de Dios, gustosos se juntan con él; en cambio, quien le es contrario, o es del Anticristo o es el mismo Anticristo.*

Por último, en el libro sexto, sobre el juramento de fidelidad demostraremos brevemente lo que en el rey que lo exige hay de injusticia y de ofensa contra la Sede Apostólica, y más en particular explicaremos lo que lleva consigo de perjurio e infidelidad por parte de los súbditos que lo prestan.

4. Método a seguir.—Por último, en cuanto al modo de proceder y de exponer, me atendré al estilo y método escolástico, como familiar para mí y casi connatural por la costumbre, por más que a los que disienten de nosotros en la fe les suela resultar menos grato, tal vez por ser aptísimo para sacar de las tinieblas la verdad y eficacísimo para la impugnación de los errores.

Por eso, aunque principalmente hayamos de emplear textos de las Sagradas Escrituras, de los Concilios y de los Padres, con todo, examinaremos el peso de las razones y —en cuanto podamos —apuraremos su fuerza probativa, y esas razones las sacaremos no sólo de los dichos argumentos de la fe sino de la luz misma natural según sea oportuno. No porque los misterios de nuestra sacrosanta religión necesiten de ellas para defenderse, sino porque pueden demostrar claramente cuánto se apartan de toda prudencia y de la razón misma quienes no temen disentir de la Iglesia Católica Romana en lo tocante a la salvación y separarse de ella.

INDICE
DEL LIBRO PRIMERO

DIFERENCIA ENTRE LA SECTA ANGLICANA Y LA FE CATOLICA

LIBRO PRIMERO

DIFERENCIA ENTRE LA SECTA ANGLICANA Y LA DOCTRINA CATOLICA

Fin del autor.—Dos métodos para demostrar el error de la secta anglicana.—Me he propuesto demostrar que el título de Defensor de la Fe Católica que se arroga el serenísimo rey Jacobo, es contrario a su propio proceder.

He creído necesario hacerlo, lo primero, por los católicos que viven bajo su jurisdicción, para que no se dejen engañar por ese especioso título, y lo segundo, por los otros que tienen su misma opinión, para advertirles de la herejía en que manifiestamente se hallan y —si es posible— convencerles de ello.

Este es el fin de este nuestro trabajo: si, con la ayuda de Dios, lo conseguimos, se hará evidente que esé título es vano y no responde a la realidad, y que el cabeza y protector de este cisma es enemigo y no defensor de la fe católica.

Dos métodos hay con que poder demostrar el error de esa secta: el primero, demostrando en general que en ella no se halla la base de la verdadera fe ni la norma cierta e infalible para creer; y el segundo, mostrando que cada uno de sus errores —que el rey mismo profesa— se refutan con argumentos clarísimos y con textos ciertísimos.

Pues bien, en este libro comenzaremos con el primer método, y ya en él, no podemos comenzar mejor que presentando inmediatamente a la vista de los ingleses la feliz situación de la fe verdadera y católica de que disfrutaban antes de surgir el cisma. Por eso me ha parecido que merecía la pena, en el primer capítulo de este libro, adelantar algunos datos sobre el progreso de Inglaterra en la religión cristiana desde los tiempos en que recibió su luz hasta el presente.

En efecto, así como, en lo moral, el conocimiento del hecho —como dicen los juristas— suele ser muy necesario para juzgar sobre el derecho, así en nuestro caso creemos que es necesario el conocimiento de la fe más antigua tanto para comprender la causa y origen del error como para ver su incompatibilidad y oposición respecto de la fe católica, ya que —según San Cipriano— tratándose de inteligencias religiosas y sencillas este es el camino abreviado para hacerlas dejar el error y para hallar y enseñarlas la verdad.

Porque si volvemos a la fuente y origen de la tradición divina, cesa el error humano, y vista la razón de los sacramentos celestes, cuanto se ocultaba bajo la oscuridad y nube de las tinieblas, sale a la luz de la verdad. Si el canal conductor del agua, que antes manaba en abundancia, de pronto falta ¿no se va a la fuente para conocer allí la razón de la falta, si por haberse secado el manantial o por haber desaparecido el arroyo en medio de su camino?

San Agustín, después de tributar grandes alabanzas a este plan de San Cipriano, concluye diciendo *que es excelente y que sin dudar se lo debe poner en práctica.* Por consiguiente, comencemos siguiendo las huellas de tan grandes Padres.

CAPITULO PRIMERO

Progreso de la fe católica y situación de los ingleses desde su primera conversión hasta el presente

1. La fe católica comenzó en Inglaterra desde el principio del Evangelio.—El famoso Gildas, apellidado «el sabio», en la Destrucción de Inglaterra —y le siguen Polidoro Virgilio, Beda y otros— asegura que Bretaña recibió la religión cristiana desde el comienzo mismo del Evangelio.

Polidoro describe la cosa así: *Cuando José, el que —según el evangelista Mateo— oriundo de la ciudad de Arimatea, había sepultado el cuerpo de Cristo, sea por casualidad sea de intento, por voluntad de Dios llegó a Bretaña con no pequeño acompañamiento; predicando el Evangelio allí tanto él como sus compañeros y enseñando diligentemente la doctrina de Cristo, muchos por este medio pasaron a la verdadera religión y se bautizaron con el agua salvadora.*

2. Historia de aquel pueblo.—Progreso en tiempo del Papa Eleuterio.—Esa misma isla la consolidó, o de nuevo por primera vez la volvió a la fe Eleuterio —el duodécimo Papa a partir de San Pedro— según Beda: *Lucio, rey de Bretaña, le envió una carta pidiéndole que por mandato suyo fuera hecho cristiano, y pronto consiguió el efecto de su piadosa petición; y la fe, una vez recibida, la conservaron pura e íntegra hasta los tiempos del emperador Diocleciano.* Porque después —según Gildas y siguiéndole a él Polidoro— *por la fiereza de la persecución, la religión se enfrió hasta el punto de casi extinguirse.*

3. Restablecimiento en tiempo de Gregorio I.—Por fin, con la gracia divina, en el año 590 de Cristo, undécimo del emperador Mauricio, el Papa Gregorio I envió a Bretaña a Agustín y Melito; con su predicación el rey de Quent Edelberto se convirtió y se bautizó, y de este modo aquella isla, que servía a los ídolos, volvió a Cristo.

La causa de su última conversión, que tuvo su origen en la sede romana, y el modo, orden y progreso con que se realizó, lo cuentan más extensamente el mismo San Gregorio, San Beda, el diácono Juan, Baronio y otros, por más que hay entre ellos alguna diferencia en las fechas, diferencia que no interesa para lo que ahora tratamos.

4. Su duración hasta los tiempos de Enrique VIII.—Desde entonces hasta el año del Señor de 1534, vigésimoquinto de Enrique VIII aproximadamente, durante unos mil años, como consta por los anales de Inglaterra, no hubo entre ellos otra religión que la que hasta el día de hoy llaman comúnmente *antigua, católica* y *romana.*

Añádase que el mismo Enrique VIII hasta ahora fue tan devoto de la Sede Apostólica que en defensa de ella y de la fe romana compuso un libro muy en su punto contra Lutero, que entonces se insolentaba contra la sede de Pedro, y el cual —según se dice en la constitución misma que el Papa dirigió al mismo rey Enrique— envió a León X, a la sazón Vicario de Cristo en la tierra, para que lo examinara y lo aprobara con la autoridad apostólica.

En él, al afirmar los siete Sacramentos en el artículo 2.°, se esfuerza por defender la autoridad de la Sede Romana de la siguiente manera: *Lutero no puede negar que toda la Iglesia de los fieles reconoce y venera como madre y primada a la sacrosanta Sede Romana, al menos aquellas iglesias que no se ven impedidas de acudir por la distancia o por los peligros; por más que, si son sinceros, incluso los que vienen acá desde la India y los mismos indios, aunque apartados por tantas distancias de tierras, mares y desiertos, se someten al Pontífice Romano. Por consiguiente, si un poder tan grande y tan dilatado el Papa no lo ha conseguido ni por mandato de Dios ni por voluntad de los hombres sino por su propia fuerza, diga —por favor— Lutero cuándo se lanzó a tal conquista: el comienzo de un poder tan inmenso no puede ocultarse, sobre todo si nació en tiempos históricos.*

5. Caída de Enrique VIII.—Esto escribió aquel rey en un tiempo en que era adictísimo a la Iglesia Romana. Pero después, enamorado de Ana Bolena y no obteniendo de la Sede Apostólica la licencia que tantas veces había pedido para casarse con ella, repudiando a su legítima esposa Catalina, hija de los Reyes de España, contra todo derecho tomó por esposa a la dicha Ana.

Y para obrar —según le parecía a él— más impunemente, se constituyó a sí mismo cabeza de la Iglesia Anglicana, decretó que todos le tuvieran por tal y le llamaran así, y le negó obediencia al verdadero Vicario de Cristo en la tierra.

Esta es la base, este el fundamento y el origen del nuevo nacimiento del Evangelio en Inglaterra. Ni lo niegan o se avergüenzan de ello los mismos protestantes, como lo reconocen corrientemente las historias de aquel tiempo.

6. Introducción de la secta de Zuinglio bajo Eduardo VI.—A esta cabeza de aquella iglesia, nacida de tan vergonzosos principios, el año de la Encarnación del Señor de 1546 sucedió otra no menos fuerte ni menos a propósito para el gobierno eclesiástico —dado que Eduardo VI sólo contaba nueve años— con la misión de regir ambos cuerpos, el espiritual y el temporal, por más que él mismo necesitara del gobierno de uno de ellos.

Pues aunque su padre había mandado que —prescindiendo del dogma del Primado de Roma— se educara en la fe católica, despreciando este mandato del rey Enrique abrazó la secta de Zuinglio —la más aborrecida de Enrique— y ejerció la autoridad pontificia, ya que —como se lee en una respuesta suya— *toda la autoridad de jurisdicción y aun toda clase de jurisdicción, tanto la eclesiástica como la secular, dimana del poder real como de cabeza soberana.*

Pero mientras durante casi siete años se hacían muchísimas innovaciones, por fin el real joven murió el 6 de julio a los dieciséis años de su edad y siete de su reinado, y desaparecido él, desapareció también casi por completo en Inglaterra la secta de Zuinglio.

7. Restablecimiento de la fe bajo María I.—Porque se siguió el felicísimo reinado de María, mujer la más distinguida y la más religiosa, la cual, después de obtener con la ayuda del cielo una inesperada victoria de sus enemigos, movida únicamente por su piedad y religión, el título del primado que su padre y su hermano habían usurpado lo rechazó y lo borró del estilo real, y con una ayuda extraordinaria del divino poder y mediante la autoridad del Papa, restableció en todo su reino la primitiva religión católica que siempre había profesado.

Pero por los pecados de su padre o de sus súbditos, después de cinco años y cuatro meses, con la muerte de tan ilustre Reina Inglaterra quedó privada de bien tan grande como es la profesión pública de la fe romana.

8. Isabel I introdujo en su reino la secta de Calvino.—A María sucedió en el reino Isabel, la tercera entre los hijos de Enrique, aunque no le sucedió en la piedad y religión, pues, en lugar de la religión católica, inmediatamente introdujo en el reino la secta de Calvino.

Y por más que en el primer parlamento no pareció que se la debía llamar cabeza de la Iglesia, ya que a Calvino le había desagradado ese título en su padre, con todo, tomó el título equivalente de gobernadora soberana de la Iglesia Anglicana y empujó a sus súbditos a que se lo confirmaran con juramento solemne, y con muchas leyes que se aprobaron en distintas asambleas quiso, decretó y declaró que todo el poder espiritual quedara anejo al cetro real. Y en esta situación y profesión religiosa quedó Inglaterra mientras vivió Isabel.

9. Situación de Inglaterra bajo Jacobo I.—Después de su muerte, el serenísimo Jacobo, hijo de María la reina de Escocia y su heredero en el reino, consiguió también el cetro del reino de Inglaterra, y no contento con este su derecho, junto con él usurpó el primado con el poder soberano espiritual sobre toda Inglaterra, y profesa o la secta de Calvino o una no muy distinta de ella, y por todos los medios busca que sus súbditos la acepten y la observen.

A pesar de ello, a sí mismo se proclama no sólo católico sino también defensor y propagador de la fe verdaderamente cristiana, católica y apostólica. En adelante veremos lo lejos que este título está de la verdad y lo contrarios que los hechos son a las palabras.

CAPITULO II

LA SECTA ANGLICANA SE APARTÓ DE LA FE VERDADERA

1. Un dilema probativo.—Demostración de la primera parte del dilema.—Esta tesis la deduzco con evidencia de la narración y del cambio de las cosas expuesto en el capítulo anterior, de la siguiente manera.

Porque pregunto: La fe que Inglaterra recibió por medio de San Agustín y de los otros ministros de la palabra de Dios enviados por San Gregorio, y que conservó hasta Enrique VIII ¿fue la verdadera o no? Cualquiera de estos dos extremos que se elija, fácilmente —según creo— probaremos que la fe que ahora profesa el rey de Inglaterra no es la fe verdaderamente cristiana.

Este me parece a mí que es también el argumento que emplea San Agustín cuando apremia al donatista diciéndole: *Dime: En la época en que, según vosotros, la Iglesia recibía a los reos de todos los crímenes*, etc., *por el contagio de los malos ¿pereció o no pereció?*, etc. Y más abajo: *Respóndeme si la Iglesia pereció o no pereció. Elige lo que quieras. Si ya para entonces había perecido ¿qué iglesia dio a luz a Donato? Y si, a pesar de habérsele agregado tantos sin el segundo bautismo, no pudo perecer, respóndeme, por favor: ¿qué locura indujo a que*

6. Introducción de la secta de Zuinglio bajo Eduardo VI.—A esta cabeza de aquella iglesia, nacida de tan vergonzosos principios, el año de la Encarnación del Señor de 1546 sucedió otra no menos fuerte ni menos a propósito para el gobierno eclesiástico —dado que Eduardo VI sólo contaba nueve años— con la misión de regir ambos cuerpos, el espiritual y el temporal, por más que él mismo necesitara del gobierno de uno de ellos.

Pues aunque su padre había mandado que —prescindiendo del dogma del Primado de Roma— se educara en la fe católica, despreciando este mandato del rey Enrique abrazó la secta de Zuinglio —la más aborrecida de Enrique— y ejerció la autoridad pontificia, ya que —como se lee en una respuesta suya— *toda la autoridad de jurisdicción y aun toda clase de jurisdicción, tanto la eclesiástica como la secular, dimana del poder real como de cabeza soberana.*

Pero mientras durante casi siete años se hacían muchísimas innovaciones, por fin el real joven murió el 6 de julio a los dieciséis años de su edad y siete de su reinado, y desaparecido él, desapareció también casi por completo en Inglaterra la secta de Zuinglio.

7. Restablecimiento de la fe bajo María I.—Porque se siguió el felicísimo reinado de María, mujer la más distinguida y la más religiosa, la cual, después de obtener con la ayuda del cielo una inesperada victoria de sus enemigos, movida únicamente por su piedad y religión, el título del primado que su padre y su hermano habían usurpado lo rechazó y lo borró del estilo real, y con una ayuda extraordinaria del divino poder y mediante la autoridad del Papa, restableció en todo su reino la primitiva religión católica que siempre había profesado.

Pero por los pecados de su padre o de sus súbditos, después de cinco años y cuatro meses, con la muerte de tan ilustre Reina Inglaterra quedó privada de bien tan grande como es la profesión pública de la fe romana.

8. Isabel I introdujo en su reino la secta de Calvino.—A María sucedió en el reino Isabel, la tercera entre los hijos de Enrique, aunque no le sucedió en la piedad y religión, pues, en lugar de la religión católica, inmediatamente introdujo en el reino la secta de Calvino.

Y por más que en el primer parlamento no pareció que se la debía llamar cabeza de la Iglesia, ya que a Calvino le había desagradado ese título en su padre, con todo, tomó el título equivalente de gobernadora soberana de la Iglesia Anglicana y empujó a sus súbditos a que se lo confirmaran con juramento solemne, y con muchas leyes que se aprobaron en distintas asambleas quiso, decretó y declaró que todo el poder espiritual quedara anejo al cetro real. Y en esta situación y profesión religiosa quedó Inglaterra mientras vivió Isabel.

9. Situación de Inglaterra bajo Jacobo I.—Después de su muerte, el serenísimo Jacobo, hijo de María la reina de Escocia y su heredero en el reino, consiguió también el cetro del reino de Inglaterra, y no contento con este su derecho, junto con él usurpó el primado con el poder soberano espiritual sobre toda Inglaterra, y profesa o la secta de Calvino o una no muy distinta de ella, y por todos los medios busca que sus súbditos la acepten y la observen.

A pesar de ello, a sí mismo se proclama no sólo católico sino también defensor y propagador de la fe verdaderamente cristiana, católica y apostólica. En adelante veremos lo lejos que este título está de la verdad y lo contrarios que los hechos son a las palabras.

CAPITULO II

LA SECTA ANGLICANA SE APARTÓ DE LA FE VERDADERA

1. Un dilema probativo.—Demostración de la primera parte del dilema.—Esta tesis la deduzco con evidencia de la narración y del cambio de las cosas expuesto en el capítulo anterior, de la siguiente manera.

Porque pregunto: La fe que Inglaterra recibió por medio de San Agustín y de los otros ministros de la palabra de Dios enviados por San Gregorio, y que conservó hasta Enrique VIII ¿fue la verdadera o no? Cualquiera de estos dos extremos que se elija, fácilmente —según creo— probaremos que la fe que ahora profesa el rey de Inglaterra no es la fe verdaderamente cristiana.

Este me parece a mí que es también el argumento que emplea San Agustín cuando apremia al donatista diciéndole: *Dime: En la época en que, según vosotros, la Iglesia recibía a los reos de todos los crímenes*, etc., *por el contagio de los malos ¿pereció o no pereció?*, etc. Y más abajo: *Respóndeme si la Iglesia pereció o no pereció. Elige lo que quieras. Si ya para entonces había perecido ¿qué iglesia dio a luz a Donato? Y si, a pesar de habérsele agregado tantos sin el segundo bautismo, no pudo perecer, respóndeme, por favor: ¿qué locura indujo a que*

los donatistas se separasen de ella como evitando la comunión de los malos?

Pues de una manera parecida preguntamos nosotros: Para los tiempos de San Gregorio ¿la Iglesia había perecido o no había perecido? Si había perecido ¿quién engendró a la Iglesia Anglicana? Y si no había perecido ¿qué locura indujo a que Inglaterra se separase de ella bajo Enrique VIII? ¿o cómo puede ser católica la que persevera en la separación realizada por Enrique?

Porque —en primer lugar— si la antigua fe era la verdadera, la separación de ella es incompatible con la verdadera fe y contraria a ella; ahora bien, la secta que ahora Inglaterra profesa, no es otra cosa que una separación o una rebelión contra aquella fe; luego ¿cómo se la puede llamar o tener por la verdadera fe? *¿Qué consorcio cabe entre justicia e iniquidad? ¿O qué tiene de común la luz con las tinieblas? ¿Y qué armonía puede haber entre Cristo y Belial? ¿O qué parte tiene el fiel con el pagano?*

Porque es imposible que extremos contrarios coincidan; ahora bien, la separación de la verdadera fe es contraria a la fe misma cristiana; luego una secta introducida por separación de la fe cristiana, no puede usurpar su nombre, cuánto menos su verdad.

En efecto, la fe divina —cual es la cristiana— no puede cambiar ni sufrir inconstancia, puesto que Dios, en cuya verdad se apoya, no puede negarse a sí mismo ni —lo que es lo mismo— retractar lo que dijo una vez; luego una secta que se introdujo por separación de la fe divina y católica, no puede ser una fe divina sino un invento humano y una vana opinión.

2. Este raciocinio lo confirma maravillosamente la reprensión de San Pablo, reprensión aplicable no menos a los ingleses que a los Gálatas: *Me admiro de que tan pronto os paséis del que os llamó a la gracia de Cristo a otro evangelio. No que haya otro, sino que hay algunos que os perturban y quieren pervertir el evangelio de Cristo,* es decir —según la interpretación del Crisóstomo—, *hay algunos que perturban con sus opiniones la mirada de vuestra mente y quieren falsificar el evangelio de Cristo, el cual es único y fuera de él no puede haber otro.*

Luego toda doctrina que se separa de ese único evangelio, es opinión humana y secta contraria a la verdad divina. Porque —según la interpretación de San Agustín— con el nombre de *evangelio* San Pablo abarca toda la doctrina católica, sobre la cual añade: *Aunque nosotros o un ángel del cielo os predique un evangelio distinto del que os hemos predicado, sea anatema.* Y esto lo repite de nuevo enseguida —dice San Jerónimo— *para ponderar la firmeza y estabilidad de la fe católica, pues aunque fuera posible que los apóstoles y los ángeles cambiasen, sin embargo, no habría que apartarse de lo que una vez se había recibido,* etc.

Ampliamente desarrolla este punto San Vicente de Lerín, que entre otras cosas dice: *Tremenda alternativa: para asegurar la tenacidad en la primera fe, no se perdonó a sí mismo ni a los demás compañeros de apostolado. Lo de «aunque un ángel» es poco,* etc.

Por consiguiente, si la primera doctrina que se predicó a los ingleses y ellos recibieron con fidelidad fue divina, la separación de ella no puede ser un paso a otra fe verdadera sino más bien una perversión y una perturbación de la fe.

3. Quien niega algo de la fe, la derriba toda entera.—Y advierte elegantemente San Jerónimo —y esto hay que tenerlo muy en cuenta para lo que viene después— que esto lo dice San Pablo de quienes creían en un mismo Dios y tenían unas mismas Escrituras aunque las interpretaban arbitrariamente y así procuraban introducir un nuevo evangelio o cambiarlo, darlo por anticuado y convertirlo en otro.

Pero no lo consiguen —dice San Jerónimo—, *porque es de tal naturaleza que no puede ser otro que el verdadero.* Y añade: *Todo aquel que interpreta el evangelio con otro espíritu y mente que aquellos con que se escribió, perturba a los creyentes y da vuelta al vangelio de Cristo, de forma que lo que está delante lo pone detrás y lo que está detrás lo pone delante.*

Finalmente el Crisóstomo, movido —según se ve— por el espíritu de Dios y como contemplando este caso del cisma y la situación de la iglesia anglicana, nos manda prestar atención diciendo: *Escuchen lo que dice San Pablo, a saber, que derriban el evangelio los que introducen la menor novedad. Para demostrar que la menor cosa mal admitida corrompe el todo, dijo «derriba el evangelio». Pues así como —tratándose de una moneda real— quien corta un poco de la imagen impresa, falsifica toda la moneda, así si uno quita la más pequeña parte de la verdadera fe, la corrupción se generaliza y avanza. ¿Dónde están, pues, los que nos condenan como pendencieros porque no nos avenimos con los herejes, y andan diciendo que no hay diferencia entre nosotros y ellos sino que el origen de nuestra discordia está en la ambición del poder?*

Pues de la misma manera el serenísimo rey de Inglaterra o los otros que profesan su cisma y secta, no digan que la fe católica que antes florecía en ese reino ha decaído en cosas pe-

queñas, pocas o pequeñísimas, ni pretendan que se trata de pura disensión humana por el poder, pues sea cual fuere la causa por la que han faltado a la doctrina de la fe en cualquier cosa por pequeña que sea, han perturbado y perdido toda la fe católica. Cuánto más que se han desviado no en cosas pocas o pequeñas sino —como se verá— en los puntos más fundamentales de la fe.

Quede, pues, bien asentado y bien claro que si la fe de Inglaterra hasta la deserción de Enrique VIII fue la católica, la secta que desde entonces profesa no es la verdadera fe sino una perturbación o corrupción de la fe católica.

Esto parece bastar acerca de la primera parte, ya que se trata de una cosa clara y evidente, y en cuanto puedo conjeturar por las palabras del rey, tanto él como los otros protestantes juzgan que más importante es la otra parte.

4. CONFIRMACIÓN DE LA OTRA PARTE DEL DILEMA.—NECIA FRASE DE UN HEREJE.—Como pretexto de su deserción alegarán esta estupenda razón: que Inglaterra había perdido la fe católica anteriormente a la época de Enrique VIII, y que por tanto, por el cambio introducido por Enrique VIII, Inglaterra no se apartó de la fe sino más bien entonces volvió a ella, y que el delito de Enrique fue la salvación de los ingleses, ya que por él o con ocasión de él fueron iluminados y sacados de las tinieblas en que se encontraban.

En efecto, no faltó entre sus pseudoprofetas uno que prorrumpió en las siguientes expresiones: *¡Oh verdaderas bodas, celebradas no sin el divino favor, y celestial parto y descendencia por los que la patria se vio arrancada y libre de la servidumbre y oscuridad —mayores que las de Egipto— y devuelta al verdadero culto de Cristo!*

Tan grande es la debilidad de la mente humana que, dejada de Dios y entregada a sus deseos, a las tinieblas llama luz y a la luz tinieblas, y se persuade de que la luz de la verdad evangélica brilló entre las más vergonzosas pasiones, y —lo que es el colmo del absurdo— unas bodas nefandas las atribuye a una especial providencia divina. Todos estos fallos se encuentran en esas palabras. Y además, por ellas se puede conjeturar que ya para entonces a muchos en Inglaterra les había entrado la idea de que su antigua fe era falsa y no la católica.

5. POR EL TESTIMONIO DE ENRIQUE VIII SE DEMUESTRA QUE ANTES DE ÉL INGLATERRA CONSERVABA LA FE CATÓLICA.—Mas este error puede refutarse —en primer lugar— por el testimonio del mismo Enrique VIII, testimonio que necesariamente ha de tener autoridad ante el rey de Inglaterra si quiere ser constante en lo que dice y defender con algún testimonio el primado que usurpa.

Porque el mismo Enrique, ya moribundo quiso y mandó que su hijo Eduardo, a quien dejaba heredero, se educara en la fe católica exceptuando únicamente el artículo del primado. Ahora bien, por fe católica sin duda entendió la que él con su reino antes había profesado con la Iglesia Romana: esta es la que él siempre llamó católica, ni hay otra fe a la que aquellas palabras puedan referirse. Así que quel rey declaró y con su confesión confirmó que la fe que en tiempos anteriores profesaba Inglaterra era la católica.

¿Por qué, pues, el rey de Inglaterra tan gustosa y pertinazmente sigue a su predecesor en el artículo del primado y rehusa imitarle en los demás artículos en los que Enrique confesó la verdad católica?

Y si acaso responde que su secta él desde niño la recibió de otros educadores, reconozca al menos que ésta necesariamente es nueva y reciente; de lo cual también fácilmente se deduce que no puede ser la católica sino más bien una separación de la fe católica.

Pero este punto lo desarrollaremos más ampliamente después: por ahora baste haber demostrado que carece de base y que es inconsecuente la opinión de quienes, fiándose de Enrique en el artículo del primado, detestan y rechazan su confesión de la fe católica.

6. OTRA PRUEBA DE LA MISMA PARTE.—Pero —siguiendo adelante— veamos en qué sentido aseguran ellos que la fe de Inglaterra antes de Enrique VIII no fue la católica. Porque eso puede entenderse de dos maneras: una, que al principio ciertamente se predicó en Inglaterra la fe católica e incluso que fue aceptada en tiempo de San Gregorio, pero que después esa fe se vició y se perdió; y otra, que cuando ya San Agustín predicó la fe, dio ya a los ingleses una doctrina viciada y muy distinta de la antigua fe católica y apostólica. Ahora bien, vamos a demostrar que ambos sentidos son increíbles.

En primer lugar, si antes, en tiempo de San Gregorio, Inglaterra fue católica, si alguien dice que después, antes de Enrique, cambió, ha de demostrar en qué tiempo sucedió ese cambio,

bajo qué rey y bajo qué Papa Romano o bajo qué prelados de Inglaterra; asimismo en qué cosas o artículos se cambió; pues bien, nada de esto se ha demostrado hasta ahora ni se puede demostrar con algún indicio de verdad ni probabilidad; luego por ello mismo tal afirmación se ha de rechazar como arbitraria, temeraria e injuriosa para ese reino.

7. En segundo lugar, si se considera bien lo que cuentan Beda y las otras historias de Inglaterra, ningún cisma o herejía se hallará que se haya apoderado de todo ese pueblo después de San Gregorio. Más aún, ni siquiera se lee cambio o variación alguna en todo lo que ahora detestan los nuevos herejes. Pues —como se verá por lo que diremos— una misma fue la práctica de los Sacramentos y una misma la fe y veneración de la Eucaristía, uno mismo el culto de los Santos y el empleo de las sagradas imágenes, y —lo que es lo principal— una misma al obediencia y sujeción a la Sede Apostólica. Por consiguiente ¿qué deserción de la fe católica cabe imaginar en todo ese tiempo en Inglaterra?

Finalmente, dado que Inglaterra desde entonces siempre ha profesado la misma fe que la Iglesia Romana —ya que esto no puede negarlo nadie que haya leído las historias eclesiásticas—, esa isla no pudo perder la fe católica sin que la perdiera también la Iglesia Romana, ya que una misma fue la fe de ambas. Ahora bien, un poco más abajo demostraremos que la Iglesia Romana después de San Gregorio no perdió la fe católica, más aún, que en general no puede perderla; luego tampoco en la Iglesia de Inglaterra en aquel tiempo hubo cambio en la fe católica.

8. El rey Jacobo parece pensar que la fe que San Agustín predicó en Inglaterra no fue la catolica.—Así que lo único que les queda es decir que, aunque Inglaterra no cambió de fe desde San Gregorio hasta Enrique VIII, sin embargo en aquel tiempo no fue católica porque la fe que les predicaron San Agustín y los otros enviados de San Gregorio no fue la católica. Y de esto se sigue que antes de Enrique VIII en Inglaterra nunca hubo fe católica, al menos en la parte de Bretaña que no recibió la luz del evangelio hasta San Gregorio.

Esto, por cierto —cuanto yo puedo conjeturar—, no está lejos de lo que cree u opina el rey Jacobo, puesto que en el Prólogo echa unos principios y bases con los cuales esta opinión parece estar muy de acuerdo. En efecto, allí tiene por incierta y sospechosa —y lo mismo trata de persuadírselo a los otros— toda la doctrina de la fe que la Iglesia Romana abrazó después del año quinientos de Cristo, pues en la pág. 43 dice: *Cuanto los Padres, durante 400 años después de Cristo, afirmaron unánimemente que era necesario par la salvación eterna, o pensaré con ellos que es así, o lo respetaré en silencio, ciertamente no me atrevo a condenarlo.*

En estas palabras, al reconocer alguna autoridad únicamente a los Padres de los cuatro primeros siglos, tiene por sospechosa toda la doctrina más moderna, y—cosa extraña— aun a aquellos Padres antiquísimos cuando hablan unánimemente, no les presta su fe sino que sólo no se atreve a condenarlos: luego a todos los demás que florecieron en los siglos siguientes, aunque afirmen algo unánimemente en materia necesaria para la salvación, se atreverá a condenarlos y no sólo a dudar de su fe.

Después, en la pág. 47, añade que no todo lo que enseñó como de fe la Iglesia Romana antes del año 500 de Cristo, se ha de tener como de fe.

De aquí nace una vehemente sospecha de que no será difícil que Jacobo admita que la fe sembrada en Inglaterra por San Agustín no fue pura sino mezclada de lunares y hasta de las que él llama recientes y novicias, porque, pensando como él piensa que a partir del año 500 de Cristo la fe de Roma comenzó a decaer y a mezclarse de falsas doctrinas, y siendo así que —según Beda— la predicación de San Agustín en Inglaterra comenzó el año 582 después de Cristo ¿qué extraño que conceda o responda que la fe predicada por San Agustín no fue pura ni en absoluto católica?

9. La fe que predicó Eleuterio fue la verdadera.—Los graves y perniciosos errores que se contienen en esta manera de responder o evadirse, trataremos de demostrarlo después por principios más elevados de la fe. Ahora, continuando el raciocinio comenzado, debemos demostrar que esa respuesta es ajena a toda razón, contraria a las historias más admitidas, ignomimiosa e injuriosa para el mismo pueblo inglés, y finalmente una calumnia gravísima contra San Gregorio y San Agustín.

Pero antes supongamos que la fe predicada en la otra parte de Bretaña mucho antes de San Gregorio fue absolutamente verdadera, pura y católica, y que perduró en ella por muchos años, cosa que no creo que negará el rey de Inglaterra ni ninguno de sus ministros, puesto que sobre la época de Eleuterio y hasta el año 400 ó 500 de Cristo el rey mismo piensa que en la Iglesia Romana la verdadera fe de Cristo se conservó pura e incontaminada.

Pues bien, dado que esa parte de Bretaña recibió la fe por Eleuterio, que en ella estuvo siempre en comunión con la Iglesia Romana, y que —como refiere el mismo Beda a lo largo de varios capítulos— resistió a las herejías que se levantaban contra ella, sobre todo al arrianismo y al pelagianismo, es evidentísimo que la fe de Bretaña en esa parte y en ese tiempo fue la católica.

Y como testigos antiquísimos de esta verdad —además de Gildas, Beda y otros historiadores— tenemos a Tertuliano, cercano a Eleuterio, el cual, entre las regiones y reinos que profesaban la verdadera fe de Cristo, pone *las tierras de Bretaña a las que no habían llegado los romanos pero sometidas a Cristo,* y al Crisóstomo, el cual, describiendo también la extensión de la Iglesia Católica, dice: *Porque también las Islas Británicas, lejanas de nuestro mar y sitas en pleno océano, sintieron la fuerza de la palabra, pues también allí se fundaron iglesias y se erigieron altares,* etc., y de una manera parecida, describiendo la santidad de la Iglesia Católica, entre otras regiones enumera a Bretaña diciendo: *En Bretaña, en donde antes se alimentaban de carne humana ahora se mortifican con ayunos.*

10. Sobre la fe predicada por San Agustín se deduce lo mismo —en primer lugar— por textos.—Así pues, de este argumento saco la siguiente conclusión. La fe que se predicó en Inglaterra bajo San Gregorio, no fue contraria ni distinta de la que se predicó a los ingleses bajo Eleuterio; luego así como la primera fue la católica, lo mismo la segunda, porque en realidad no fue en sí misma anterior ni posterior sino una sola y la misma, la cual más pronto o más tarde se extendió por las distintas partes de aquella isla.

Testigo abonadísimo de ello es Beda, que, contando las malas costumbres de los fieles de Bretaña, entre otras cosas dice así: *Más aún, entre otros horribles crímenes que su historiador Gildas describe lastimosamente, añadía también esto, que nunca confiaban la predicación de la fe al pueblo de los sajones o ingleses que habitaba con ellos la Bretaña. Pero la piedad divina no abandonó a su pueblo que El había predestinado: muy al contrario, para el dicho pueblo destinó unos pregoneros de la verdad mucho más dignos a fin de que creyera por ellos.*

Y a continuación comienza a contar la providencia de San Gregorio al enviar a San Agustín con sus compañeros a predicar la fe a los ingleses, y después afirma no sólo que aquellos predicadores enseñaron la doctrina de los apóstoles sino que además imitaron su vida: *Comenzaron,* dice, *a imitar la vida apostólica de la primitiva Iglesia dedicándose asiduamente a la oración, a las vigilias, a los ayunos, predicando la palabra de vida a los que podían, despreciando todas las cosas de este mundo como extrañas,* etc. Y más abajo: *Algunos creyeron y se bautizaban, admirados de la sencillez de su vida inocente y de la dulzura de su celestial doctrina.* Y más abajo añade que bastantes comenzaron a acudir diariamente a escuchar la palabra y a dejar la religión gentil y *añadirse —creyendo— a la unidad de la santa Iglesia de Cristo.*

Así que, por esta narración de Beda, hay que confesar que la fe católica que se predicó a los ingleses fue la misma que antes se había predicado en Bretaña, y que así los habitantes de aquella isla, en unidad de fe, se unieron a la unidad de la Iglesia entre sí y con los otros pueblos cristianos.

11. En segundo lugar, por comparación.—Además, por lo que acerca de la manera de ser de la religión cristiana de ambos pueblos, lugares y tiempos se dice en esas mismas historias o es de suyo manifiesto, queda claro que no hubo ninguna diferencia entre las dos predicaciones de la doctrina.

En primer lugar, es cosa averiguada que los dogmas de la fe que los mismos protestantes y con ellos el rey de Inglaterra llaman antiguos, los cuales se encuentran en los tres símbolos y están explicados y definidos en los cuadro primeros Concilios, San Agustín y sus compañeros se los predicaron con toda fidelidad y verdad a los ingleses, ya que por aquel entonces San Gregorio decretó que se aceptaran y veneraran los cuatro primeros concilios generales lo mismo que los cuatro libros del Evangelio, a los cuales añade también el quinto concilio.

Ni los mismo protestantes anglicanos que se

glorían de esta fe antigua y profesan conservarla —lo cual después veremos hasta qué punto es verdad—, la recibieron de otro que de San Gregorio y de su enviado San Agustín por tradición y por sucesión ininterrumpida de los fieles sus predecesores.

Así que sobre estos dogmas no existe controversia alguna con relación a lo que ahora tratamos.

12. En cuanto a los otros puntos que ahora ellos condenan en la Iglesia Católica Romana, como son el sacrificio de la misa, los altares, las iglesias en honor de los Santos, la veneración de las reliquias, la invocación de los Santos, el empleo de las imágenes, la obediencia y sujeción a la Iglesia Romana, lo mismo que nosotros admitimos gustosos que se creyeron y practicaron en Inglaterra desde los tiempos de San Gregorio, así ellos no pueden negar que se creyeron y practicaron en Bretaña desde los tiempos de Eleuterio.

Luego, o nieguen que la fe que al principio se predicó en Inglaterra fue la católica, o dejen de acusar o rechazar como menos católica la fe que introdujo San Agustín. Vamos a justificar la comparación.

En primer lugar, cuenta BEDA que hubo en Inglaterra una iglesia en honor de San Martín construida antiguamente cuando los romanos todavía habitaban Bretaña, es decir, antes de la predicación de San Agustín, y de después de ésta añade: *En ella comenzaron al principio a reunirse, cantar, orar, celebrar misas, predicar y bautizar, hasta que, convertido el rey a la fe, obtuvieron una mayor libertad para predicar por todas partes y para construir y restaurar iglesias.* Y refiere que San Agustín dedicó y consagró cierta iglesia construida antes allí por obra de los antiguos fieles romanos, y que por consejo suyo se construyó la iglesia de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, la cual consagró su sucesor Lorenzo.

13. De una manera semejante parece que describió GILDAS la antigua fe y religiosidad cristiana de Bretaña en su historia u opúsculo de la destrucción de Bretaña, en la que, hablando de la época postreior a la muerte de Diocleciano, dice así: *Rehacen las iglesias arrasadas, echan los cimientos, construyen y acaban basílicas en honor de los Santos Mártires y las despliegan como enseñas victoriosas, celebran días festivos, ofrecen sacrificios con boca y corazón puros, todos los hijos se alegran en el seno común de la Iglesia como en el seno de una madre.*

Y más abajo, hablando de la época de cierta persecución, dice: *De suerte que con los repetidos golpes todas las colonias y todos los colonos con los jefes de la Iglesia y pueblo,* etc. *eran derribados.* Y luego: *Y los sagrados altares parecían miembros de cadáveres cubiertos de pedazos sanguinolentos y amontonados en un espantoso lugar.* Un poco más abajo hace de nuevo mención del *sacrosanto altar,* al cual llama *sede del celestial sacrificio.* Y después deplora que en tiempo de persecución no se oían las alabanzas de Dios *suavemente cantadas por la voz de los novicios de Cristo, ni las melodías eclesiásticas,* y un poco después hace mención de las bodas, a las cuales llama *ilícitas por haberlas celebrado monjes después de sus votos.*

Por último, al fin del libro en la jerarquía eclesiástica enumera *a los obispos, a los sacerdotes y a los otros clérigos.* A éstos, en otra obra sobre la corrección de los eclesiásticos, los reprende gravemente en sus costumbres, por más que a su estado lo venera muchísimo; y una de las reprensiones es que *raras veces ofrecen sacrificio, y raras veces están en el altar con corazón puro.* Y más abajo distingue varios grados eclesiásticos, sobre todo el episcopado y el presbiterio, y reprende gravemente a los que *no reciben el sacerdocio de manos de los Apóstoles o de los sucesores de los Apóstoles sino que se lo compran a los tiranos.*

En conformidad con esto están las palabras que antes he citado del Crisóstomo en las que dice que en su tiempo en Bretaña se construyeron iglesias y se erigieron altares.

Todo esto demuestra manifiestamente que la fe y religiosidad de aquella época estuvo muy en consonancia con la de la época de San Gregorio y con la que ahora vemos en la Iglesia Romana, y, al revés, lo distinta que era de la actual religión de Inglaterra, no reformada —como ellos la llaman— sino en realidad más bien deformada, la cual no tiene sacrificio celestial ni cree en él, destruye los altares, detesta a los sacerdotes, y no admite la dedicación de templos en honor de los Santos.

Luego esta es una invención nueva y humana, y en cambio la fe que se predicó en Inglaterra tanto bajo San Gregorio como bajo Eleuterio fue la verdadera y la católica y perduró siempre hasta la dicha época del rey Enrique.

14. EN TERCER LUGAR, POR LA SANTIDAD Y MILAGROS DE SAN AGUSTÍN Y DE SUS COMPAÑEROS.—Además podemos confirmar esto por la manera como aquella fe fue trasmitida y persuadida a Inglaterra por San Agustín y sus compañeros.

En primer lugar, la vida de aquellos predicadores era tan semejante a la de los Apóstoles como distinta de los nuevos sectarios y de sus costumbres: aquéllos seguían una vida religiosa de la que éstos abominan; aquéllos celebraban misas y sacrificios, éstos los rehuyen como una invención diabólica; aquéllos se dedicaban asiduamente a la oración y a los ayunos y —como dice BEDA— despreciaban todas las cosas de este mundo, éstos se entregan a los placeres del cuerpo y no buscan otra cosa que el honor humano.

Finalmente —dice BEDA— *aquéllos iban provistos de valor no demoniaco sino divino, llevando por estandarte una cruz de plata y una imagen del Salvador pintada en un cuadro, y cantando las letanías suplicaban al Señor a la vez por su salvación eterna y por la de aquellos por los cuales y a los cuales habían ido.* Y con estas armas —divinas más bien que humanas— en poco tiempo al rey y a su reino los redujeron a la unidad de la Iglesia y a la obediencia de la Sede Apostólica.

15. Por último, añade BEDA que eso no se realizó sin muchos milagros. Así dice en el cap. 26: *Pero luego que el rey, complacido por la vida purísima de los santos y por sus suavísimas promesas, cuya verdad confirmaron también con muchos milagros, creyó y se bautizó, etc.* Y en el cap. 32 dice que San Agustín hizo tantos y tan estupendos milagros, que *el Papa San Gregorio, no fuera que por ser tantos incurriera en peligro de soberbia, la exhortó con una carta especial,* en la que, entre otras cosas que más hacen a nuestro propósito, San Gregorio añade lo siguiente: *Sé que Dios omnipotente por medio de tu caridad hace grandes milagros entre el pueblo que quiso elegir, tales que por ese don celeste a la vez debes gozarte con temor y tener con gozo.*

Asimismo en el cap. 2.° del libro 2.° BEDA refiere que San Agustín, para confirmarle en la fe, devolvió la vista a un ciego, y más abajo en el cap. 7.°, hablando de Melito, tercer arzobispo de Cantorberi después de San Agustín, añade el insigne milagro de apagar un furioso incendio. Y POLIDORO acerca del mismo —al cual llama Mileto— cuenta que, *después de hacer muchísimos milagros, y después de cuatro años de arzobispado, pasó de la vida al cielo.*

Luego ¿a quién puede ocurrírsele que una fe comprobada con la santidad de una vida apostólica, comprobada además con insignes y no pocos milagros y con tan gran fruto y eficacia de la palabra predicada, no fue la católica? O ¿quién se atreverá a pensar —y menos a decir— que todos los cristianos, religiosos, varones apostólicos y también reyes, que a veces brillaron por sus milagros —como de Eduardo refiere POLIDORO—, quién —repito— podría creer que a todos estos les faltó la fe católica y que en consecuencia no consiguieron la salvación eterna? Porque sin la verdadera fe nadie tiene entrada en la gloria eterna; y no es fe verdadera la que no es la católica.

O ¿quién, si es prudente, presumirá anteponer a la antigua fe y en su comparación llamar católica a una secta inventada por Lutero, Calvino y otros tales, no confirmada por ninguna señal ni milagro, ni acreditada por la probidad de vida?

Vea, pues, el rey Jacobo la razón que ha de dar de su fe cuando se trata de examinar rigurosamente si ha sido defensor de la fe católica o más bien su impugnador.

16. POR ÚLTIMO, LA MISMA VERDAD SE AFIRMA POR LA RAZÓN.—Por último, no omitiré otra razón en confirmación de lo mismo y como demostración de que la fe que penetró en Inglaterra por la predicación de San Agustín fue la verdadera y la católica.

Porqu esi aquella no fue la católica, sin duda en aquella época no existió fe católica en el mundo, o al menos entonces no había fe alguna de la que pudiese constar si era la católica o no.

Y de esto se sigue, en consecuencia, que entonces no había en el mundo doctrina alguna que los hombres que querían salvarse pudiesen elegir, abrazar ni conservar con toda certeza y con segura deliberación como divina y como dada toda ella por Cristo N. Señor.

Ahora bien, todas estas negaciones suenan a una tamaña impiedad y aparecen tan absurdas, que, si se admiten, una doctrina de que se siguen tales consecuencias no necesita otra impugnación, ya que en ellas muestra bastante su error e impiedad.

Por consiguiente, sólo nos resta probar lo lógico de tal deducción, y esto no será difícil para quien considere que entonces no había en el mundo ninguna doctrina de fe en la que coincidiesen tantos testimonios y señales de verdad, antigüedad y de sucesión ininterrumpida a partir de la predicación de los Apóstoles, como la que predicó San Agustín en Inglaterra.

En efecto esa no era otra que la fe romana, la cual fue anunciada en todo el mundo y, recibida en él, todavía entonces perduraba; luego si esa no era la católica, sin duda ninguna fe católica había en el mundo.

Finalmente, esto mismo se comprueba por la confesión del rey mismo, pues él se gloría de su secta como si fuese la fe católica: en consecuencia tiene que reconocer que ninguna fe fuera de su secta es la católica, ya que —según SAN PABLO— fe verdadera y católica no hay más que una. Luego la fe anterior a Enrique VIII los sectarios no pueden tenerla por la católica, porque entonces no existía en el mundo la actual secta anglicana, la cual ellos proclaman como católica y en consecuencia como la sola y única verdadera.

Esta razón echa las más sólidas bases de nuestra fe; pero como los adversarios la eluden principalmente de dos maneras, es preciso explicarla más y fortalecerla contra los subterfugios de los herejes.

CAPITULO III

DEMOSTRACION DE QUE LA IGLESIA DE CRISTO NO PUEDE PERDER LA VERDADERA FE, Y CONFIRMACION DE LA RAZON ADUCIDA

1. ERROR DE LOS HEREJES QUE DICEN QUE LA FE HA DESAPARECIDO EN TODA LA IGLESIA.—En el capítulo anterior hemos llegado a la conclusión de que una de dos: o la secta anglicana no es la fe católica sino una deserción de ella, o hay que conceder necesariamente que antes de nacer esa secta, la fe católica había desaparecido en el mundo, y por tanto, el rey Jacobo se ve en la alternativa de o renunciar al título de defensor de la fe católica, o afirmar que a partir aproximadamente del año 500 de Cristo hasta la aparición de Lutero, Calvino o algún otro de ésos, al mundo le ha faltado la fe católica.

Pues bien, viendo los autores de los nuevos dogmas la fuerza de ese raciocinio, no han dudado en decir que antes de ellos la fe pura y verdadera faltó en toda la Iglesia de Dios y que ellos han recibido de Dios la misión extraordinaria de restablecer la fe perdida. Esto dijeron LUTERO, CALVINO, MELANCHTON, BULINGER y otros.

2. Y por lo que puedo deducir del libro del rey Jacobo, tampoco él es ajeno a esta manera de pensar, y tiene por nuevos evangelistas a esos novadores o a alguno de ellos o al menos a sí mismo.

Porque en la pág. 33 del Prólogo, antes de contar ciertos hechos particulares de algunos de sus predecesores, adelanta estas palabras: *A fin de que por ahí les conste a todos que, incluso en los siglos en que pesaba sobre el mundo un desconocimiento más craso y ciego de la verdad, los reyes de Inglaterra muchas veces no sólo no soportaron la ambición de los Papas y su creciente tiranía sino que se opusieron firmemente a ella.*

Estas palabras, en lo que tocan al problema del primado, las examinaremos en el libro tercero; ahora sólo quiero fijarme en la afirmación que hace de que antes de su nuevo evangelio el mundo estuvo ciego para el conocimiento de la verdad.

De este principio deduce poco después en la pág. 47 que los doctores de la Iglesia Romana —pues sin duda habla de ellos— *con la introducción de un nuevo método de estudiar y de filosofar echaron a perder la teología.* Y en otro pasaje del mismo Prólogo, dirigiéndose a los príncipes cristianos, añade: *Deseo con San Pablo que todos vosotros adoptéis en esto la actitud que yo he adoptado de —en primer lugar— hojear las Escrituras como vosotros queráis, buscando en ellas la norma de vuestra fe y poniendo como base de ésta no las opiniones inciertas de otros sino vuestro propio conocimiento cierto.*

En estas palabras se constituye abiertamente a sí mismo en regla viva de su fe, pues aunque concede algo al —llamémoslo así— cuerpo o letra de la Escritura, el sentido, que es su alma, se lo reserva a sí mismo y a su interpretación personal, a la cual llama conocimiento cierto. Por eso he dicho antes que se tiene a sí mismo por un nuevo evangelista despreciando y rechazando como falsa la doctrina de la Iglesia Romana.

3. ESE ERROR FUE FAMILIAR A LOS PRIMITIVOS HEREJES LUCIFER Y LOS DONATISTAS.—Por cierto que no es ninguna novedad el que los que desertan de la fe católica quieran paliar o excusar su caída acusando a la Iglesia universal.

SAN JERÓNIMO refiere que Lucifer sostenía que *todo el mundo era del diablo* y que era habitual en sus labios decir que *la Iglesia se había convertido en un lupanar.*

También SAN AGUSTÍN muchísimas veces reprende esto en los donatistas y más en general en los herejes diciendo: *Hay quienes dicen «Ya sucedió eso: le respondió la Iglesia en todos los pueblos, todos los pueblos creyeron en él; pero la Iglesia que fue de todos los pueblos ya no existe, pereció». Esto dicen,* dice San Agustín, *quienes no están en ella. ¡Palabra de desvergüenza! ¿No existe ella porque tú no estás en ella? Mira no vaya a ser que no existas tú, puesto que ella existirá aunque no existas tú. Esta palabra abominable y detestable, llena de presunción y de falsedad, sin ningún soporte en la*

Finalmente, esto mismo se comprueba por la confesión del rey mismo, pues él se gloría de su secta como si fuese la fe católica: en consecuencia tiene que reconocer que ninguna fe fuera de su secta es la católica, ya que —según SAN PABLO— fe verdadera y católica no hay más que una. Luego la fe anterior a Enrique VIII los sectarios no pueden tenerla por la católica, porque entonces no existía en el mundo la actual secta anglicana, la cual ellos proclaman como católica y en consecuencia como la sola y única verdadera.

Esta razón echa las más sólidas bases de nuestra fe; pero como los adversarios la eluden principalmente de dos maneras, es preciso explicarla más y fortalecerla contra los subterfugios de los herejes.

CAPITULO III

DEMOSTRACION DE QUE LA IGLESIA DE CRISTO NO PUEDE PERDER LA VERDADERA FE, Y CONFIRMACION DE LA RAZON ADUCIDA

1. ERROR DE LOS HEREJES QUE DICEN QUE LA FE HA DESAPARECIDO EN TODA LA IGLESIA.—En el capítulo anterior hemos llegado a la conclusión de que una de dos: o la secta anglicana no es la fe católica sino una deserción de ella, o hay que conceder necesariamente que antes de nacer esa secta, la fe católica había desaparecido en el mundo, y por tanto, el rey Jacobo se ve en la alternativa de o renunciar al título de defensor de la fe católica, o afirmar que a partir aproximadamente del año 500 de Cristo hasta la aparición de Lutero, Calvino o algún otro de ésos, al mundo le ha faltado la fe católica.

Pues bien, viendo los autores de los nuevos dogmas la fuerza de ese raciocinio, no han dudado en decir que antes de ellos la fe pura y verdadera faltó en toda la Iglesia de Dios y que ellos han recibido de Dios la misión extraordinaria de restablecer la fe perdida. Esto dijeron LUTERO, CALVINO, MELANCHTON, BULINGER y otros.

2. Y por lo que puedo deducir del libro del rey Jacobo, tampoco él es ajeno a esta manera de pensar, y tiene por nuevos evangelistas a esos novadores o a alguno de ellos o al menos a sí mismo.

Porque en la pág. 33 del Prólogo, antes de contar ciertos hechos particulares de algunos de sus predecesores, adelanta estas palabras: *A fin de que por ahí les conste a todos que, incluso en los siglos en que pesaba sobre el mundo un desconocimiento más craso y ciego de la verdad, los reyes de Inglaterra muchas veces no sólo no soportaron la ambición de los Papas y su creciente tiranía sino que se opusieron firmemente a ella.*

Estas palabras, en lo que tocan al problema del primado, las examinaremos en el libro tercero; ahora sólo quiero fijarme en la afirmación que hace de que antes de su nuevo evangelio el mundo estuvo ciego para el conocimiento de la verdad.

De este principio deduce poco después en la pág. 47 que los doctores de la Iglesia Romana —pues sin duda habla de ellos— *con la introducción de un nuevo método de estudiar y de filosofar echaron a perder la teología.* Y en otro pasaje del mismo Prólogo, dirigiéndose a los príncipes cristianos, añade: *Deseo con San Pablo que todos vosotros adoptéis en esto la actitud que yo he adoptado de —en primer lugar— hojear las Escrituras como vosotros queráis, buscando en ellas la norma de vuestra fe y poniendo como base de ésta no las opiniones inciertas de otros sino vuestro propio conocimiento cierto.*

En estas palabras se constituye abiertamente a sí mismo en regla viva de su fe, pues aunque concede algo al —llamémoslo así— cuerpo o letra de la Escritura, el sentido, que es su alma, se lo reserva a sí mismo y a su interpretación personal, a la cual llama conocimiento cierto. Por eso he dicho antes que se tiene a sí mismo por un nuevo evangelista despreciando y rechazando como falsa la doctrina de la Iglesia Romana.

3. ESE ERROR FUE FAMILIAR A LOS PRIMITIVOS HEREJES LUCIFER Y LOS DONATISTAS.—Por cierto que no es ninguna novedad el que los que desertan de la fe católica quieran paliar o excusar su caída acusando a la Iglesia universal.

SAN JERÓNIMO refiere que Lucifer sostenía que *todo el mundo era del diablo* y que era habitual en sus labios decir que *la Iglesia se había convertido en un lupanar.*

También SAN AGUSTÍN muchísimas veces reprende esto en los donatistas y más en general en los herejes diciendo: *Hay quienes dicen «Ya sucedió eso: le respondió la Iglesia en todos los pueblos, todos los pueblos creyeron en él; pero la Iglesia que fue de todos los pueblos ya no existe, pereció». Esto dicen,* dice San Agustín, *quienes no están en ella. ¡Palabra de desvergüenza! ¿No existe ella porque tú no estás en ella? Mira no vaya a ser que no existas tú, puesto que ella existirá aunque no existas tú. Esta palabra abominable y detestable, llena de presunción y de falsedad, sin ningún soporte en la*

realidad, sin ninguna luz de sabiduría, sin ninguna sal, vana, temeraria, precipitada, perniciosa, la previó el espíritu de Dios y como contraria a ellos al anunciar la unidad cuando se reunieran los pueblos y los reinos para servir al Señor, etc.

De modo parecido observa también TERTULIANO este pretexto de los herejes y lo impugna, y entre otras cosas hace esta broma: *Cualquiera que sea el error, el error reinará mientras no yerre la herejía. La verdad, para verse liberada, estaba esperando a que llegaran algunos marcionitas y valentinianos,* y también —añado yo— algunos luteranos y calvinistas: *entretanto la evangelización era falsa, falsa la fe, falsos tantos millones de bautismos, falsa la administración de tantos sacramentos, la práctica de tantas virtudes, de tantos carismas, falso el ejercicio de tantos sacerdocios, de tantos ministerios, falsas fueron finalmente tantas coronas de martirio.* Nada más a propósito podía decirse para dejar sin palabra a los predicadores del nuevo evangelio; pero tampoco bastará si la palabra de Dios no los deja al descubierto.

4. POR LA SAGRADA ESCRITURA SE PRUEBA QUE LA FE NUNCA FALTARÁ EN LA IGLESIA.—ANTE TODO, LA IGLESIA ES UNA.—Puestos a refutar este error por la Sagrada Escritura tal como la entendieron los Padres más antiguos, damos por supuesto —en primer lugar— que se trata de la Iglesia universal de Cristo, la cual El prometió fundarla en forma más peculiar y mucho más excelente que lo había sido antes de su venida: *Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia.* Y después cumplió su promesa reuniéndola poco a poco, luego adquiriéndola con su sangre, y finalmente confiándola a Pedro con las palabras *Apacienta mis ovejas* y mandando a los Apóstoles que la reunieran de todos los pueblos, diciéndoles *Enseñad a todos los pueblos, bautizándolos,* etc.

Ahora bien, esta Iglesia es una sola, pues una sola es la que prometió Cristo cuando dijo *Mi Iglesia,* ya que aunque las ovejas sean muchas, el rebaño es uno solo, uno el redil, uno el pastor, Cristo en el cielo, y en la tierra Pedro y su sede, al cual Cristo confió todas sus ovejas aunque tenga como colaboradores muchos obispos, *que el Espíritu Santo puso para regir la única Iglesia.*

Esta es la razón por la que recomienda esta unidad el Apóstol diciendo en la carta a los Efesios: *Esforzándoos por conservar la unidad del espíritu con el vínculo de la paz, un solo cuerpo y un solo espíritu como es también una la esperanza de la vocación con que habéis sido llamados, un solo Señor, una sola fe, un solo bautismo.* Y más abajo dice que todos los apóstoles, profetas, evangelistas, pastores han sido dados a la Iglesia *para el ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo.* Este no es otro que la Iglesia, según la interpretación del mismo San Pablo en la misma carta *Lo ha constituido, por encima de todo, cabeza de la Iglesia, la cual es su cuerpo,* y en la carta a los Colosenses *El es también la cabeza del cuerpo, de la Iglesia,* y después *Por el bien de su cuerpo, que es la Iglesia.*

En la carta a los Corintios describe elegantísimamente cómo este cuerpo se compone de distintos miembros, y por fin concluye: *Vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada uno miembros, es decir,* miembros mutuamente unidos y ordenados, a la manera como —según la interpretación de los latinos— en un cuerpo un miembro está unido a otro, o —según leen los griegos— *miembros parcialmente,* es decir, no sois el cuerpo entero —pues hablaba a una iglesia particular— y por eso no sois todos los miembros sino una parte de ellos.

Por eso dijo muy bien SAN AGUSTÍN: *La Iglesia es una, y nuestros mayores la llamaron católica para con el nombre mismo dar a entender que está extendida por el todo.* Y más abajo: *El todo que se anuncia de Cristo es la cabeza y el cuerpo: la cabeza es el mismo unigénito Jesucristo hijo de Dios vivo, y su cuerpo la Iglesia, de la cual se dice «para presentarse a sí mismo una Iglesia gloriosa»,* etc.

También SAN JERÓNIMO explica esta unidad de la Iglesia mediante la unidad del arca de Noé, la cual —según SAN PEDRO— fue tipo de la Iglesia.

Pero en este punto —según creo— no existe controversia entre nosotros y los sectarios, y por tanto, para darlo por supuesto en el grado necesario para lo siguiente, creemos que basta lo dicho. Una explicación completa de esta unidad y de todos los miembros de la Iglesia —explicación en la cual los herejes suelen disentir de los católicos— exigiría un desarrollo más amplio, pero no es necesario para lo que ahora nos hemos propuesto.

5. LA UNIDAD DE LA IGLESIA PERDURARÁ PERPETUAMENTE.—Afirmo —en segundo lugar— que esta Iglesia perdurará perpetuamente en su unidad hasta el día del juicio. Porque tratamos de la Iglesia militante, ya que en cuanto a la triunfante no queda ningún lugar a duda ni a controversia.

Y esta tesis podría probarse fácilmente con relación a la Iglesia tal cual existió desde el principio del mundo hasta Moisés, y con relación a la Sinagoga tal como existió desde Moisés

hasta Cristo; pero nada de esto es necesario para nuestro intento, y por tanto lo dejo, lo mismo que los textos del Antiguo Testamento que tratan de la duración de la Sinagoga.

Por consiguiente, me refiero a la Iglesia de Cristo tal como he explicado que El la fundó en el Nuevo Testamento, y así sólo queda probar esta propiedad de la Iglesia por las promesas que el mismo Cristo hizo en el Nuevo Testamento.

6. PRIMER TEXTO: EL DE SAN MATEO, 16, Y SU INTERPRETACIÓN POR PARTE DE LOS PADRES.—Tres son principalmente esas promesas.

La primera está en SAN MATEO, 16: *Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.* En estas palabras prometió Cristo la estabilidad y firmeza de su Iglesia, contra la cual no han podido prevalecer ni los tiranos, ni los herejes, ni cualesquiera otros enemigos de Cristo, pues a todos estos entienden los Padres por *puertas del infierno.*

En particular SAN JERÓNIMO *por esas puertas entendió los vicios y pecados* y *las enseñanzas de los herejes.* Lo mismo en le comentario a Isaías. Y casi lo mismo SAN AMBROSIO: *Se le da a Pedro,* dice, *que las puertas del infierno no prevalezcan contra él: esas puertas del infierno son las terrenas;* y más abajo, *esas son las puertas de los crímenes.*

EPIFANIO, al cual sigue EUTIMIO, entiende las blasfemias de los herejes y sus persecuciones contra la Iglesia. El CRISÓSTOMO siempre lo interpreta de los tiranos y de los emperadores infieles que con su poder atacan a la Iglesia; y lo mismo en el comentario al Salmo 147 lo explica de todo el poder del infierno y de todos los ministros de que el diablo se sirve para combatir a la Iglesia. Sin duda este sentido es verdaderísimo, porque las palabras son absolutas y como por metonimia abarcan cuanto hay en el infierno.

Por eso muy bien dijo el DAMASCENO: *Contra ésta se lanzarán las puertas del infierno, las bocas de los herejes, los instrumentos de los demonios, pero no prevalecerán.* Y luego: *Pues que nunca ha de ser destruida confiamos absolutamente, ya que Cristo lo aseguró así.*

Coincide con este el pensamiento de EUSEBIO: *La Iglesia,* dice, *llamada así por Cristo, echó raíces, y con la luz y resplandor de la fe ortodoxa brilla hasta los astros glorificada por las oraciones de los santos, y no vuelve las espaldas al enemigo ni cede ante las puertas mismas de la muerte, por las breves palabras que Aquél pronunció «Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella».*

De una manera parecida SAN ATANASIO, después de enunciar las palabras de Cristo, dice: *Estas palabras son fieles, y la promesa no es vacilante, y la Iglesia es una cosa invicta aunque se ponga en movimiento el infierno mismo y se levanten cuantos príncipes de las tinieblas del mundo hay en el infierno.*

Finalmente SAN AGUSTÍN, al explicar el artículo *Santa Iglesia,* dice que la Iglesia es el templo de Dios de que dice el Apóstol *El templo de Dios es sagrado, y ese templo sois vosotros;* y añade: *Esa es la Iglesia santa, la Iglesia una, la Iglesia verdadera, la Iglesia Católica que lucha contra todas las herejías. Puede luchar, pero no puede ser vencida. Todas las herejías salieron de ella como sarmientos inútiles cortados de la vid, pero ella permanece en su raíz, en su vid, en su caridad: las puertas del infierno no la vencerán.*

Más aún, añade SAN HILARIO que con estas palabras no sólo se prometió a la Iglesia que no podría ser vencida, sino también *que desharía las leyes infernales, las puertas del tártaro y todos los cerrojos de la muerte,* de forma que las puertas del infierno no sólo no pueden hacer resistencia a la Iglesia para destruirla, pero ni siquiera son capaces de hacerle resistencia, pues —como observan con frecuencia los mismos Padres— la Iglesia, mediante las persecuciones de los tiranos ha aumentado en número de miembros y en mérito de santidad, mediante la contradicción de los herejes ha crecido en ciencia y ha quedado más iluminada en el conocimiento de las verdades.

7. SEGUNDO TEXTO: EL DE SAN MATEO, 28.—EN LA SAGRADA ESCRITURA LA PRESENCIA DE DIOS LLEVA CONSIGO SU AYUDA.—La segunda promesa de Cristo N. Señor está en San Mateo, 28: *He aquí que yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo.*

Sobre ella observó muy bien SAN JERÓNIMO: *El que promete su presencia hasta el fin del mundo, da a enteder que ellos vencerán siempre y que El no se apartará nunca de los creyentes.* Por consiguiente, resulta claro que la promesa se hizo no a solos los apóstoles o discípulos presentes sino al templo de la Iglesia que había de perdurar perpetuamente y del cual San Pablo dijo *Y ese templo sois vosotros.*

Por eso sabiamente dijo SAN AGUSTÍN: *A todos los que veía que habían de ser suyos les decía «Yo estaré con vosotros».* Luego en esas palabras, o se supone o se promete la perenni-

dad de la Iglesia, pues para que estemos seguros de ella, Cristo promete su presencia, es decir, su auxilio y protección, según lo interpretó también SAN JERÓNIMO. Y el mismo SAN AGUSTÍN: *En conformidad,* dice, *con su majestad, con su providencia, con su gracia inefable e invisible, se cumple lo que El dijo «Yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo».*

Y el Papa SAN LEÓN: *No abandona a su Iglesia la protección divina, diciendo el Señor «Yo estoy con vosotros»,* etc., y *Para fortalecer a los predicadores del Evangelio y a los ministros de los sacramentos, dice «Yo estoy con vosotros»,* etc.

En el mismo sentido entendieron este pasaje el CRISÓSTOMO, BEDA y otros intérpretes, y PRÓSPERO.

Y en las Escrituras es expresión habitual por asistencia de Dios entender su protección y particular auxilio. Así en los HECHOS *Dios estaba con él,* aludiendo a lo de la SABIDURÍA *Y bajó con él a la fosa;* y en JEREMÍAS *No temas ante ellos, pues Yo estoy contigo.*

8. TERCER TEXTO: EL DE SAN JUAN, 14.—DIFERENCIA ENTRE LA VENIDA DE CRISTO Y LA DEL ESPÍRITU SANTO.—Por último, la tercera promesa es semejante a la anterior, puesto que, así como en ésa prometió su especial favor, incluso en cuanto a su humanidad, así en SAN JUAN, 14 promete una especial asistencia del Espíritu Santo, y a la vez del Padre y suya diciendo *Yo rogaré al Padre, y os dará otro consolador para que permanezca con vosotros para siempre, el Espíritu de verdad.*

En estas palabras es muy de notar entre otras cosas esto: que la promesa no se hizo a solos los Apóstoles. En efecto, aunque pueda entenderse que el Espíritu Santo, después de recibido, también permaneció perpetuamente en las personas de los Apóstoles, pero Cristo ahí no promete sólo esto, sino además que el Espíritu Santo sería enviado a consolar, enseñar y proteger a los fieles de forma que no se apartará ya más de la Iglesia nunca, es decir, mientras dure el mundo, ya que en la Escritura este es el significado usual de esa palabra.

Por tanto, tácitamente insinúa la diferencia entre su venida y la venida del Espíritu Santo: El vino a fundar la Iglesia, la cual había de adquirir con su sangre, con la intención de retirarse de ella después de su muerte; en cambio el Espíritu Santo fue dado a la Iglesia para que permanezca siempre en ella.

Esto parece que es lo que observó el CRISÓSTOMO cuando dijo *Con esto indica que ni después de la muerte se fue.* Y así entendió esta promesa SAN CIRILO al decir *Aunque el Señor, después de resucitar de entre los muertos, subió a los cielos para —como dice San Pablo— presentarse ante Dios en favor nuestro, sin embargo promete asistir siempre a sus fieles mediante su Espíritu.* Y del mismo modo habla TERTULIANO.

9. Más aún: que así se cumple esta donación del Espíritu Santo lo enseña manifiestamente SAN PABLO en su carta a los Efesios, en la cual primero dice que Cristo, al subir a lo alto, dio dones a los hombres, y después añade: *El mismo es quien constiuyó apóstoles a unos, a otros profetas, a otros evangelistas, a otros pastores y doctores, organizando así los santos para el ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios y seamos el hombre perfecto que realiza la medida de madurez propia del pleroma de Cristo.* En este texto se han de ponderar cuidadosamente las palabras *Hasta que lleguemos,* etc.: en ellas San Pablo enseña claramente que la Iglesia, edificada hasta formar el cuerpo de Cristo y gobernada con distintos ministerios y gracias del Espíritu Santo, perdurará hasta la general resurrección y consumación de los santos.

Por razón de estos textos, en este dogma de la fe coinciden todos los antiguos Padres de la Iglesia, como se ve claramente por los que se han aducido; y a ellos pueden añadirse MARCIAL y SAN CIPRIANO.

SAN ATANASIO dice: *La Iglesia es una cosa invicta aunque se ponga en movimiento el infierno mismo.*

Por último, SAN AGUSTÍN, interpretando de la Iglesia las palabras del Salmo 47 *Dios la fundó para siempre,* dice: *Pero quizá esa ciudad que ocupó el mundo, será destruida algún día. No: Dios la fundó para siempre. Pues si Dios la fundó para siempre ¿por qué temes que se derrumbe el firmamento?*

10. SE DEDUCE LA VERDAD PROPUESTA.—PERDIDA LA FE, LA IGLESIA DESAPARECERÍA.—De estas últimas palabras de San Agustín podemos avanzar para —de los argumentos propuestos— deducir la tesis principal y demostrar la verdad que buscamos, a saber, que la Iglesia católica y universal no puede apartarse de la fe verdadera y divina.

Porque el soporte y —como quien dice— la forma que une los miembros de esta Iglesia entre sí y con Cristo es la fe; luego si Dios fundó

la Iglesia para siempre ¿quién ha de temer que su fe pueda faltar en toda ella? Puesto que, si toda la Iglesia perdiese la fe, por ese mismo hecho dejaría de ser la Iglesia y comenzaría a ser la sinagoga de Satanás, lo mismo que los gentiles están fuera de la Iglesia porque no han recibido su fe, y los herejes dejan de estar en la Iglesia por el hecho de perder la fe, y por ello en esto SAN JERÓNIMO los compara a los gentiles.

Finalmente, esta verdad la confirman suficientemente los símbolos de los Apóstoles y de Nicea, en los cuales el rey de Inglaterra profesa creer. En efecto, enseñan que se debe creer en la Iglesia una, santa y católica; ahora bien, no puede ser una sin unidad de fe, ni santa sin la fe verdadera y divina, sin la cual es imposible agradar a Dios, ni católica sin una fe universal que abarque todos los dogmas verdaderos. Pues bien, como la Iglesia no puede dejar de ser mientras el mundo dure, ni puede tampoco existir sin ser a la vez creyente y santa, tampoco es posible que se aparte de la verdadera fe.

11. DOBLE OBJECIÓN DE LOS HEREJES.—RESPUESTA DE SAN AGUSTÍN.—Mas los adversarios suelen poner muchas objeciones contra la estabilidad de la Iglesia en la fe y enumerar distintos fallos o faltas de la Iglesia.

Primeramente, en tiempo de la Ley Vieja toda la Iglesia se apartó de la fe cuando la Sinagoga adoró al becerro, según el EXODO. Y en segundo lugar, cuando cobre fuerza la persecución del Anticristo, se derrumbará por sus cimientos, según SAN PABLO *Antes tiene que venir la apostasía,* etc., y según CRISTO *Cuando venga el Hijo del Hombre ¿por ventura encontrará la fe sobre la tierra?* De estos datos quieren deducir que ha podido fallar ya, puesto que el tiempo del Anticristo ha llegado ya.

Les respondemos —con San Agustín— con una sola palabra: *Creo lo que se lee en las Escrituras santas, no creo lo que dicen los vanos herejes.* Así respondió él a los donatistas, que decían que en su tiempo todo el mundo había apostatado y sólo en ellos se había conservado la verdadera fe, y aducían —forzando su sentido— distintos ejemplos de la Escritura: San Agustín les sale al paso diciendo que él cree lo que se lee en las Escrituras, no lo que los herejes tratan de persuadir en sus discusiones; y concluye: *Esos, por ignorancia o falazmente, entresacan de las Escrituras frases que se refieren, o a los malos que estarán mezclados con los buenos hasta el fin, o a la devastación del anterior pueblo de los judíos, y quieren volverlos contra la Iglesia de Dios para que parezca que ha decaído y desaparecido de todo el mundo.*

12. LA FE NO FALTÓ EN TODA LA SINAGOGA: RESPUESTA A LA PRIMERA OBJECIÓN.—Tales son las objeciones que al presente oponen los sectarios.

Ahora bien, el pecado aquel del pueblo judío pertenece a las malas costumbres y a la pertinacia de aquel pueblo, no a la deserción de la Iglesia.

Lo primero, porque la Sinagoga no era la Iglesia de Cristo, que es de la que tratamos.

Lo segundo, porque no era la Iglesia universal de todo el mundo en aquella época, ya que entre los incircuncisos podía también entonces haber algunos fieles y justos.

Y lo tercero y principal, por ser falso que todos los de aquel pueblo hubieran entonces perdido la fe. Ante todo, Moisés y Josué estuvieron completamente libres de aquella culpa.

Además Aarón, aunque pecó gravemente cooperando con el pueblo al pecado de idolatría, con todo es con mucho lo más verisímil que no falló en la fe, puesto que Moisés nunca le reprende de este pecado sino sólo del otro, según se ve por las palabras *¿Qué te hizo este pueblo para que cargaras sobre él un gran pecado?* Y lo mismo supone SAN AGUSTÍN: *El hecho de que Aarón mandara quitar los pendientes de las orejas de las esposas y de las hijas para hacer dioses con ellos, no es un absurdo intrepretarlo en el sentido de que quiso mandar cosas difíciles para, de esta manera, apartarlos de aquella intención.* Si esto es así, queda claro que Aarón no pecó por falta de fe, sino porque no se opuso al pueblo con firmeza y cedió ante él por un excesivo temor humano.

Finalmente, que muchos del pueblo perseveraron en la fe consta por las palabras de Moisés *Si alguno es del Señor, júntese a mí,* puesto que no es del Señor sino quien cree en El; ahora bien, hubo muchos que se unieron a Moisés para vengar la injuria inferida a Dios.

13. EN LA ÉPOCA DEL ANTICRISTO LA FE PERDURARÁ EN LA IGLESIA: RESPUESTA A LA SEGUNDA OBJECIÓN.—De una manera semejante, es claramente imaginario y erróneo que la Iglesia perecerá algún día o que desaparecerá del todo en la época del Anticristo.

Porque aunque entonces ha de haber una gran tribulación, predicha ya por Cristo, la cual perturbará a muchos y los apartará de la fe de Cristo —defección que San Pablo anunció con el nombre de *apostasía*—, sin embargo la Iglesia de Cristo no será totalmente destruida, ni todos sus miembros han de perder la fe, según indica suficientemente Cristo diciendo *Si aquel tiempo no se acortase, ninguno escaparía con vida; pero en atención a los elegidos, se acortará aquel*

tiempo. Y después, apremiando más, añade *Hasta el punto de engañar, si fuera posible, aun a los mismos elegidos.*

Luego siempre habrá algunos elegidos y fieles en los cuales perdure la Iglesia. Más aún, en aquella época habrá ilustrísimos mártires y fortísimos confesores de la fe católica.

Lo que se toca después al fin de la objeción —que el Anticristo ha venido ya—, los adversarios lo aducen por el primado del Papa: lo falso, más aún, lo ridículo que es, lo veremos en el libro 5.°

Por último, la otra dificultad que hay en el fondo de esta objeción y respuesta, a saber, la manera como la Iglesia Católica ha de poder perdurar en unos pocos creyentes y —como quien dice— agazaparse en un rincón, se explicará en el libro 6.°

CAPITULO IV

LA IGLESIA CATOLICA, NI SIQUIERA POR IGNORANCIA PUEDE ERRAR EN MATERIA DE FE

1. EVASIVA DEL ARGUMENTO ANTERIOR.—El raciocinio que hemos hecho en el capítulo anterior, un ignorante o un hereje podría debilitarlo diciendo que prueba, sí, que la Iglesia no puede caer en herejía, por la cual se pierde la fe, pero que esto no basta ni es obstáculo para que la Iglesia pueda encontrarse en muchos errores, al menos por una ignorancia que la excuse de la culpa de herejía; más aún, que aunque yerre así, no dejará de ser fiel y santa, y que por tanto no quedaría destruida.

Y si se concede esto, los herejes y cismáticos tendrán alguna excusa para disentir de la Iglesia en algunas cosas en que ellos sostienen que se equivoca, dado que si entienden que eso sucede por ignorancia y sin herejía, no parece que hablen tan manifiestamente contra la promesa de Cristo.

Ahora bien, ya he dicho que esto puede objetarlo un católico más bien que un hereje, pues los herejes no tratan con tanta moderación a la Iglesia de Cristo sino que, sin consideración alguna, le atribuyen fallos y errores contrarios a la Escritura a los cuales no se les puede excusar de herejía, y por eso, como excusa de su herejía y con la misma inconsideración, alegan que la Iglesia ha perdido la verdadera fe y por tanto, contra la promesa de Cristo, ha desaparecido del mundo.

2. LA IGLESIA, NI SIQUIERA POR IGNORANCIA PUEDE ERRAR.—1.ª PRUEBA: POR SAN PABLO A TIMOTEO.—Por eso hay que decir, además, que la Iglesia no sólo no puede caer en herejía, pero ni siquiera puede errar —sea por ignorancia, sea de cualquier otra manera— en dogma alguno en el que toda ella vaya a una como en una verdad revelada por Dios y que haya de ser creída por todos, y que lo enseñe y proponga como tal: esto entra también en las promesas hechas a la Iglesia, y por tanto ningún católico puede dudar de este verdadero dogma.

Eso se explica —en primer lugar— por las palabras de SAN PABLO a Timoteo *Para que sepas cómo hay que comportarse en una casa de Dios, cual es la Iglesia de Dios vivo, columna y sostén de la verdad:* se la compara a una columna porque con su estabilidad y firmeza conserva sincera y pura la verdad, y fortalece a todos los fieles en la verdad contra cualesquiera de sus opresores; ahora bien, si ella misma pudiese errar ¿cómo se apoyaría en ella la fe de los creyentes y la verdad de las cosas que se deben creer?

Que este es el pensamiento y el sentido de San Pablo parece tan claro por sus palabras, que no se necesita casi interpretación ni persuasión alguna sino una lectura serena.

Por eso todos los intérpretes, tanto antiguos como modernos, explican que a la Iglesia se la llama columna de la verdad por la inamovilidad que tiene en la verdad, y sostén, sea porque posee una verdad sostenida por prodigios y milagros que ningún otro fuera de Dios mismo podría realizar, según la interpretación de SAN AMBROSIO, sea porque ella sostiene en la verdad a todos los creyentes, como muy bien enseña SANTO TOMÁS y dio a entender el CRISÓSTOMO diciendo *La Iglesia es columna del mundo porque contiene la fe que se ha de predicar, ya que la verdad de la Iglesia es columna y sostén.*

Y más claramente TEODORETO: *Llamó,* dice, *Iglesia a la reunión de los creyentes, y a éstos los llamó columna y sostén de la verdad porque, apoyados en la piedra, permanecen estables e inamovibles y con las cosas mismas predican la verdad de los dogmas.*

SAN JERÓNIMO añade que *la Iglesia se llama columna porque sólo en ella ahora está firme la verdad, que es la única que sostiene el edificio.*

Finalmente SAN AGUSTÍN, tratando de las palabras *Basaste la tierra sobre su estabilidad,* y entendiendo por tierra la Iglesia, interpreta: *No se inclinará jamás, porque está predestinada para ser columna y sostén de la verdad.*

Luego porque no puede desviarse de la ver-

tiempo. Y después, apremiando más, añade *Hasta el punto de engañar, si fuera posible, aun a los mismos elegidos.*

Luego siempre habrá algunos elegidos y fieles en los cuales perdure la Iglesia. Más aún, en aquella época habrá ilustrísimos mártires y fortísimos confesores de la fe católica.

Lo que se toca después al fin de la objeción —que el Anticristo ha venido ya—, los adversarios lo aducen por el primado del Papa: lo falso, más aún, lo ridículo que es, lo veremos en el libro 5.°

Por último, la otra dificultad que hay en el fondo de esta objeción y respuesta, a saber, la manera como la Iglesia Católica ha de poder perdurar en unos pocos creyentes y —como quien dice— agazaparse en un rincón, se explicará en el libro 6.°

CAPITULO IV

LA IGLESIA CATOLICA, NI SIQUIERA POR IGNORANCIA PUEDE ERRAR EN MATERIA DE FE

1. Evasiva del argumento anterior.—El raciocinio que hemos hecho en el capítulo anterior, un ignorante o un hereje podría debilitarlo diciendo que prueba, sí, que la Iglesia no puede caer en herejía, por la cual se pierde la fe, pero que esto no basta ni es obstáculo para que la Iglesia pueda encontrarse en muchos errores, al menos por una ignorancia que la excuse de la culpa de herejía; más aún, que aunque yerre así, no dejará de ser fiel y santa, y que por tanto no quedaría destruida.

Y si se concede esto, los herejes y cismáticos tendrán alguna excusa para disentir de la Iglesia en algunas cosas en que ellos sostienen que se equivoca, dado que si entienden que eso sucede por ignorancia y sin herejía, no parece que hablen tan manifiestamente contra la promesa de Cristo.

Ahora bien, ya he dicho que esto puede objetarlo un católico más bien que un hereje, pues los herejes no tratan con tanta moderación a la Iglesia de Cristo sino que, sin consideración alguna, le atribuyen fallos y errores contrarios a la Escritura a los cuales no se les puede excusar de herejía, y por eso, como excusa de su herejía y con la misma inconsideración, alegan que la Iglesia ha perdido la verdadera fe y por tanto, contra la promesa de Cristo, ha desaparecido del mundo.

2. La Iglesia, ni siquiera por ignorancia puede errar.—1.ª prueba: por San Pablo a Timoteo.—Por eso hay que decir, además, que la Iglesia no sólo no puede caer en herejía, pero ni siquiera puede errar —sea por ignorancia, sea de cualquier otra manera— en dogma alguno en el que toda ella vaya a una como en una verdad revelada por Dios y que haya de ser creída por todos, y que lo enseñe y proponga como tal: esto entra también en las promesas hechas a la Iglesia, y por tanto ningún católico puede dudar de este verdadero dogma.

Eso se explica —en primer lugar— por las palabras de San Pablo a Timoteo *Para que sepas cómo hay que comportarse en una casa de Dios, cual es la Iglesia de Dios vivo, columna y sostén de la verdad:* se la compara a una columna porque con su estabilidad y firmeza conserva sincera y pura la verdad, y fortalece a todos los fieles en la verdad contra cualesquiera de sus opresores; ahora bien, si ella misma pudiese errar ¿cómo se apoyaría en ella la fe de los creyentes y la verdad de las cosas que se deben creer?

Que este es el pensamiento y el sentido de San Pablo parece tan claro por sus palabras, que no se necesita casi interpretación ni persuasión alguna sino una lectura serena.

Por eso todos los intérpretes, tanto antiguos como modernos, explican que a la Iglesia se la llama columna de la verdad por la inamovilidad que tiene en la verdad, y sostén, sea porque posee una verdad sostenida por prodigios y milagros que ningún otro fuera de Dios mismo podría realizar, según la interpretación de San Ambrosio, sea porque ella sostiene en la verdad a todos los creyentes, como muy bien enseña Santo Tomás y dio a entender el Crisóstomo diciendo *La Iglesia es columna del mundo porque contiene la fe que se ha de predicar, ya que la verdad de la Iglesia es columna y sostén.*

Y más claramente Teodoreto: *Llamó,* dice, *Iglesia a la reunión de los creyentes, y a éstos los llamó columna y sostén de la verdad porque, apoyados en la piedra, permanecen estables e inamovibles y con las cosas mismas predican la verdad de los dogmas.*

San Jerónimo añade que *la Iglesia se llama columna porque sólo en ella ahora está firme la verdad, que es la única que sostiene el edificio.*

Finalmente San Agustín, tratando de las palabras *Basaste la tierra sobre su estabilidad,* y entendiendo por tierra la Iglesia, interpreta: *No se inclinará jamás, porque está predestinada para ser columna y sostén de la verdad.*

Luego porque no puede desviarse de la ver-

dad en lo que cree firmemente y como revelado por Dios, por eso es columna y sostén.

3. 2.ª PRUEBA: POR SAN JUAN, 14.—Además, esta verdad la confirma la promesa de Crsto de que se ha tratado antes *Yo rogaré al Padre, y El os dará otro consolador, el Espíritu de verdad.*

El llamarlo en particular en este pasaje *Espíritu de verdad* no fue al azar, sino para distinguirlo del espíritu de error, dando a entender con esto suficientemente que El prometía el Paráclito como maestro de la verdad. Así parece que lo explicó Cristo cuando dijo *Cuando venga ese Espíritu de verdad, El os enseñará toda la verdad.*

Ahora bien, hemos demostrado anteriormente que esa promesa se hizo a la Iglesia para que —como dijo el mismo Cristo— permanezca con ella para siempre; luego la Iglesia siempre tiene al Espíritu Santo como guía y maestro que la dirige e ilumina en particular en el conocimiento de la verdad, y de ahí proviene que la Iglesia no puede errar acerca de la verdad.

Por eso dijo SAN CIRILO: *Al predecir que el Paráclito vendría a ellos, lo llamó Espíritu de verdad —y El es la verdad—, para que los discípulos entendiesen que iba a enviar una virtud no ajena a El mismo.* Y más abajo: *Así pues, este Espíritu de verdad llevará a toda la verdad, pues conoce exactamente la verdad, cuyo Espíritu es, y esa verdad la reveló no parcialmente sino por completo. Porque aunque en esta vida conocemos parcialmente, como dice San Pablo, sin embargo en este pequeño conocimiento brilló para nosotros la verdad no truncada sino entera.* Estas últimas palabras son muy de notar, pues por ellas se comprende la necesidad de este espíritu de verdad en la Iglesia, como explicaré enseguida.

Por último, por la misma razón TERTULIANO, como chanceándose de los que atribuyen a toda la Iglesia error sobre la fe, dice: *¿No había de volverse a mirarla el Espíritu Santo para llevarla a la verdad, El que para esto había sido enviado por Cristo y para esto había sido pedido al Padre, para que fuese maestro de la verdad? ¿Había de descuidar su oficio el administrador de Dios, el vicario de Cristo* —es decir, su sustituto y su suplente en el cargo de enseñar— *dejando que las iglesias entretanto tuvieran otras creencias que las que El predicaba por medio de los Apóstoles?* como diciendo que todo esto es increíble y ajeno a la promesa de Cristo y a la providencia y bondad del Espíritu Santo.

4. CONFIRMACIÓN DE LA MISMA VERDAD POR LA RAZÓN.—SE SALE AL PASO DE UNA EVASIVA.—Finalmente —además de la promesa de Cristo y de los textos tan expresos de la Escritura— podemos persuadir esta verdad con una razón derivada de los principios de la fe. En efecto, si toda la Iglesia pudiese errar de cualquier forma en los dogmas de la fe, en ninguno de ellos podría ser columna y sostén de la verdad, ni creer nada como completamente cierto sin peligro de falsedad, pues siempre podría temer y dudar si tal vez se engañaba por ignorancia.

Responderá tal vez alguno que la Iglesia puede y debe creer firmemente lo que está en la Escritura, y eso aunque pudiese errar en otras cosas.

Pero esta respuesta no elimina la dificultad. Lo primero, porque sobre los mismos libros de la Escritura podría dudar si se equivocaba por ignorancia creyendo que era canónico algún libro que no lo es, pues la Iglesia no tiene mayor autoridad al aprobar el uno que el otro.

Lo segundo, porque si pudiese errar en algún dogma, también podría errar en la interpretación de las Escrituras; luego siempre podría dudar sobre si siempre atinaba con el verdadero sentido del Espíritu Santo, y en consecuencia nada de las Escrituras podría creer con certeza.

Lo tercero, porque la Iglesia no sólo debe tener certeza de las cosas que están en la Escritura, sino también de otros dogmas tales como los enseñaron siempre los Padres más antiguos y de los cuales indicaré algunos enseguida, pues ahora sólo tocamos esto de paso.

Por consiguiente, para que los dogmas que cree toda la Igelsia sean ciertos, es necesario que en ninguno de ellos pueda errar.

Por eso muy bien dijo el NAZIANZENO: *Uno está trabado con el otro, y de ellos resulta una cadena verdaderamente de oro y salvadora,* y por tanto, aunque se quite o se ponga en duda uno solo, toda la cadena se romperá y resultará inútil, según dijo también SAN AMBROSIO: *Si quitas uno solo de éstos, has quitado tu salvación, pues también a los herejes les parece que tienen a Cristo, dado que ninguno niega el nombre de Cristo; pero niega a Cristo quien no confiesa todo lo que es de Cristo.* Pues así también destruye toda la fe de la Iglesia quien le atribuye error en cualquier dogma.

5. RESPUESTA DE LOS HEREJES.—REFUTACIÓN DE ESA RESPUESTA Y AFIRMACIÓN DE LA TESIS ANTERIOR CON TEXTOS DE LOS SANTOS PADRES.—Pero tal vez los adversarios concederán fácilmente todo esto y no juzgarán que hay inconveniente en admitir que la Iglesia, equivocándose y enseñando falsos dogmas como verdades de fe, pueda llegar a una situación en la

cual no crea nada por fe divina y completamente cierta, sino todo por opinión personal.

Pero esta respuesta —en primer lugar— se reduce al primer error de que la verdadera Iglesia de Cristo puede perecer, puesto que, llegada a esa situación, no tendría la fe verdadera y sobrenatural; luego no sería la verdadera Iglesia. Y así, en cuanto a esto, esta respuesta queda suficientemente refutada con lo dicho en el capítulo anterior y con el argumento y textos con que se lo ha confirmado.

En segundo lugar, si toda la Iglesia pudiese venir a parar en una situación en la que nada creyese por fe divina sino sólo por opinión humana, entonces ¿en dónde habría fe en la tierra? Sin duda en ninguna parte, porque si en alguna parte hay verdadera fe, es porque ha venido de la Iglesia Católica; luego si en la Iglesia misma esa fe no es cierta y sobrenatural, mucho menos puede serlo fuera de ella. Por eso, quienes así responden y así piensan de la Iglesia, al hacerla infiel demuestran que ellos mismos no tienen fe, pues ¿de dónde les vendrá si no es por medio de la Iglesia dado que Dios ya no enseña a los hombres por sí mismo sino por medio de la Iglesia, como dice claramente SAN PABLO?

Por último, la razón por que yerran los que así responden, es porque en la Iglesia no distinguen entre autoridad humana y autoridad del Espíritu Santo, que la dirige o que habla por ella cuando cree o enseña toda ella dogmas de fe, conforme a la promesa de Cristo que acaba de demostrarse, y conforme al pensamiento de los Apóstoles cuando enseñaron un dogma de fe mediante las palabras *Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros.*

6. Así pensaron sobre la autoridad de la Iglesia los Padres más antiguos.

SAN IRENEO *Ya,* dice, *no hay que buscar la verdad en otros: es fácil tomarla de la Iglesia, ya que los Apóstoles, como en un rico depósito han reunido en ella plenísimamente todo lo perteneciente a la verdad, a fin de que todo el que quiera tome de ella la bebida de vida. En efecto, ella es la entrada a la vida: los demás son ladrones y salteadores, y por eso es preciso rehuirlos.*

SAN AMBROSIO *Nadie,* dice, *se mantiene en pie sino quien se mantiene en la fe, sino quien se mantiene adherido al juicio de su corazón. En otro pasaje leemos también «Tú mantente aquí conmigo». Ambas cosas dijo el Señor a Moisés: «Donde tú estás, es tierra santa» y «Mantente aquí conmigo», es decir, te mantienes conmigo si te mantienes en la Iglesia, porque ese es lugar santo, esa es tierra fecunda en santidad y abundante en mieses de virtudes. Mantente, pues, en la Iglesia, mantente en donde te me aparecí: allí estoy yo contigo. Donde está la Iglesia, allí está el puesto firme de tu mente, allí está la base de tu espíritu.* Y el mismo SAN AMBROSIO: *Cumplamos los preceptos de nuestros mayores, y no profanemos los sellos de nuestra herencia con la temeridad de una audacia salvaje.*

7. SAN AGUSTÍN, hablando del hombre que echa de menos la verdad y que trabaja por encontrarla, *Si quieres,* dice, *poner fin a tales trabajos, sigue el camino de la doctrina católica, la cual pasó de Cristo por medio de los apóstoles hasta nosotros, y de nosotros pasará a los venideros.*

Juzgaba San Agustín que la fe nunca faltaría y que no llegaría a la posteridad más que por la tradición y sucesión en la Iglesia Católica. Por eso, después de decir que es grande la ayuda de la fe, creída con el común consentimiento de los pueblos y predicada, añade: *Esto realizó la Divina Providencia mediante los vaticinios de los profetas, mediante la humanidad y la doctrina de Cristo, mediante los viajes de los apóstoles, mediante los oprobios, cruces, sangre y muertes de los mártires, mediante la vida admirable de los Santos, y en medio de todo esto los milagros, dignos de cosas tan grandes y de las virtudes según las circunstancias. Pues bien, viendo una ayuda tan grande de Dios y un fruto y provecho tan grande ¿dudaremos acogernos al seno de esa Iglesia después que, a partir de la Sede Apostólica, a través de la sucesión de los obispos, ha ganado la cumbre de la autoridad con el reconocimiento de todo el mundo, y eso entre los vanos ladridos de los herejes, los cuales han quedado condenados en parte por el juicio mismo popular, en parte por el prestigio de los Concilios, y en parte también por la majestad de los milagros? El no concederle el primer puesto a esa autoridad es, por cierto, la mayor impiedad o una precipitada arrogancia. Porque si los espíritus no tienen camino seguro para la sabiduría y la salvación más que cuando la fe los predispone para la razón ¿no es ingratitud a la ayuda y al auxilio divino el empeñarse en hacer resistencia a esa autoridad?*

Hasta aquí San Agustín, en cuyas elocuentes y sabias palabras nuestro raciocinio encuentra una base tan firme, que nada se les puede añadir. Por eso el mismo SAN AGUSTÍN tiene tanta consideración con la autoridad de la Iglesia, que no dudó afirmar: *Yo no creería en el Evangelio si no me moviera la autoridad de la Iglesia Católica.*

8. Finalmente San Jerónimo *¿Qué significa,* dice, *que las leyes de la Iglesia las traspases a la herejía?* Y más abajo: *Si Cristo no tiene la Iglesia difundida por todo el mundo, o si solamente la tiene en Cerdeña, bien pobre se hizo.*

Por último, después de hablar mucho sobre la Iglesia, hacia el fin añadió lo siguiente: *Podría alargar todo el día esta conversación y secar con solo el sol de la Iglesia todos los arroyos de tus proposiciones. Pero como ya hemos conversado mucho, te voy a manifestar breve y francamente mi pensamiento: Debemos permanecer en esa Iglesia que, fundada por los Apóstoles, perdura hasta hoy.*

Otras muchas expresiones semejantes se hallan en los antiguos Padres, que omito en gracia de la brevedad; y esto lo hago tanto más gustosamente cuanto que los que no escuchan a estos Padres, aunque se citen más no creerán sino que siempre inventarán vanos subterfugios.

CAPITULO V

DEMOSTRACION DE QUE LA IGLESIA ROMANA TIENE LA MISMA ESTABILIDAD EN LA FE QUE LA IGLESIA CATOLICA. REFUTACION DE LA EVASIVA DE LOS SECTARIOS

1. Distinción de los sectarios entre Iglesia Romana e Iglesia Católica.—Los textos de las Sagradas Escrituras que en el capítulo anterior se han aducido para demostrar la inamovilidad de la Iglesia Católica en la conservación ininterrumpida de la verdadera fe y la singular protección de Dios, son tan claros y manifiestos, que ni siquiera los enemigos de la Iglesia —hablando en general— se atreven a luchar abiertamente contra la Iglesia Católica.

Lo que hacen es distinguir entre Iglesia Católica e Iglesia Romana: de la Católica no se atreven a decir abiertamente que haya decaído o que hay perdido la verdadera fe, pero de la Romana no temen afirmarlo audazmente. De esta forma les parece que eluden todos los textos de la Escritura y las promesas de Cristo: se hicieron a la Iglesia Católica, no a la Romana.

Dejando a otros protestantes, no parece ajeno a este parecer o distinción el rey Jacobo, pues aunque no la propone expresamente en su libro, se deduce claramente de su lenguaje, ya que primero se profesa defensor de la fe católica —que dice que es la fe de la antigua y primitiva Iglesia, con lo cual indica que la Iglesia Católica y primitiva no ha perecido sino que perdura, pues donde está la fe católica no puede menos de estar también la Iglesia Católica—, pero después, en la pág. 40 del Prólogo, no temió reconocer que él ni estaba ni había estado nunca en nuestra Iglesia, es decir, en la Romana, y en la pág. 47 condena abiertamente los artículos de la fe, *los cuales,* dice, *labró el taller de la Iglesia y que hasta el año 500 de Cristo no se habían oído;* y en la pág. 48 tiene estas palabras: *Aunque me llamen cismático y digan que me he apartado de la Iglesia, de ninguna manera puedo ser hereje.* Por consiguiente, distingue entre deserción de la Iglesia Romana y deserción de la fe católica o de la Iglesia Católica, que es lo mismo.

Asimismo en la pág. 54, después de estas y de otras muchas expresiones parecidas, añade: *Todavía no hemos llegado al alcázar de la religión romana, es decir, a la cabeza de la Iglesia y al primado de Pedro, puesto que quien niega este artículo, según Belarmino niega la fe católica.* Así que con estas y con semejantes palabras el rey Jacobo insinuó suficientemente que, perdurando y perseverando la fe católica, la fe de la Iglesia Romana se perdió.

2. Esta distinción fue una invención de los antiguos herejes.—Este error no es nuevo: ya Wicleff en su artículo 37 condenado en la sesión 8 del Concilio de Constanza dijo que la Iglesia Romana era la sinagoga de Satanás, lo cual no hallo que él lo dijera de la Iglesia Católica; ni tal vez lo diría, no fuera a colocarse a sí mismo en la sinagoga de Satanás o fuera de la Iglesia Católica, peligro común a todos los herejes.

Y en el mismo error se encontraron antes los Pobres de Lyon, llamados también Waldenses, los cuales —según San Antonino y Eneas Silvio— afirmaron que nadie podía salvarse en la fe de la Iglesia Romana, la cual se perdió en tiempo de Silvestre. Pero todos estos se basan, o en opiniones privadas y errores particulares —no pudiendo negar que éstos son contrarios a la fe romana, al fin se ven forzados a decir que la fe romana no es la verdadera y que por tanto la Iglesia Romana se ha apartado de la Católica—,

3. Argumentos de ese error.—O al menos se han movido a pensar así porque no creen nada excelente y universal acerca de la Iglesia Romana, sino que la consideran sólo como una iglesia o diócesis particular, y a su obispo como a uno de tantos sin ningún poder fuera de esa diócesis.

8. Finalmente SAN JERÓNIMO *¿Qué significa,* dice, *que las leyes de la Iglesia las traspases a la herejía?* Y más abajo: *Si Cristo no tiene la Iglesia difundida por todo el mundo, o si solamente la tiene en Cerdeña, bien pobre se hizo.*

Por último, después de hablar mucho sobre la Iglesia, hacia el fin añadió lo siguiente: *Podría alargar todo el día esta conversación y secar con solo el sol de la Iglesia todos los arroyos de tus proposiciones. Pero como ya hemos conversado mucho, te voy a manifestar breve y francamente mi pensamiento: Debemos permanecer en esa Iglesia que, fundada por los Apóstoles, perdura hasta hoy.*

Otras muchas expresiones semejantes se hallan en los antiguos Padres, que omito en gracia de la brevedad; y esto lo hago tanto más gustosamente cuanto que los que no escuchan a estos Padres, aunque se citen más no creerán sino que siempre inventarán vanos subterfugios.

CAPITULO V

DEMOSTRACION DE QUE LA IGLESIA ROMANA TIENE LA MISMA ESTABILIDAD EN LA FE QUE LA IGLESIA CATOLICA. REFUTACION DE LA EVASIVA DE LOS SECTARIOS

1. DISTINCIÓN DE LOS SECTARIOS ENTRE IGLESIA ROMANA E IGLESIA CATÓLICA.—Los textos de las Sagradas Escrituras que en el capítulo anterior se han aducido para demostrar la inamovilidad de la Iglesia Católica en la conservación ininterrumpida de la verdadera fe y la singular protección de Dios, son tan claros y manifiestos, que ni siquiera los enemigos de la Iglesia —hablando en general— se atreven a luchar abiertamente contra la Iglesia Católica.

Lo que hacen es distinguir entre Iglesia Católica e Iglesia Romana: de la Católica no se atreven a decir abiertamente que haya decaído o que hay perdido la verdadera fe, pero de la Romana no temen afirmarlo audazmente. De esta forma les parece que eluden todos los textos de la Escritura y las promesas de Cristo: se hicieron a la Iglesia Católica, no a la Romana.

Dejando a otros protestantes, no parece ajeno a este parecer o distinción el rey Jacobo, pues aunque no la propone expresamente en su libro, se deduce claramente de su lenguaje, ya que primero se profesa defensor de la fe católica —que dice que es la fe de la antigua y primitiva Iglesia, con lo cual indica que la Iglesia Católica y primitiva no ha perecido sino que perdura, pues donde está la fe católica no puede menos de estar también la Iglesia Católica—, pero después, en la pág. 40 del Prólogo, no temió reconocer que él ni estaba ni había estado nunca en nuestra Iglesia, es decir, en la Romana, y en la pág. 47 condena abiertamente los artículos de la fe, *los cuales,* dice, *labró el taller de la Iglesia y que hasta el año 500 de Cristo no se habían oído;* y en la pág. 48 tiene estas palabras: *Aunque me llamen cismático y digan que me he apartado de la Iglesia, de ninguna manera puedo ser hereje.* Por consiguiente, distingue entre deserción de la Iglesia Romana y deserción de la fe católica o de la Iglesia Católica, que es lo mismo.

Asimismo en la pág. 54, después de estas y de otras muchas expresiones parecidas, añade: *Todavía no hemos llegado al alcázar de la religión romana, es decir, a la cabeza de la Iglesia y al primado de Pedro, puesto que quien niega este artículo, según Belarmino niega la fe católica.* Así que con estas y con semejantes palabras el rey Jacobo insinuó suficientemente que, perdurando y perseverando la fe católica, la fe de la Iglesia Romana se perdió.

2. ESTA DISTINCIÓN FUE UNA INVENCIÓN DE LOS ANTIGUOS HEREJES.—Este error no es nuevo: ya WICLEFF en su artículo 37 condenado en la sesión 8 del Concilio de Constanza dijo que la Iglesia Romana era la sinagoga de Satanás, lo cual no hallo que él lo dijera de la Iglesia Católica; ni tal vez lo diría, no fuera a colocarse a sí mismo en la sinagoga de Satanás o fuera de la Iglesia Católica, peligro común a todos los herejes.

Y en el mismo error se encontraron antes los Pobres de Lyon, llamados también Waldenses, los cuales —según SAN ANTONINO y ENEAS SILVIO— afirmaron que nadie podía salvarse en la fe de la Iglesia Romana, la cual se perdió en tiempo de Silvestre. Pero todos estos se basan, o en opiniones privadas y errores particulares —no pudiendo negar que éstos son contrarios a la fe romana, al fin se ven forzados a decir que la fe romana no es la verdadera y que por tanto la Iglesia Romana se ha apartado de la Católica—,

3. ARGUMENTOS DE ESE ERROR.—O al menos se han movido a pensar así porque no creen nada excelente y universal acerca de la Iglesia Romana, sino que la consideran sólo como una iglesia o diócesis particular, y a su obispo como a uno de tantos sin ningún poder fuera de esa diócesis.

De este principio han deducido que, así como las otras iglesias particulares y sus pastores, aunque sean primados o patriarcas, han podido fallar y de hecho muchas veces han fallado en cosas de fe, lo mismo ha podido suceder y de hecho ha sucedido también en la Iglesia Romana.

Y así estos dos errores van muy unidos, como los unió WICLEFF diciendo *La Iglesia Romana es la sinagoga de Satanás, y el Papa no es el Vicario inmediato y próximo de Cristo.*

Y por la misma razón parece que dijo el rey de Inglaterra que el alcázar de la fe romana es el artículo del primado de Pedro, porque nosotros creemos que se basa en él de la manera como Cristo prometió fundar su Iglesia sobre la piedra; y por eso el rey mismo, negando el primado, se ha visto forzado a rechazar la fe romana y a persuadirse a sí mismo y a los suyos su corrupción.

4. DISTINCIÓN DE LA IGLESIA ROMANA EN UNIVERSAL Y PARTICULAR.—Por ello, comenzando la impugnación de este error por este argumento, en el Obispo de Roma hay que distinguir dos cargos o dos cuidados pastorales, uno particular y propio de la diócesis de Roma, de la cual el Papa es obispo inmediato, y otro cuidado universal de toda la Iglesia de Cristo, de la cual es pastor universal y obispo supremo de todas las Iglesias particulares aunque no sea el obispo inmediato de cada una.

Acerca del primer poder y cargo no hay controversia entre nosotros y los protestantes. En cambio el segundo poder, el universal, y la suprema jurisdicción, también universal, sobre toda la Iglesia, la niegan los adversarios; nosotros por nuestra parte ahora la damos por supuesta, y afirmamos fuertemente que ese artículo pertenece a la fe católica, aunque su prueba la reservamos para el libro 3.° para no vernos forzados a cambiar el orden que nos hemos propuesto y confundir el tema de que ahora tratamos.

Estos dos cargos, lo mismo que son distintos, también podrían hallarse en dos personas distintas a la manera como se encuentran divididos en los otros obispados; sin embargo, desde que se hallaron unidos en San Pedro, nunca se han hallado separados, y por ordenación divina tal vez nunca se separarán. De esto ahora no tratamos porque no tiene que ver con nuestro plan actual, pero en el libro 3.° lo trataremos aunque sea de paso.

Por consiguiente, hasta ahora uno mismo fue siempre el Obispo Romano y el Obispo de la Iglesia Católica, como muchas veces lo llaman los antiguos Padres.

5. Por aquí se entiende que el nombre de Iglesia Romana puede significar dos cosas.

En primer lugar, la Iglesia particular limitada por los términos de su diócesis y que tiene su propio obispo solamente particular considerado precisamente en cuanto que ejerce jurisdicción inmediata sobre ella.

No hablamos de la Iglesia Romana tomada en este sentido, pues es cosa clara que esa no es la Iglesia Católica sino una parte de ella. Y por eso de ella en ese sentido no podemos decir que tenga promesa de Cristo de que no se apartará de la fe católica, ya que en ningún pasaje se encuentra tal promesa, ni entra necesariamente en las promesas hechas a la Iglesia universal: en efecto, la Iglesia universal podría permanecer en la verdadera fe —con obediencia al Sumo Pontífice y unión con él en cuanto que es Papa y pastor universal— aunque esa Iglesia particular se apartara de la fe y rechazara violentamente a su obispo. Esto lo decimos como pura explicación, aunque piadosamente creemos que Dios nunca lo permitirá.

6. El segundo sentido en que la Iglesia que conserva la verdadera fe de Cristo suele llamarse Iglesia Romana es en cuanto que obedece al Obispo de Roma aunque no esté unida a él como obispo particular sino como a Papa universal.

En este sentido se llama también fe romana o religión romana la que ha sido conservada, confirmada, definida o aprobada por el Pontífice Romano como Vicario de Cristo.

Y en este sentido también, la Iglesia particular de Roma, como unida a su obispo no sólo como a dirigente particular sino también como a doctor universal de toda la Iglesia, se equipara a la Católica en el privilegio de no errar y de no desviarse de la fe mientras permanezca en esa unión con su cabeza: esto lo tiene cualquier otra Iglesia particular considerada bajo ese mismo aspecto y unión, y es consecuencia del principio general de que Pedro y la fe de Pedro es la base inamovible de la Iglesia y de que mientras una Iglesia, aunque particular, se mantenga apoyada en él, nunca se desviará de la verdadera fe.

Pero entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares siempre podrá observarse esta diferencia: que cualquier Iglesia particular puede separarse de esta piedra y caer, y en cambio la

universal no puede, pues sólo de ella está escrito *Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.*

7. Así explicado y entendido el significado de las palabras, decimos que la fe de la Iglesia Romana es la fe católica, y que la Iglesia Romana no se ha apartado ni ha podido apartarse de ella, y eso por la cátedra de Pedro que la preside.

Esta tesis la proponemos como cierta y necesaria en la fe católica, y la deducimos de la Sagrada Escritura de la siguiente manera: La fe de Pedro fue la católica y no puede fallar; ahora bien, la fe de la Iglesia Romana es la fe de Pedro; luego la fe de la Iglesia Romana es la fe católica, de la cual esa sede nunca puede desviarse. Esta argumentación es legítima, y vamos a probar por partes cada una de sus proposiciones.

La primera —a saber, que la fe de Pedro fue la católica— es evidente. En efecto, si se entiende de la persona de Pedro, ni los herejes la ponen en duda, pues la fe que se predicó desde el principio a todo el mundo fue la de Pedro, y ella —si alguna— es la apostólica y primitiva. Y si se entiende además de la sede de Pedro, los mismos protestantes reconocen que esa misma fe católica perduró durante muchos años en esa misma sede de Pedro.

Que esto fue así hasta sus tiempos lo atestiguan suficientemente SAN JERÓNIMO y SAN AGUSTÍN: éste, entre los cuatro argumentos que justísimamente le retenían a él en el gremio de la Iglesia Católica, enumera *la sucesión sacerdotal a partir de la sede misma del apóstol San Pedro —al cual el Señor, después de su resurrección, le encomendó sus ovejas para que las apacentara— hasta el actual episcopado.* En estas palabras supone manifiestamente que la Iglesia Católica de su tiempo era la que estaba unida con la sede de Pedro y encerraba las ovejas que habían sido encomendadas a Pedro, y que en consecuencia la fe católica perduró en aquella sede hasta entonces.

Esto con más razón quedará confirmado en el punto siguiente con más textos y argumentos.

8. EXPLICACIÓN DE LUCAS, 22 A NUESTRO PROPÓSITO.—Resta, pues, el probar la segunda parte de la proposición, a saber, que esta fe no puede fallar en Pedro no sólo por un tiempo determinado sino absolutamente mientras perdure la Iglesia de Cristo.

Esto se prueba principalmente por las palabras de Cristo *Simón: mira que Satanás ha obtenido cribaros como al trigo. Pero yo he pedido por ti para que tu fe no desfallezca. Y tú, una vez vuelto, confirma a tus hermanos.* Muy bien dijo TERTULIANO que ahí Cristo pidió que al diablo no se le permitiese una cosa tan importante como el que la fe de Pedro se tambalease.

Y que esa oración fue eficaz y obtuvo lo que pedía lo persuade suficientemente la excelencia de Cristo mismo, que, en lo que pedía de una manera absoluta, fue escuchado por su piedad, según lo explicó en este caso con las palabras *Yo he pedido por ti.* Más todavía explica o más bien supone impetración y efecto infalible en las últimas palabras *Y tú, una vez vuelto, confirma a tus hermanos.* Por eso pregunta muy bien el Papa SAN LEÓN: *¿Habrá alguien tan loco que se atreva a tener por inútil en algo la oración de aquel cuyo querer es poder?*

Por consiguiente, en esta parte casi no hay controversia ni dificultad alguna. En cambio sí puede haberla en el otro punto, a saber, si esa oración fue sólo por la persona de Pedro y por tanto su efecto terminó con él, o más bien fue por la sede de Pedro en su persona y por tanto dura mientras dura la sede. Nos queda, pues, por probar que esa oración se ha de entender en este último sentido.

9. Esto lo probamos —en primer lugar— con la autoridad de muchos Sumos Pontífices, que, reconociendo esta prerrogativa de su dignidad y de su sede, la demostraron con estas palabras de Cristo. Y aunque parecen hablar en causa propia, pero son dignísimos de fe.

Lo primero, porque son antiquísimos y —como quien dice— enseñaron esto a lo largo de una tradición ininterrumpida.

Lo segundo, porque muchos de ellos son santos y mártires que confirmaron con su sangre la fe verdadera y católica.

Lo tercero y último, porque también los Padres más antiguos reconocen ese honor a la fe y a la sede romana.

Pues bien, dan ese testimonio en confirmación de esta verdad: el Papa LUCIO, que dice que su sede, conforme a la divina promesa de nuestro Salvador, conserva pura la norma de fe apostólica tal como la recibió de sus autores los príncipes de los Apóstoles de Cristo; y aduce las palabras citadas. Semejantes expresiones

tiene el Papa Marcos, Félix, Agatón, Nicolás, León IX e Inocencio III.

Pero más extensamente que los demás explicó esto el Papa San León, que, después de las palabras del Evangelio, añade: *Común era para todos los Apóstoles el peligro de ser tentados de temor, y todos por igual necesitaban que la divina protección los auxiliara, puesto que el diablo a todos los quería zarandear y derribar. Sin embargo, el Señor toma un cuidado especial de Pedro y pide por la fe de Pedro en particular, como si la firmeza de los otros hubiera de ser mayor si la cabeza del príncipe no era vencida. Así pues, en Pedro se robustece la fortaleza de todos, y el auxilio de la divina gracia se ordena de forma que la firmeza que Cristo da a Pedro, por Pedro pasa a los Apóstoles. En efecto, también después de la resurrección y después de las llaves del reino, a cada una de las tres profesiones de amor eterno, el Señor dijo tres veces —insinuación mística— al apóstol San Pedro «Apacienta mis ovejas». Esto sin duda alguna lo hace también ahora, y como piadoso pastor cumple el mandato del Señor confirmándonos con sus exhortaciones y orando por nosotros sin cesar para que ninguna tentación nos venza.*

Y estas palabras ese mismo Papa las repite en otro pasaje: *Justamente nos alegramos de los méritos y dignidad de nuestro jefe, dando gracias al rey eterno y redentor nuestro Jesucristo, el cual dio un poder tan grande a aquel a quien hizo príncipe de la Iglesia, que si algo bueno se hace por nuestro medio incluso en nuestros tiempos, se debe atribuir a las obras y al gobierno de aquel a quien se dijo «Tú, una vez vuelto, confirma a tus hermanos».*

10. Primera confirmación.—De estas palabras se deducen algunas razones en confirmación de este sentido.

Una consiste en el cambio de las palabras de Cristo: primero habló a todos los apóstoles anunciándoles que todos en general serían tentados, y después le dice a Pedro en particular *Yo he pedido por ti;* luego algo también particular impetró para él. Ahora bien, la perseverancia personal no fue peculiar de Pedro, ya que también por los otros oró Cristo diciendo *Padre Santo, guarda en tu nombre a los que me has dado.* Y aunque cuando rogó por Pedro todavía no había hecho esa oración general, sin embargo el favor de Pedro casi no hubiese tenido nada de peculiar si no hubiera pedido para él algún privilegio más particular. Pero Cristo, en la manera particular de llamar a Pedro para que atendiese —*Simón, Simón,* que así dice el griego— y de orar por él, sin duda quiso significar una prerrogativa mayor.

Más aún; si se presta atención, en ambos pasajes Cristo N. Señor oró por Pedro y por todos los apóstoles y por toda la Iglesia presense y futura, aunque de distinta manera: en San Juan primero oró expresamente por todos los apóstoles, de los cuales Pedro era uno y el principal, y en ellos virtualmente estaba toda la Iglesia, por la cual principalmente era aquella oración, que Cristo un poco más abajo completó diciendo *No ruego sólo por ellos sino también por aquellos que por su palabra han de creer en Mí, para que todos sean una misma cosa,* se entiende en la unidad de la fe y de la Iglesia Católica.

En cambio en San Lucas, Cristo directa y expresamente oró sólo por Pedro, e indirecta y como consecuentemente también por los otros apóstoles, como indicó en las palabras siguientes *Y tú, una vez vuelto, confirma a tus hermanos, de forma que* —según la cita que hemos hecho de San León— *la firmeza que Cristo da a Pedro, por Pedro pase a los Apóstoles.* Y de ahí esa oración alcanza a toda la Iglesia, la cual entra también en el nombre de *hermanos,* según indicó Teofilacto en su comentario diciendo *El sentido es claro: Dado que te he hecho ya el primero entre mis discípulos, una vez que, después de haberme negado, hayas llorado y te hayas convertido, confirma a los demás. Esto te está bien a ti, que después de mí eres piedra y fundamento.*

Por eso el Papa Agatón dijo: *El Señor prometió que no fallaría la fe de Pedro, y le advirtió que confirmara a sus hermanos; y es cosa reconocida por todos que los Pontífices Apostólicos, predecesores de mi pequeñez, lo hicieron siempre confiadamente.*

Y León IX, apuntando al mismo sentido, dijo: *La Sede del Príncipe de los Apóstoles, es decir, la Iglesia Romana, tanto por el mismo Pedro como por sus sucesores, reprobó, refutó y destruyó las invenciones de todos los herejes, y confirmó los corazones de los hermanos en la fe de Pedro, que no ha fallado hasta ahora ni fallará jamás.*

11. Segunda confirmación.—Con estas últimas palabras aparece más claro el sentido de la anterior promesa, y se da otra excelente razón de dicha interpretación. Aquí se le manda a Pedro confirmar a sus hermanos lo mismo que en San Juan, 22 se le mandó apacentar las ovejas de Cristo, puesto que unos mismos son a los que aquí se les llama hermanos y allí ovejas, pero allí se les llama ovejas por la mansedumbre y obediencia de súbditos, y aquí hermanos para dar a entender que el oficio propio del pastor eclesiástico no es dominar sino el confirmar a los más débiles como a hermanos, *haciéndose de corazón modelo del rebaño* según dijo el mismo San Pedro.

Por consiguiente, así como el *Apacienta mis ovejas* se le dijo no a Simón sólo para su persona sino a Pedro para el cargo que se le confiaba, a fin de que perdurara en sus sucesores, así cuando se le dice *Confirma a tus hermanos,* se le señala de antemano una parte principal de ese cargo, que es confirmar y —como quien dice— sostener a los hermanos y a la Iglesia en la verdadera fe, pues aunque esto se haga principalmente con la fuerza divina, sin embargo ésta se sirve del hombre como de instrumento para gobernar a los hombres de una manera a propósito para hombres.

Y aunque en esto cooperen otros pastores y doctores de la Iglesia enseñando y predicando, sin embargo el hacer esto con poder legítimo y ordinario y con autoridad cierta, discerniendo lo falso de lo verdadero, condenando las herejías y definiendo la doctrina católica, es propio de aquel a quien se dijo *Confirma a tus hermanos.*

Por eso, así como este cargo es necesario en la Iglesia para la conservación de la verdadera fe, así esas palabras se dijeron a Pedro por razón de su cargo pastoral, que había de pasar a la Iglesia perpetuamente y perdurar siempre en ella; luego también la anterior promesa *Para que no falle tu fe* se hizo no sólo a la persona sino también al cargo y a la sede de Pedro.

Y la razón por la que Cristo oró en particular por él e impetró para él ese privilegio fue que el cargo de confirmar a sus hermanos requería ese auxilio por parte de Dios; luego así como el cargo había de ser perpetuo en la sede de Pedro, así también lo había de ser el privilegio.

Todo esto lo dio a entender León I en las palabras *Se pide por la fe de Pedro en particular, como si la firmeza de los otros hubiera de ser mayor si la cabeza del príncipe no era vencida,* y en las otras que hemos aducido antes

Y más claramente Teofilacto, después de decir *Dado que te he hecho ya el primero entre mis discípulos, confirma a los demás,* añade *Uno puede entender que no sólo de los Apóstoles se dijo que fueron confirmados por Pedro, sino de todos los fieles que ha de haber hasta el fin del mundo.* Y aunque después él parece interpretarlo del ejemplo con que Pedro se adelantó a llorar su pecado en su persona y que se conserva perpetuamente en el recuerdo de los hombres, pero Cristo no habló del ejemplo sino de la confirmación mediante la palabra de fe, y por eso es mejor entenderlo de que esto sucede perpetuamente mediante la sede de Pedro.

12. Y así esta verdad y la interpretación de aquella promesa puede reafirmarse comparando este pasaje con otros en que se basa el primado de Pedro. Esto dio a entender también León I en las palabras que se han citado comparando las palabras *Confirma a tus hermanos* con las otras *Apacienta mis ovejas,* comparación que hemos explicado ya. Por eso, aunque esta promesa no resultase tan clara, sólo del cargo de apacentar las ovejas de Cristo en la doctrina de la fe, deduciríamos que la sede de Pedro necesitaba de este privilegio.

En efecto, si en esta sede la fe pudiese vacilar, podría peligrar en toda la Iglesia de Cristo: lo primero, porque la Iglesia —según se deduce de las palabras de Cristo que se han aducido— está obligada a obedecer a Pedro y a sus sucesores cuando hablan solemnemente, ya que el primero y más necesario pasto de los fieles es la verdadera doctrina de la fe; y lo segundo, porque de no ser así, en la Iglesia no existiría ninguna manera cierta de distinguir la verdadera doctrina de la falsa, y así los fieles no podrían asegurarse y menos confirmarse inconcusamente en la fe católica. Esta razón la apuraremos más después.

De una manera semejante, esta verdad viene a confirmarla la otra promesa de Cristo *Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia,* pues que esta piedra es Pedro y sus sucesores lo demostraremos más abajo. Y se llama piedra por su firmeza para sostener el edificio. Por eso, así como la Iglesia no puede ser perpetua si no es imposible que su fe pueda fallar, así tampoco esa piedra sería a propósito ni tendría firmeza para sostener el edificio, si pudiese fallar en la fe.

Y por eso dijo muy bien Orígenes: *Las puertas del infierno no prevalecerán, ni contra la piedra sobre la cual Cristo edifica la Iglesia, ni contra la misma Iglesia.*

Y San Cirilo dijo: *Según esta promesa del Señor, la Iglesia Apostólica de Pedro* —es decir, la Romana— *está limpia de toda seducción y engaño de los herejes, por encima de todos los prelados y obispos, y por encima de todos los jefes de las Iglesias y de los pueblos, con la fe completa y con la autoridad de Pedro en sus Pontífices.* Y siendo así que *otras Iglesias tienen que avergonzarse del error de algunos, ella sola reina inconmovible.* Estas palabras, aunque ahora no se encuentran en el Tesoro de San Cirilo, están muy acreditadas por la autoridad de Santo Tomás.

CAPITULO VI

PRUEBA, POR LA TRADICION, DE LA ESTABILIDAD DE LA FE Y DE LA IGLESIA ROMANA

1. Examen de los textos de los antiguos Padres que afirman la coincidencia de la fe de la Iglesia Romana y de la Iglesia Católica.—Primer testimonio.—Con lo dicho en el capítulo anterior queda probado que la fe de la Iglesia Romana es la fe de Pedro y en consecuencia la fe católica, de la cual aquella sede no puede desviarse. Pero podemos confirmar esa misma verdad y promesa con los hechos mismos y con la tradición de los Padres.

Porque si la Sede Apostólica no tuviese en esto un particular privilegio, alguna vez —incluso al enseñar solemnemente— hubiese fallado en la fe o hubiese aprobado alguna herejía, como vemos que ha sucedido en otras Iglesias, aun en las fundadas por los apóstoles: tal es la fragilidad y condición humana, que, entre tanta variedad y número de personas, sin la asistencia del Espíritu Santo fácilmente surge el error.

Que esto no ha sucedido jamás en la Iglesia Romana, además de los Papas citados lo atestigua el Papa Eusebio diciendo: *El primer punto de la salvación es observar las reglas de la recta fe y no desviarse en nada de lo establecido por los Padres. Ni puede prescindirse de la frase de N. S. Jesucristo que dijo «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia». Y estas palabras tienen la contraprueba de los efectos, ya que en la Sede Apostólica la religión católica siempre se ha conservado sin mancha.*

Y el Papa Gelasio *Esto es,* dice, *lo que más procura evitar la Sede Apostólica: que, ya que el mundo tiene por raíz la confesión gloriosa del Apóstol, por ninguna grieta llegue hasta ella la menor mancha de maldad ni contagio. Porque si —lo que Dios no permita y esperamos que nunca pueda suceder— ocurriera algo tal ¿en dónde nos atreveríamos a apoyarnos para oponernos a cualquier error, o en dónde buscaríamos ayuda para corregir a los que errasen?*

2. Segundo testimonio.—Ni son solos los Pontífices Romanos: también otros Padres, tanto latinos como griegos, pensaron así de la Iglesia Romana o cátedra de Pedro.

He citado ya a San Agustín, el cual, al poner como señal de la Iglesia Católica la sucesión de los Pontífices Romanos, da a entender con bastante claridad que la Iglesia Católica no se separa del Pontífice Romano y en consecuencia una misma es la fe romana y la católica.

Por eso el mismo San Agustín dice de Pelagio: *No fue capaz de engañar a la Iglesia Romana, porque el Papa Zósimo repasó lo que sobre su proceder había pensado su predecesor. Tuvo en cuenta también lo que sobre él pensaba la laudable fe de los romanos, cuyo espíritu veía arder a una contra su error y en pro de la fe católica.*

Y en otro pasaje dice: *Estando bien clara en los escritos de Inocencio la antigüedad de la fe católica, prevaricaría de la Iglesia Romana quien se desviase de esa manera de pensar.* Aquí —como en otros muchos pasajes— acepta y venera como católica la fe de la sede romana.

En segundo lugar, San Jerónimo tiene aquellas palabras *Me siento unido en comunión con la cátedra de Pedro; sé que sobre esa piedra está edificada la Iglesia; quienquiera que come el cordero fuera de esta casa, es profano,* etc.: manifiestamente juzga que una misma es la Iglesia Católica y la Romana.

Por eso también en la Apología contra Rufino saca esta conclusión *¿Cuál dice que es su fe? ¿La de la Iglesia Romana, o la de los volúmenes de Orígenes? Si dice que la romana, luego somos católicos:* también aquí enseña claramente que la fe católica y la romana es la misma.

Y que esa fe es pura lo afirma en la misma Apología de la siguiente manera: *Sábete que la fe romana, alabada por la voz del Apóstol, no admite tales engaños, aunque un ángel anuncie otra cosa que lo que una vez se ha predicado*

Y en el Prólogo del libro 2.º a los Gálatas alaba la fe y la religión de los romanos, y termina: *No porque los romanos tengan otra fe que la de todas las Iglesias de Cristo, sino porque su devoción es mayor,* etc.

Y San Cirilo dijo: *Según esta promesa del Señor, la Iglesia Apostólica de Pedro* —es decir, la Romana— *está limpia de toda seducción y engaño de los herejes, por encima de todos los prelados y obispos, y por encima de todos los jefes de las Iglesias y de los pueblos, con la fe completa y con la autoridad de Pedro en sus Pontífices.* Y siendo así que *otras Iglesias tienen que avergonzarse del error de algunos, ella sola reina inconmovible.* Estas palabras, aunque ahora no se encuentran en el Tesoro de San Cirilo, están muy acreditadas por la autoridad de Santo Tomás.

CAPITULO VI

PRUEBA, POR LA TRADICION, DE LA ESTABILIDAD DE LA FE Y DE LA IGLESIA ROMANA

1. Examen de los textos de los antiguos Padres que afirman la coincidencia de la fe de la Iglesia Romana y de la Iglesia Católica.—Primer testimonio.—Con lo dicho en el capítulo anterior queda probado que la fe de la Iglesia Romana es la fe de Pedro y en consecuencia la fe católica, de la cual aquella sede no puede desviarse. Pero podemos confirmar esa misma verdad y promesa con los hechos mismos y con la tradición de los Padres.

Porque si la Sede Apostólica no tuviese en esto un particular privilegio, alguna vez —incluso al enseñar solemnemente— hubiese fallado en la fe o hubiese aprobado alguna herejía, como vemos que ha sucedido en otras Iglesias, aun en las fundadas por los apóstoles: tal es la fragilidad y condición humana, que, entre tanta variedad y número de personas, sin la asistencia del Espíritu Santo fácilmente surge el error.

Que esto no ha sucedido jamás en la Iglesia Romana, además de los Papas citados lo atestigua el Papa Eusebio diciendo: *El primer punto de la salvación es observar las reglas de la recta fe y no desviarse en nada de lo establecido por los Padres. Ni puede prescindirse de la frase de N. S. Jesucristo que dijo «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia». Y estas palabras tienen la contraprueba de los efectos, ya que en la Sede Apostólica la religión católica siempre se ha conservado sin mancha.*

Y el Papa Gelasio *Esto es,* dice, *lo que más procura evitar la Sede Apostólica: que, ya que el mundo tiene por raíz la confesión gloriosa del Apóstol, por ninguna grieta llegue hasta ella la menor mancha de maldad ni contagio. Porque si —lo que Dios no permita y esperamos que nunca pueda suceder— ocurriera algo tal ¿en dónde nos atreveríamos a apoyarnos para oponernos a cualquier error, o en dónde buscaríamos ayuda para corregir a los que errasen?*

2. Segundo testimonio.—Ni son solos los Pontífices Romanos: también otros Padres, tanto latinos como griegos, pensaron así de la Iglesia Romana o cátedra de Pedro.

He citado ya a San Agustín, el cual, al poner como señal de la Iglesia Católica la sucesión de los Pontífices Romanos, da a entender con bastante claridad que la Iglesia Católica no se separa del Pontífice Romano y en consecuencia una misma es la fe romana y la católica.

Por eso el mismo San Agustín dice de Pelagio: *No fue capaz de engañar a la Iglesia Romana, porque el Papa Zósimo repasó lo que sobre su proceder había pensado su predecesor. Tuvo en cuenta también lo que sobre él pensaba la laudable fe de los romanos, cuyo espíritu veía arder a una contra su error y en pro de la fe católica.*

Y en otro pasaje dice: *Estando bien clara en los escritos de Inocencio la antigüedad de la fe católica, prevaricaría de la Iglesia Romana quien se desviase de esa manera de pensar.* Aquí —como en otros muchos pasajes— acepta y venera como católica la fe de la sede romana.

En segundo lugar, San Jerónimo tiene aquellas palabras *Me siento unido en comunión con la cátedra de Pedro; sé que sobre esa piedra está edificada la Iglesia; quienquiera que come el cordero fuera de esta casa, es profano,* etc.: manifiestamente juzga que una misma es la Iglesia Católica y la Romana.

Por eso también en la Apología contra Rufino saca esta conclusión *¿Cuál dice que es su fe? ¿La de la Iglesia Romana, o la de los volúmenes de Orígenes? Si dice que la romana, luego somos católicos:* también aquí enseña claramente que la fe católica y la romana es la misma.

Y que esa fe es pura lo afirma en la misma Apología de la siguiente manera: *Sábete que la fe romana, alabada por la voz del Apóstol, no admite tales engaños, aunque un ángel anuncie otra cosa que lo que una vez se ha predicado*

Y en el Prólogo del libro 2.º a los Gálatas alaba la fe y la religión de los romanos, y termina: *No porque los romanos tengan otra fe que la de todas las Iglesias de Cristo, sino porque su devoción es mayor,* etc.

3. TERCER TESTIMONIO.—Sea el tercer testigo SAN AMBROSIO, el cual, en el libro sobre la muerte de su hermano Sátiro, contando la prudencia y precaución de su hermano, dice: *Llamó al obispo, y ninguna gracia tuvo por verdadera más que la de la verdadera fe; y le preguntó si estaba en unión con los obispos católicos, es decir, con la Iglesia Romana.* También en estas palabras piensa que una misma y sola es la unión con la Iglesia Romana y con la Católica.

Por eso en el libro 1.°, carta 4.ª a los Emperadores escribe así: *Habría que respetar a vuestra clemencia para que no permitiera que se perturbase la cabeza de todo el mundo romano, la Iglesia Romana y la sacrosanta fe de los Apóstoles, pues de ella llegan a todos las leyes de la venerable unión.*

Y en la carta 7.ª del mismo libro al Papa Siricio: *Préstese fe,* dice, *al símbolo de los Apóstoles, el cual la Iglesia Romana siempre guarda y conserva puro.*

Y en el sermón 2.° de los Santos, que es de la cátedra de Pedro, y en el 11.°, que es el 2.° de San Pedro y San Pablo, muy a nuestro propósito explica cómo la Iglesia está fundada sobre Pedro y de él ha recibido una firmeza perpetua en la fe.

4. CUARTO TESTIMONIO.—Sea el cuarto SAN CIPRIANO, que veneró igualmente a la Iglesia Romana, y que sobre todo en la carta 55 a Cornelio, acerca de ciertos herejes dice: *Su osadía llega a atravesar el mar para acudir a la Cátedra de Pedro y a la primera Iglesia, de la que nació la unidad sacerdotal, sin pensar que se trata de los romanos, cuya fe, por la predicación del Apóstol, ha sido siempre alabada, y en los cuales no cabe la infidelidad.*

Por eso el mismo SAN CIPRIANO *Me escribiste,* dice, *que trasmitiera a nuestro colega Cornelio una copia de aquella carta, para que no se preocupara más sabiendo que tú estaban en comunión con él, es decir, con la Iglesia Católica*: piensa manifiestamente que una misma cosa es estar en comunión con la Iglesia Romana que con la Católica.

Y en la carta 76 a Magno, *la Iglesia,* dice, *es una, pero no puede ser una dentro y fuera.* Y de ahí deduce: *Si está con Novaciano, no ha estado con Cornelio; y si estuvo con Cornelio, legítimo sucesor de Fabián en la ordenación, Novaciano no está en la Iglesia,* en donde da por supuesto también que la Iglesia Católica y la Romana son una misma cosa.

Y el mismo: *Una es la Iglesia, y una la Cátedra fundada sobre Pedro por la palabra del Señor.* Y más abajo: *Quien recoge en otra parte, desparrama.* Casi lo mismo repite en el libro sobre la Unidad de la Iglesia, y entre otras muchas cosas dice: *Quien abandona la cátedra de Pedro, sobre la cual está fundada la Iglesia, ¿confía estar en la Iglesia?*

5. QUINTO TESTIMONIO.—El quinto testigo es SAN IRENEO. *Como sería cosa larga,* dice, *enumerar las listas de obispos de todas las Iglesias, sólo queremos señalar la tradición —recibida de los Apóstoles— y la fe —anunciada a los hombres y que ha llegado hasta nosotros por una serie ininterrumpida de obispos— de la Iglesia más grande y más antigua, de todos conocida, y fundada y establecida en Roma por los dos gloriosos apóstoles Pedro y Pablo: así confundimos a los que de cualquier manera —por una malsana complacencia o vanagloria, o por ceguera y desviación de la mente— recogen donde no conviene. Porque a esta Iglesia, por su primacía, es preciso que acudan todas las Iglesias, es decir, los fieles de todas partes, ya que sobre ella han conservado siempre todos los demás la tradición de los Apóstoles.*

6. SEXTO TESTIMONIO.—En sexto lugar podemos añadir a SAN ATANASIO y a los obispos de Egipto en su carta al Papa Marcos: en ella le piden copias del Concilio de Nicea, y entre otras cosas le dicen *Deseamos merecer recibirlas —por medio de estos legados— de parte de la autoridad de vuestra santa sede de la Iglesia, que es madre y cabeza de todas las Iglesias, para corrección y curación de los fieles ortodoxos, a fin de que, apoyados en vuestra autoridad y fortalecidos con vuestras oraciones, podamos escapar ilesos, y librar, a los que nos han sido confiados, de las manos de los dichos enemigos de la santa Iglesia de Dios y nuestros.*

En estas palabras supone manifiestamente que la fe sana e íntegra se hallaba entonces en el Romano Pontífice, y que además éste tenía autoridad para corregir a los herejes y para confirmar a los herejes en la verdadera fe.

7. SÉPTIMO TESTIMONIO.—En séptimo lugar, podemos aducir aquí el testimonio de los OBISPOS DE LA PROVINCIA DE TARRAGONA en su carta 2.ª al Papa Hilario. Primero reconocen el privilegio de la Iglesia Romana sobre el primado del Vicario de Cristo, y después añaden: *Por tanto nosotros, adorando ante todo en vosotros a Dios, a quien servís sin queja, recurrimos a la fe, alabada por boca de los Apóstoles, buscando respuestas allí en donde todo se manda sin error, sin presunción, sino con deliberación pontificia.*

A estos puede añadirse RUFINO, que en la explicación del símbolo dice: *En las distintas*

Iglesias se encuentran algunas añadiduras a esto, cosa que no sucede en la Iglesia de Roma, a mi juicio porque en ella no ha tenido origen ninguna herejía y en ella se conserva la antigua costumbre.

También las palabras que se han citado antes de SAN CIRILO confirman bien esta verdad, palabras que —además de Santo Tomás— cita también Gennadio, obispo de Constantinopla, en la Defensa del Concilio de Florencia, aunque un poco cambiadas, a saber: *Es preciso que nosotros, como miembros a su cabeza, sigamos al Romano Pontífice y a la Sede Apostólica: en ésta debemos buscar lo que debemos creer, sentir y sostener, pues ella únicamente tiene la prerrogativa de refutar, confundir, confirmar, ordenar, soltar y atar.*

Por último, suele aducirse a TEODORETO, que dice: *Esa Santa Sede tiene las riendas del gobierno de las Iglesias de todo el mundo, por otras razones y también porque siempre se mantuvo libre del hedor de las herejías.*

Como yo no he podido ver esta carta, quiero añadir que esa frase está muy en consonancia con lo que el mismo TEODORETO enseña en su carta al Papa San León, inserta en el tomo 2.° de los Concilios: en ella tributa las mayores alabanzas a la Iglesia Romana, pero principalmente dice: *Se ve adornada por la fe y por el santo Apóstol, testigo fidedigno, el cual clama «Vuestra fe es alabada en el mundo entero».*

Y de la misma Sede Romana dice *A vosotros os cuadra ser los primeros en todo, porque vuestra sede es la mayor y la más ilustre, y la que está al frente del mundo.* Y más abajo: *Su Dios ahora también a su sede la ha hecho ilustre e insigne al colocar en ella a Vuestra Santidad, que emite rayos de fe ortodoxa.*

8. EVASIVA.—RESPUESTA.—Dirá quizá alguno que todo esto lo dijeron los Padres, no porque el Obispo de Roma tenga ningún privilegio particular para conservar pura la fe, sino por la insigne piedad y la fe sincera del pueblo romano, la cual floreció principalmente al principio de la Iglesia. Porque eso es lo único que dio a entender San Pablo con las palabras *Doy gracias a mi Dios por medio de Jesucristo a causa de todos vosotros, porque vuestra fe es alabada en todo el mundo*, lo mismo que en la carta 1.ª a los Tesalonicenses alaba su fe diciendo *Abrazando la palabra entre tribulaciones múltiples con el gozo del Espíritu Santo, de forma que os habéis convertido en modelo de todos los creyentes*, etc.

Se responde que no hay duda que el Apóstol en esas palabras alaba la fe del pueblo romano, y que algunas palabras de los Santos Padres mencionan esa alabanza; sin embargo, lo más frecuente es que alaben también a la Iglesia Romana por haber guardado siempre íntegra y pura la fe que una vez había recibido. Esto consta suficientemente por las palabras aducidas.

9. INSTANCIA.—REFUTACIÓN.—Pero instarán los adversarios diciendo que todo eso lo dijeron esos Padres de la Iglesia Romana anterior al año 600 de Cristo, época en la cual también ellos reconocen que en la Iglesia y sede romana se conservó la fe verdadera y pura, pero que esto no impide que después, despacio y sin sentir —como ellos quieren— haya decaído y perdido la pureza de la fe.

Mas esto —en primer lugar— no quita fuerza a los testimonios de los dichos Padres antiguos, puesto que ellos no sólo cuentan el hecho, sino que demuestran que el —llamémoslo así— derecho o base de ese hecho es perpetuo, y así no sólo enseñan que la fe romana fue católica en su tiempo, sino también que eso lo tiene por privilegio y prerrogativa suya particular, la cual ha de perdurar perpetuamente en esa sede.

Esto aparece claro, primeramente, por los que esto lo basan en la promesa de Cristo *Para que no falle tu fe*, según se ha explicado ya suficientemente. Lo segundo, la razón es la misma para los que lo deducen de que *sobre esta piedra está edificada la Iglesia*, como dijo SAN JERÓNIMO. Asimismo de que ponen como señal cierta de la Iglesia Católica su unión con la Iglesia Romana, como consta por SAN JERÓNIMO y SAN AMBROSIO y sobre todo por SAN AGUSTÍN.

En efecto, cuando entre las señales de la Iglesia Católica pone la lista ininterrumpida de los obispos de Roma, dos cosas sin duda quiere dar a entender principalmente.

La una es que la lista ininterrumpida de ese obispado en medio de tantas persecuciones, sin poder humano y con la misma excelencia de dignidad y poder, no se debe principalmente a providencia humana sino divina y a la promesa de Cristo *Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella*, la cual perdura siempre. Esto lo explicó claramente el mismo SAN AGUSTÍN diciendo: *Es una pena veros así cortados y caídos. Contad los sacerdotes a partir de la sede misma de Pedro, y en esa serie de Padres ved quién sucedió a quién. Ella es la piedra a la cual no vencen las puertas soberbias del infierno.*

La otra cosa es que la Iglesia Católica está infaliblemente unida con la sede Pedro y que en consecuencia una misma es la fe de ambas, pues si no se supone esto, esa señal casi no vale nada.

Se deduce —por último— que este fue el pensamiento de los dichos Padres, de que este privilegio se lo atribuyen a la Sede Apostólica como necesario para cumplir el papel que se le confió de confirmar a sus súbditos en la verdadera fe, de separar de la Iglesia a los autores de herejías y de doctrina falsa, y de cortar todos los miembros podridos y ya muertos. Esta razón la indican muchos de los Papas aducidos.

10. Y si los protestantes, además de estos testimonios antiguos, exigen otros más recientes, oigan —en primer lugar— a su gran historiador BEDA, o en él a cierto sabio presbítero llamado WILFRIDO, el cual, después de aducir los decretos de la Iglesia Romana para poner término a cierta controversia sobre la Pascua, concluye así: *Si rehusáis ateneros a los decretos de la Sede Apostólica, más aún, de la Iglesia Universal y además confirmados con textos de la Escritura, que acabáis de oír, sin duda alguna pecáis. Porque aunque tus Padres fueron santos ¿acaso solo su pequeño número, y ése del último rincón de la isla, se ha de anteponer a la Iglesia universal de Cristo extendida por el mundo?*

A estos añado los testimonios de SAN GREGORIO, que ocupó la Santa Sede hasta el año 604 de Cristo y da testimonio de la integridad de su fe. Por eso en la carta 41 a Bonifacio dice así: *Os exhorto a que, mientras dura la vida, vuestra alma no se encuentre separada de la Iglesia de San Pedro, al cual se confiaron las llaves del reino de los cielos y se dio el poder de atar y desatar, no sea que si aquí se desprecia su favor, allí cierre la entrada a la vida.*

Y al obispo de Constantinopla Juan, que había osado arrogarse el título de obispo universal, le ataca ante todo con las palabras y promesas de Cristo: *Para todos,* dice, *los que conocen el Evangelio es cosa clara que, por las palabras del Señor, a San Pedro, apóstol y príncipe de los apóstoles, se le confió el cuidado de toda la Iglesia: a él se le dice «Apacienta mis ovejas»; a él se le dice «Yo he pedido por ti para que no falle tu fe, y tú, una vez vuelto, confirma a tus hermanos»; a él se le dice «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia».*

De esto pretende deducir que solo el obispo de Roma es realmente universal, aunque por modestia no suela llamarse así. Pero después añade que el obispo de Constantinopla no puede ser universal habiendo habido en aquella Iglesia muchos Patriarcas autores de herejías, cosa que —como da a entender— no sucede en el obispo universal, *porque toda la Iglesia se viene abajo cuando cae quien se llama universal:* claramente piensa que en la firmeza de la Iglesia entra el que su sede suprema y universal sea inmutable en la fe.

Y esto lo confirma manifiestamente cuando dice: *¿Quién no sabe que la santa Iglesia está asentada sobre la solidez del Príncipe de los Apóstoles? Y esa firmeza en la fe la lleva en el nombre llamándose Pedro, que viene de piedra, y a él la voz de la Verdad le dice «A ti te daré las llaves»,* etc., *y de nuevo «Confirma a tus hermanos».*

A estas pueden añadirse las palabras de LEÓN IX: *La sede del Príncipe de los Apóstoles, es decir, la Iglesia Romana, tanto por el mismo Pedro como por sus sucesores, reprobó, confundió y destruyó las invenciones de todos los herejes, y los corazones de los hermanos están reafirmados en la fe de Pedro, que hasta ahora no ha fallado ni jamás fallará,* palabras que escribió este Papa después del año 1050, y las basa, en cuanto al futuro, en la promesa de Cristo, y en cuanto al pasado, en la evidencia de los hechos, que suponía conocidos de todo el mundo.

11. Además, en confirmación de la misma verdad podemos aducir a SAN ISIDORO, que primero dice de San Pedro: *Sobresale entre los demás, y recibió el primero del mismo hijo de Dios y de la Virgen el honor del Pontificado en la Iglesia de Cristo.*

Esto lo confirma con los textos de Mat., 16 y Juan, 21, y después añade: *Cuya dignidad de poder, aunque ha pasado a todos los obispos de los católicos, pero de una manera más particular, por privilegio propio, lo conserva para siempre el obispo de Roma como cabeza superior a los demás miembros. Por consiguiente, quien no le presta reverentemente la debida obediencia, separado de la cabeza incurre en el cisma de los Acéfalos, porque eso —lo mismo que lo de San Atanasio acerca de la Santísima Tri-*

nidad— la santa Iglesia lo aprueba y guarda como un artículo de la fe católica, y si uno no lo cree fiel y firmemente, no podrá salvarse.

En estas palabras, aunque no afirma expresamente que la Iglesia Romana no puede fallar en la fe, supone, sin embargo, que hasta entonces no había fallado, y que siempre será así lo da a entender suficientemente cuando dice que su privilegio perdurará para siempre.

Lo mismo enseña San Bernardo, que en la carta 109 a Inocencio, en contra de la nueva herejía que se levantaba implora su autoridad diciendo: *Es preciso que a vuestro apostolado sean llevados cualesquiera peligros y escándalos que surgen en el reino de Dios, sobre todo los que atañen a la fe. Pues tengo por cosa digna que los daños de la fe se resarzan precisamente en donde la fe no puede sufrir menoscabo, que es la prerrogativa de esta sede. Porque ¿a quién otro se dijo jamás «Yo he pedido por ti, Pedro, para que no falle tu fe»? Luego al sucesor de Pedro se le exige lo que sigue «Y tú después confirma a tus hermanos».*

Estas palabras son una buena comprobación de todo lo que se ha dicho y del verdadero sentido de las promesas de Cristo. Por eso, del Pontífice Romano dice que es *el Príncipe de los obispos y otro Pedro en poder, y pastor no sólo de las ovejas sino también de todos los pastores,* y otros muchos conceptos con que afirmó la misma verdad. Y de la Iglesia Romana dice que es la madre y maestra de todas las Iglesias, a la que se dijo *Yo he pedido por ti para que no falle tu fe.*

Finalmente San Anselmo, Arzobispo de Cantorberi, en su dedicatoria del libro sobre la Encarnación al Papa Urbano, le llama Sumo Pontífice de toda la Iglesia peregrina en la tierra, y añade: *Ya que la divina providencia eligió a Vuestra Santidad para confiarle el cuidado de la vida y de la fe cristiana y el gobierno de la Iglesia, a ningún otro mejor llevarle cualquier cosa contraria a la fe católica que surja en la Iglesia, para que su autoridad la corrija,* y otras cosas más con las que explicó bien lo que pensaba de la Iglesia Romana.

A estos pueden añadirse dos testimonios dados por griegos.

Uno es de Teodoro Estudita, que acerca de los herejes dice así: *Lo afirmo ahora ante Dios y los hombres: se han arrancado a sí mismos del cuerpo de Cristo y del supremo y alto trono en que Cristo colocó las llaves de la fe, contra el cual no han prevalecido jamás ni prevalecerán hasta el fin las puertas del infierno, a saber, las bocas de los herejes, como lo prometió quien no miente.* Y en otra obra, hablando de los romanos, dice: *Tan grande es su fe, que allí la piedra de la fe parece irrompible, es a saber, fundada según la palabra del Señor.*

Estos textos los cita y pondera Gennadio Escolario, el cual por su parte dice: *Si la sede divina no piensa rectamente, miente Cristo cuando dice «El cielo y la tierra pasarán, pero mis palabras no pasarán», pues dos veces prometió a la Iglesia estar con ella y que las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.* Aduce también otros textos de Padres de los Concilios 3.º y 4.º

Podrían también citarse otros innumerables de teólogos católicos, pero como sería muy largo y no parece necesario, lo dejamos.

12. Sin embargo, quizá los protestantes, que no admiten los testimonios de los antiguos Padres para sus tiempos o para los nuestros, rechazarán también los testimonios de los más recientes porque —según ellos— escribieron después de la deserción de la Iglesia Católica.

Pero quienes incurren en una audacia y temeridad tan grande, queda bien al descubierto que van a su perdición guiados por solo su propio juicio y voluntad, y que hablan contra toda humana prudencia, dado que desprecian toda fe humana y la credibilidad de la misma fe divina, ni reconocen fuerza alguna en ellas.

Por consiguiente, a nosotros nos basta haber demostrado —según las Sagradas Escrituras tal como las entendieron los Santos Padres, y según la tradición de esos mismos Padres— que la Iglesia Romana, por razón de la Sede Apostólica y de la Cátedra de la fe, no es otra que la Católica, y que no se ha desviado ni puede desviarse de la fe más que la Iglesia Católica.

Añadimos además que si, a pesar de todo esto, los adversarios pretenden que la Iglesia Romana se ha desviado, es preciso que señalen el tiempo y el año en que comenzó esa desviación, y bajo qué Papa y en qué materia o artículo fue el error: si no pueden señalar nada de esto —como en realidad no pueden—, no merecen crédito alguno.

Por cierto que acerca de cada época, siglo,

año y Papa, esto lo demostró con la mayor precisión el cardenal BARONIO en sus Anales, y por eso, al principio del año 700 prudentísimamente habla así al lector: *Atiende y haz memoria a ver si en la Iglesia Católica has echado de menos algo de lo que viste en ella en todos los otros siglos anteriores.* Y más abajo: *La realidad es testigo, los hechos claman, y los escritos —portentosamente unánimes— de todos los Santos dicen a voces que la santa Iglesia Católica de Dios nunca se ha desviado del camino real,* etc.

13. UN TESTIMONIO Y UN INDICIO.—Y por lo que se refiere al punto de la desviación o a los errores particulares que los herejes achacan a la Iglesia Romana, después diremos algo, al menos sobre los puntos que ha tocado al rey de Inglaterra, pues en esta breve obra no podemos responder de propio intento a todos; y otros doctores católicos y nosotros mismos según nuestras posibilidades lo hemos hecho ocasionalmente en otros libros de teología.

Mas no dejaré de añadir un indicio moral que me ha sugerido TERTULIANO cuando dice: *¿Cómo es verisímil que tantas y tan importantes Iglesias hayan incurrido en un mismo error de fe? Ningún suceso común a muchos tiene un mismo resultado. Debieran haber sido distintos los errores doctrinales de las Iglesias. Por lo demás, la coincidencia de muchos no es error sino tradición. Por consiguiente ¿se atreverá alguno a decir que erraron quienes hicieron esa tradición?*

Hay, en efecto, un indicio casi evidente, que tiene en su apoyo la experiencia de los herejes tanto antiguos como modernos: en cuanto se separan de la Iglesia, se dividen en distintas sectas; en cambio la Iglesia Romana siempre ha tenido unidad de doctrina y con ella han coincidido las otras Iglesias que profesan la fe católica; luego es un indicio evidente de que esa Iglesia nunca se ha apartado de la fe primera y original.

Por eso, siempre que alguna Iglesia o alguna agrupación se ha pasado a otra fe, enseguida se la ha tachado de separada tanto de la Iglesia Católica como de la Romana; en cambio en la Iglesia Romana o sede de Pedro nunca se ha observado semejante desviación ni separación de la antigua fe o de los otros miembros de la Iglesia Católica; luego la evasiva e impostura de los adversarios es floja e increíble.

14. OBJETAN LOS HEREJES QUE ALGUNOS PAPAS HAN INCURRIDO EN HEREJÍA.—Pero lo que más suelen objetar los herejes son ciertas caídas y errores de algunos Pontífices Romanos, sea en sus personas, sea en su doctrina.

Y en primer lugar sostienen que algunos fueron verdaderos herejes y perdieron la fe. Y de ahí pueden deducir que las palabras de Cristo *No fallará tu fe* no se han verificado en todos los Romanos Pontífices y que en consecuencia no se dijeron por ellos, y que así tampoco les corresponde el privilegio o promesa de no errar nunca.

Ponen como objeción —en segundo lugar— a algunos Papas que, aunque no se les acusa de herejía, por ignorancia han dado doctrina falsa a la Iglesia.

Pero a estas objeciones —puestas en particular y una a una— han respondido sabia y eruditamente el ilustrísimo BELARMINO, el cardenal OSIO, y otros escritores de nuestro tiempo.

15. NINGÚN PAPA COMO CABEZA DE LA IGLESIA PUEDE PERDER LA FE.—INSTANCIA.—SOLUCIÓN.—Por eso —brevemente— sobre la primera parte se ha de tener ante la vista la distinción admitida entre el Papa que cree como persona particular y el Papa que enseña como Papa.

En el segundo sentido, decimos que a él le pertenece la promesa de Cristo, pues en este sentido es la piedra de cuya firmeza depende en su línea la firmeza de la Iglesia. Ahora bien, en este sentido ningún vestigio de herejía demuestran los herejes en la lista completa de los Papas.

En el primer sentido, incluso entre los católicos se discute si un Papa puede ser hereje, y todavía está sin decidir si alguno lo ha sido no sólo en la opinión de otros sino en realidad de verdad. Mas este problema no pertenece a los fundamentos de la fe, y por eso ahora lo dejamos. Y para evitar discusiones, concedemos fácilmente que no es necesario que la promesa de Cristo alcance a la persona del Papa como creyente particular.

Y si alguno urge diciendo que por la misma razón la persona de Pedro, como particular, pudo fallar en la fe a pesar de la promesa de Cristo, respondemos —en primer lugar— que la razón no es la misma para Pedro, ya que a él la promesa se le hizo inmediatamente y por tanto no se hizo sólo a su cargo sino también a su persona; en cambio a los otros llega sólo por sucesión, y por eso sólo se les comunica como a sucesores de Pedro.

Añadimos —en segundo lugar— que Pedro no sólo tuvo esta promesa sino también otras comunes a los apóstoles por las cuales todos ellos tuvieron la confirmación —llamémosla

así— personal tanto en la gracia como en la fe y doctrina.

16. NINGUNO PUEDE ERRAR TAMPOCO EN LAS COSAS PERTENECIENTES A LA IGLESIA UNIVERSAL.—Y en cuanto a la segunda parte —de los errores que se atribuyen a los Papas—, decimos brevemente que una cosa es hablar de los decretos de los Papas en cuanto que con ellos definen o aprueban algo como cosa que ha de creer u observar toda la Iglesia, y otra hablar de las sentencias, opiniones o razones particulares de los Papas.

Ahora tratamos de los primeros decretos: en ellos no se encuentra ningún falso dogma que hayan dado en forma de definición y que hayan propuesto a la Iglesia para que lo crea; esto lo comprenderá fácilmente cualquiera que lea lo que más ampliamente dicen los autores aducidos y CANO.

En cambio en las sentencias, opiniones e incluso razones particulares que a veces aducen, lo mismo que no es preciso que haya certeza de fe, tampoco es preciso que haya verdad infalible, ya que esto no es necesario para la firmeza ni pureza de la fe de la Iglesia universal, ni tampoco es conforme a la mente e intención de los mismos Papas.

En efecto, por el mismo hecho de hablar opinativa o estimativamente a lo humano, dan a entender que hablan sirviéndose de la razón y sabiduría humana y no de la asistencia infalible del Espíritu Santo.

A pesar de ello, si uno considera prudente y piadosamente incluso lo que los Papas enseñan así, tal vez no encontrará nada falto de sabiduría y que no esté afirmado con una base bastante probable.

CAPITULO VII

SE DESCARTA LA TERCERA EVASIVA DE LOS HEREJES, QUE CONSISTE EN DISTINGUIR ENTRE IGLESIA VISIBLE E INVISIBLE

1. TERCERA EVASIVA DE LOS HEREJES: LA DE LA IGLESIA INVISIBLE.—En el libro del serenísimo rey de Inglaterra nada hallamos expresamente de esta evasiva o sobre la Iglesia invisible. Pero no podemos menos de salir a su paso: lo primero, para responder a los más de los herejes de este siglo, pues a todos queremos satisfacerles y persuadirles la verdad; y lo segundo, para completar el raciocinio que hemos comenzado, y prevenir todos los vanos subterfugios.

Pues bien, muchos de los herejes, aunque por los textos manifiestos de las Escrituras, no se atreven a negar que la Iglesia de Cristo o católica dure perpetuamente y persevere en la fe verdadera, para eludir de alguna manera la fuerza de la razón y la luz de la verdad, distinguen dos Iglesias, una verdadera y sólida, y otra sólo aparente: de la primera dicen que es invisible a los ojos del cuerpo, de la segunda que es visible.

Supuesta esta distinción, responden que la Iglesia invisible es la verdadera Iglesia de Cristo y la católica, a la que está prometido que no falle nunca y que las puertas del infierno no prevalezcan contra ella. En cambio, de la otra Iglesia aparente y visible dicen que, aunque perdure en su aspecto externo, sin embargo en la verdad de la fe, y en consecuencia, en su ser de verdadera Iglesia puede fallar y ha fallado ya en la Iglesia Romana, cuya figura y aspecto ellos pintan así.

2. PRIMER ARGUMENTO DE ESE ERROR.—El argumento de ese error, en cuanto que supone que la verdadera Iglesia es invisible —pues este es el único fin de esta discusión—, es que la forma constitutiva de la verdadera Iglesia es en sí misma invisible y que no se manifiesta por ninguna señal visible de manera que se la pueda ver en ella. Luego tal forma es sencillamente invisible.

En efecto, cuanto es visible puede verse, o en sí mismo, o al menos en otro como señal suya. Luego si la forma constitutiva de la Iglesia no puede verse de ninguna de estas dos maneras, es completamente invisible. Luego también la verdadera Iglesia, en cuanto tal, es invisible, pues aunque a las personas de que consta se las vea —como quien dice— materialmente en cuanto a los cuerpos o acciones humanas externas, sin embargo, en cuanto que constituyen la Iglesia no se las puede ver. Lo mismo que si al alma del hombre, que es invisible, no se la pudiese ver mediante las obras externas, el hombre, en cuanto hombre, sería invisible, y lo mismo que si el cuerpo humano no realizase ningún movimiento vital que pudiese sentirse, en cuanto viviente sería invisible aunque al cuerpo mismo se le viese materialmente.

3. Pero queda por probar que la forma de la Iglesia es invisible de las dos maneras dichas.

Y, en primer lugar, en cualquier opinión —también en la nuestra— parece que se ha de decir necesariamente que esa forma es en sí misma invisible: trátese de la predestinación —como han dicho ciertos herejes—, la cual es bien invisible; trátese —como han dicho otros— de la caridad; trátese de la fe —como enseñan también los católicos—, pues no sólo la caridad sino

así— personal tanto en la gracia como en la fe y doctrina.

16. Ninguno puede errar tampoco en las cosas pertenecientes a la Iglesia Universal.—Y en cuanto a la segunda parte —de los errores que se atribuyen a los Papas—, decimos brevemente que una cosa es hablar de los decretos de los Papas en cuanto que con ellos definen o aprueban algo como cosa que ha de creer u observar toda la Iglesia, y otra hablar de las sentencias, opiniones o razones particulares de los Papas.

Ahora tratamos de los primeros decretos: en ellos no se encuentra ningún falso dogma que hayan dado en forma de definición y que hayan propuesto a la Iglesia para que lo crea; esto lo comprenderá fácilmente cualquiera que lea lo que más ampliamente dicen los autores aducidos y Cano.

En cambio en las sentencias, opiniones e incluso razones particulares que a veces aducen, lo mismo que no es preciso que haya certeza de fe, tampoco es preciso que haya verdad infalible, ya que esto no es necesario para la firmeza ni pureza de la fe de la Iglesia universal, ni tampoco es conforme a la mente e intención de los mismos Papas.

En efecto, por el mismo hecho de hablar opinativa o estimativamente a lo humano, dan a entender que hablan sirviéndose de la razón y sabiduría humana y no de la asistencia infalible del Espíritu Santo.

A pesar de ello, si uno considera prudente y piadosamente incluso lo que los Papas enseñan así, tal vez no encontrará nada falto de sabiduría y que no esté afirmado con una base bastante probable.

CAPITULO VII

SE DESCARTA LA TERCERA EVASIVA DE LOS HEREJES, QUE CONSISTE EN DISTINGUIR ENTRE IGLESIA VISIBLE E INVISIBLE

1. Tercera evasiva de los herejes: la de la iglesia invisible.—En el libro del serenísimo rey de Inglaterra nada hallamos expresamente de esta evasiva o sobre la Iglesia invisible. Pero no podemos menos de salir a su paso: lo primero, para responder a los más de los herejes de este siglo, pues a todos queremos satisfacerles y persuadirles la verdad; y lo segundo, para completar el raciocinio que hemos comenzado, y prevenir todos los vanos subterfugios.

Pues bien, muchos de los herejes, aunque por los textos manifiestos de las Escrituras, no se atreven a negar que la Iglesia de Cristo o católica dure perpetuamente y persevere en la fe verdadera, para eludir de alguna manera la fuerza de la razón y la luz de la verdad, distinguen dos Iglesias, una verdadera y sólida, y otra sólo aparente: de la primera dicen que es invisible a los ojos del cuerpo, de la segunda que es visible.

Supuesta esta distinción, responden que la Iglesia invisible es la verdadera Iglesia de Cristo y la católica, a la que está prometido que no falle nunca y que las puertas del infierno no prevalezcan contra ella. En cambio, de la otra Iglesia aparente y visible dicen que, aunque perdure en su aspecto externo, sin embargo en la verdad de la fe, y en consecuencia, en su ser de verdadera Iglesia puede fallar y ha fallado ya en la Iglesia Romana, cuya figura y aspecto ellos pintan así.

2. Primer argumento de ese error.—El argumento de ese error, en cuanto que supone que la verdadera Iglesia es invisible —pues este es el único fin de esta discusión—, es que la forma constitutiva de la verdadera Iglesia es en sí misma invisible y que no se manifiesta por ninguna señal visible de manera que se la pueda ver en ella. Luego tal forma es sencillamente invisible.

En efecto, cuanto es visible puede verse, o en sí mismo, o al menos en otro como señal suya. Luego si la forma constitutiva de la Iglesia no puede verse de ninguna de estas dos maneras, es completamente invisible. Luego también la verdadera Iglesia, en cuanto tal, es invisible, pues aunque a las personas de que consta se las vea —como quien dice— materialmente en cuanto a los cuerpos o acciones humanas externas, sin embargo, en cuanto que constituyen la Iglesia no se las puede ver. Lo mismo que si al alma del hombre, que es invisible, no se la pudiese ver mediante las obras externas, el hombre, en cuanto hombre, sería invisible, y lo mismo que si el cuerpo humano no realizase ningún movimiento vital que pudiese sentirse, en cuanto viviente sería invisible aunque al cuerpo mismo se le viese materialmente.

3. Pero queda por probar que la forma de la Iglesia es invisible de las dos maneras dichas.

Y, en primer lugar, en cualquier opinión —también en la nuestra— parece que se ha de decir necesariamente que esa forma es en sí misma invisible: trátese de la predestinación —como han dicho ciertos herejes—, la cual es bien invisible; trátese —como han dicho otros— de la caridad; trátese de la fe —como enseñan también los católicos—, pues no sólo la caridad sino

también la fe es una forma espiritual en cuanto a su misma calidad interna, y así es invisible.

Si todavía se añade el sacramento de la fe, que es el bautismo, tampoco éste es visible como sacramento, ya que no se ve la intención, necesaria para que haya sacramento, y consiguientemente no se ve el carácter espiritual, el cual es también necesario —según la opinión de los católicos— para hacerle a uno miembro de la Iglesia.

Asimismo, que esa forma de la Iglesia no puede verse en señales o mediante señales visibles, se prueba porque no existen señales externas algunas de la caridad o de la fe que no puedan realizarse fingidamente sin verdadera fe interna, ya se trate de obras externas de culto, ya de obediencia a los prelados de la Iglesia, ya de actos de gobierno por parte de los mismos prelados, ya de actos de confesión y de profesión de fe, ya finalmente de obras mismas milagrosas: incluso éstas pueden falsificarse de forma que no sean señales necesarias de verdadera fe; luego no queda ninguna señal visible por la que la verdadera forma de la Iglesia resulte visible.

Ahora bien, solas las señales u obras externas no bastan para la verdadera Iglesia, pues, así como una persona, si no cree internamente, aunque externamente se finja creyente no es miembro verdadero de la Iglesia, sobre todo si no tiene el carácter bautismal, así una agrupación o multitud de hombres, aunque se reúna mediante obras externas de religión y de fe, si no tuviese fe interna no sería la verdadera Iglesia.

Luego, siendo esta fe siempre invisible tanto en sí misma como en otro medio, también la verdadera Iglesia es invisible.

Este argumento cabe ante todo en la opinión de los protestantes, que reducen la fe de cada uno a su espíritu personal o a la revelación particular hecha a cada uno, pues ese espíritu particular es sin duda invisible.

4. Este raciocinio parece alcanzar precisamente al punto de la controversia y al motivo que aducen los herejes.

En cambio, otras razones que ellos suelen traer contra el culto externo para probar que en la Iglesia el culto debe ser espiritual y, por consiguiente, invisible, ni las aceptan todos los herejes actuales sino que en esto están divididos, ni interesan nada para lo que ahora tratamos, pues aunque la ley de gracia esté principalmente en el espíritu, no excluye las obras que procedan de la caridad interna, e igualmente, aunque la adoración de la Iglesia sea en espíritu y en verdad, no excluye el culto externo que procede de dentro: esto ha quedado demostrado en los pasajes correspondientes sobre la ley de gracia, religión, sacramentos y sacrificio.

Y otros desarrollos que en este punto suelen añadirse sobre la Iglesia, la cual a veces, por la fuerza de la persecución, se oculta de forma que no se la pueda ver, no pertenecen a este tema sino a otro que se tratará después sobre la universalidad de la Iglesia.

Pero, además del argumento que se ha dicho, añaden algunos textos a los cuales es necesario responder.

En primer lugar, tomándolo de la Escritura, objetan aquello de San Lucas *El reino de Dios no viene aparatosamente, ni dirán «Helo aquí o allí», porque el reino de Dios está dentro de vosotros:* por reino de Dios ahí se entiende la Iglesia, a la cual en otros pasajes se la llama *Casa espiritual* y *Ciudad de Dios vivo,* textos en los que la Iglesia de Cristo parece que en esta propiedad se distingue de la Sinagoga.

Aducen —en segundo lugar— las palabras del símbolo *Creo en la Iglesia una y santa:* si fuese visible, no habría que creer en ella; luego si hay que creer en la Iglesia, es porque no se la puede ver.

Añaden —por último— el pasaje de San Agustín en que divide la Iglesia en predestinada y no predestinada.

5. A pesar de todo, hay que decir que la verdadera Iglesia que Cristo edificó sobre piedra y a la que prometió que las puertas del infierno no prevalecerían contra ella, es visible, y que en consecuencia la evasiva de los adversarios resulta fútil, puesto que si la Iglesia es visible y no puede apartarse de la verdadera fe, y ellos se han apartado de ella —como es evidente y ellos no lo niegan—, es manifiesto que ellos no tienen la verdadera fe sino que han incurrido en herejía.

Y el argumento aducido —que creemos que es dogma de fe— primero vamos a probarlo sencillamente por la Escritura y los Padres. Después explicaremos la cosa misma —es decir, en qué consiste la visibilidad de la Iglesia— de forma que, suprimida toda ambigüedad verbal y toda tergiversación, pueda probarse con la razón según los principios de la fe.

6. Prueba de que la Iglesia es visible: por Isaías, 2.—Dos interpretaciones.—Así pues, que la Iglesia es visible se prueba —en primer lugar— por aquello de Isaías *Y sucederá a lo postrero de los tiempos que el monte de la casa del Señor será consolidado por cabeza de los montes, y será ensalzado sobre los collados, y se apresurarán a él todas las gentes, y vendrán muchedumbres de pueblos diciendo*

«Venid y subamos al monte del Señor y a la casa del Dios de Jacob».

En este pasaje muchos Padres por *monte del Señor* entienden a Cristo, al cual en DANIEL se le llama *Piedra desprendida no lanzada por la mano, que se hizo una gran montaña,* como se ve por SAN AGUSTÍN, SAN JERÓNIMO y TERTULIANO. Otros parece que por monte entienden la Iglesia, como SAN AGUSTÍN, el CRISÓSTOMO, SAN CIRILO. En realidad ambas interpretaciones no son distintas, pues allí se trata de Cristo y de la Iglesia como del cuerpo y de su cabeza, y según la regla de San Agustín, lo que se dice del cuerpo puede entenderse también de la cabeza y al revés.

Por eso, en otro pasaje de DANIEL, de la piedra desprendida y que se hizo una gran montaña se dice *Y llenó toda la tierra,* se entiende Cristo por medio de su Iglesia. Y como en Isaías monte y casa del Señor se ponen como cosas distintas, muy bien por monte se entiende Cristo y por casa la Iglesia. Por eso se dice que *será consolidado el monte de la casa del Señor,* es decir, de la Iglesia con su cabeza Cristo.

Por consiguiente, allí se predice que, así como Cristo vino visible al mundo y por su predicación, señales y milagros se dio a conocer claramente de todos, así la Iglesia de Cristo sería visible y tan conocida en el mundo que todos pudiesen conocerla.

Esto lo manifiestan bien las siguientes palabras, que son de todos los pueblos, *Venid y subamos al monte del Señor y a la casa del Dios de Jacob:* a los hombres no se les invita a ir a una casa que no les pueda ser conocida y visible.

7. Y así lo explicó —más elocuentemente que los demás —SAN JUAN CRISÓSTOMO diciendo *Esto es tan claro, que no necesita más explicación. La misma naturaleza de las cosas habla así con un sonido más claro que de trompeta, presentando a todos el espectáculo de la gloria y del resplandor de la Iglesia. No es tan grande el brillo del sol ni sus destellos tan resplandecientes como la historia de la Iglesia, pues ésta es la casa de Dios situada sobre los montes altísimos.* Y más abajo: *El poder de la Iglesia toca a los mismos cielos, y como una casa situada sobre la cumbre de las montañas se deja ver de todos: hasta tal punto se ha hecho ella más famosa que nadie.*

Un pensamiento semejante expresó SAN AGUSTÍN, que dice que los justos están *por toda la ciudad, la cual,* dice, *no puede esconderse porque está situada sobre la montaña. Me refiero al monte de Daniel, en el cual aquella piedra desprendida no lanzada por la mano se hizo grande y llenó toda la tierra. Y esa piedra desprendida no lanzada por la mano ¿no es Cristo que procede del reino de los judíos sin obra conyugal?* Y un poco después: *¿Acaso señalamos con el dedo ese monte?* Y luego: *¿Acaso señalamos así a la Iglesia, hermanos míos? ¿No está clara? ¿No está a la vista?* Y después de otro poco: *Y cuando a ellos* —a los herejes— *se les dice «Subid», responden «No es el monte», y en lugar de poner en él su morada, dan de cara contra él.*

Y más abajo, después de poner el texto de Isaías, pregunta: *¿Qué cosa tan patente como un monte?* Y enseguida objeta: *Pero hay también montes desconocidos, como el Olimpo,* etc. Y responde: *Esos montes están en determinadas regiones, no así este monte, porque ha llenado toda la tierra: ¿quién se pierde en este monte?* Y más abajo dice sobre los herejes: *No ven el monte. No te extrañes, porque andan en tinieblas y no tienen ojos porque las tinieblas les han cegado.*

8. PRUEBA DE QUE LA IGLESIA ES VISIBLE: POR SAN MATEO, 5.—En el mismo sentido interpretan muchos Padres las palabras de Cristo en SAN MATEO, 5 *Vosotros sois la luz del mundo; no puede esconderse una ciudad situada encima de una montaña.*

Que esa ciudad es la Iglesia lo enseñó SAN AGUSTÍN diciendo *He aquí la ciudad de que se dijo «Esta es la ciudad situada encima de una montaña»,* y *De esto se sigue que la verdadera Iglesia a nadie se le esconde. Por eso el evangelista dice «No puede esconderse una ciudad situada sobre un monte», y por eso en el mismo salmo sigue «En el sol puso su tienda»,* que él mismo interpretó: es decir, *su Iglesia, para que no se oculte.* Y más abajo: *Hereje, ¿por qué huyes a las tinieblas?*

Muchas expresiones semejantes tiene en otros pasajes: pone como señal segura de la Iglesia de Cristo que *sobresale y aparece por encima de todo, porque es la mansión de su gloria* y *el templo santo de Dios,* y después añade el pasa-

je de San Mateo. Y en otro pasaje tiene estas notables palabras: *Sobresale la Iglesia brillante y a la vista de todos, pues es la ciudad que no puede esconderse situada sobre el monte; por ella Cristo domina de mar a mar y desde el río hasta el fin del mundo.*

9. En el mismo sentido interpretó ese pasaje SAN JERÓNIMO en su comentario a Jeremías, en el que también aplica a la Iglesia las palabras de Jeremías *Se edificará la ciudad en su cumbre, y se construirá el templo según orden: Esto,* dice SAN JERÓNIMO, *se cumplió más plena y perfectamente en nuestro Señor y Salvador y en los apóstoles cuando en su cumbre se edificó la ciudad de que está escrito «No puede esconderse una ciudad situada en un monte», y se construyó el templo según su orden y ceremonias, a fin de que lo que en el primer pueblo se hacía carnalmente, en la Iglesia se cumpliera espiritualmente.*

Y en el comentario a Amós, las palabras *El Señor rugirá desde Sión* las interpreta de *la atalaya* de la Iglesia, *porque situada,* dice San Mateo, *sobre un monte no puede ocultarse, y cuando desde ella el Señor lance su voz por medio de los instrumentos viejo y nuevo y por medio de los doctores eclesiásticos y resuene como con una clara trompeta, entonces la doctrina de los herejes y de la circuncisión se secará,* etc.

Lo mismo hace elegantísimamente el CRISÓSTOMO preguntando *¿Qué ciudad es esa?* y respondiendo *Es la Iglesia de los santos, de la cual dice el profeta «Cosas gloriosas se han dicho de ti, ciudad de Dios»; y sus ciudadanos son todos los fieles, de los cuales dice el apóstol «Vosotros sois conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios»,* etc. Y más abajo: *Así que esta ciudad está situada sobre el monte, es decir, sobre Cristo,* etc. Y después, uniendo las otras palabras *Ni los que encienden una candela,* etc., dice: *Quiere explicar con una segunda comparación por qué el mismo Cristo descubre a sus santos y no quiere que estén escondidos.* Luego pregunta *¿Cuál es el candelero?* y responde: *La Iglesia, que lleva la palabra de vida.* Y aduce lo de SAN PABLO *Entre los cuales brilláis, como astros en el mundo, ofreciendo la palabra de vida.*

Por último, en la misma línea dijo muy bien RUPERTO *¡Qué grande, qué amplia ciudad!* Y más abajo: *No puede esconderse; ni el juicio ni el plan divino consiente que se esconda y sea desconocida la que ha sido edificada para esto y la que para esto guarda mil escudos, todo el armamento de los fuertes: para que todos los que peligran entre enemigos y luchan por la fe entre judíos, paganos y herejes, sepan acogerse en esta ciudad y defenderse en ella,* etc.

10. PROPIEDADES DE LA IGLESIA VISIBLE.— En consecuencia, esa misma verdad podemos comprobarla —en tercer lugar— con una razón sacada de las propiedades que la Escritura y los Padres atribuyen a la Iglesia.

La primera propiedad de la Iglesia de Cristo es que —según San Mateo, 16— está asentada sobre Pedro, y —según se ha demostrado antes y hemos de decir más ampliamente en el libro 3.º— no puede ser desbancada de esa base. Ahora bien, esa base es visible, pues se ha puesto par gobernar a hombres. Luego es preciso que la Iglesia misma sea visible —por eso, una de las principales señales para conocer a la verdadera Iglesia es la sucesión de los obispos en el pontificado de Pedro, según hemos observado antes siguiendo a SAN AGUSTÍN y SAN IRENEO, y lo mismo encontramos en SAN CIPRIANO—, y si la verdadera Iglesia fuese invisible, no necesitaría una cabeza visible ni podría basarse en ella.

La segunda propiedad —afín a la anterior— es que Cristo fundó una Iglesia que pudiese ser gobernada por hombres, según aquello de los HECHOS *Mirad por vosotros mismos y por todo el rebaño, en el que el Espíritu Santo os puso por obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que ganó con su sangre:* sin duda se trata de la verdadera Iglesia fundada por Cristo, ya que esa es la única que ganó con su sangre, y le proveyó de un gobierno conveniente que confió a hombres y a obispos. Luego es necesario que tal Iglesia sea visible para que sus gobernantes puedan verla y conocerla.

11. La tercera propiedad es que la Iglesia puede ver acciones sensibles y oír voz humana, conforme a la palabra de Cristo *Díselo a la Iglesia:* ¿cómo uno hablará a una Iglesia a la cual no puede ver, o cómo la Iglesia oirá la palabra de un hombre si ella misma no es visible?

Por eso también SAN PABLO dijo *No deis ocasión de escándalo ni a judíos, ni a griegos, ni a la Iglesia de Dios:* luego podemos ver a la Iglesia y cuidar de no ofenderla, conforme a aquello de SAN PABLO a Timoteo *Para que sepas cómo hay que comportarse en una casa de Dios, cual es la Iglesia de Dios vivo:* ¿cómo podría saber esto Timoteo si no conociera a la verdadera Iglesia?

Son innumerables las expresiones semejantes a estas las cuales suponen un conocimiento cier-

to y determinado de la Iglesia visible, como la de San Pablo *He perseguido a la Iglesia Dios,* y la de los Hechos *Se apoderó un gran temor de toda la Iglesia.*

Frases parecidas pueden verse en los capítulos 8, 9 y 11 y casi en todo ese libro: unas veces se trata de toda la Iglesia, otras de una parte suya o de una Iglesia particular visible; pero la razón es la misma para las partes y para el todo, ya que si las partes son visibles, mucho más será visible todo el cuerpo compuesto por ellas.

12. Una respuesta en favor de la opinión de los herejes, y su refutación.—Sin embargo, tal vez los herejes, convencidos por estos textos, confesarán que la Iglesia primitiva contemporánea de los apóstoles o poco posterior a ellos fue visible, pero que después, con el tiempo, esa Iglesia visible desapareció y se hizo invisible.

De esta respuesta, gustosos tomamos la primera parte, y de ella— en primer lugar— sacamos contra los herejes una prueba de que la verdadera Iglesia puede ser visible, ya que alguna vez lo fue. Y con eso se demuestra también —de paso— que las razones que aducen los herejes para probar que la Iglesia es invisible, son fútiles, puesto que si tuviesen alguna fuerza, demostrarían alguna incompatibilidad en la visibilidad de la Iglesia, y sin embargo los hechos prueban que no existe tal incompatibilidad.

En segundo lugar, lo mismo que nosotros hemos demostrado por las Escrituras que la Iglesia —digámoslo así— en su origen fue visible, también es preciso que ellos demuestren por las Escrituras que se da una Iglesia invisible o que en ellas se predijo que la Iglesia algún día lo sería.

Con un argumento parecido apremia San Agustín a los donatistas en el libro de la Unidad de la Iglesia, capítulo 17, diciendo *Léannos esto en las Sagradas Escrituras, y creeremos; léannos —repito— esto en los libros santos canónicos, a saber, que tantas ciudades que hasta hoy conservaban el bautismo tal como se lo enseñaron los apóstoles, han perdido la fe.*

Este argumento sigue desarrollándolo en el capítulo 18 suponiendo al principio que a la Iglesia en las Sagradas Escrituras se la conoce manifiestamente, y después, en el capítulo 19, de nuevo urge: *Así pues, dejándose de dilaciones y de trampas, demuestre, o que la Iglesia, una vez perdidos tantos pueblos, se ha de conservar sólo en Africa, o que, tomando como punto de partida al Africa, se ha de rehacer y completar en todos los pueblos, y demuéstrelo de esta manera sin contentarse con decir «Es verdad porque yo lo digo»*, etc.

En efecto, enumera largamente las habituales invenciones de los herejes, y añade: *Apártense esas invenciones de hombres mentirosos o portentos de espíritus falaces.* Y después termina: *Si ellos tienen la Iglesia, demuéstrenlo únicamente con los libros canónicos de las divinas Escrituras.*

Este argumento tiene tanto mayor fuerza contra los herejes actuales, cuanto ellos propalan que únicamente se ha de creer lo que se lee en las Escrituras. Pues bien, teniendo como tenemos por las Escrituras una Iglesia visible, y no leyéndose en ellas su cambio en invisible ni hallándose en la Escritura rastro ninguno de él, sin duda alguna los protestantes no son consecuentes ni tienen base para lo que dicen.

13. La visibilidad de la Iglesia ha de durar perpetuamente.—Siguiendo adelante, por las mismas Escrituras y por los Padres probamos que es falsa la segunda parte de aquella respuesta. En efecto, las expresiones de la Escritura que demuestran que la Iglesia fue visible en tiempo de los apóstoles, prueban lo mismo acerca de la Iglesia verdadera y apostólica en cualquier tiempo.

En primer lugar, porque la promesa de no fallar se hizo a la Iglesia visible tal como Cristo la asentó sobre la piedra, como aparece por las palabras *Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella,* ya que la palabra *ella* se refiere a la misma Iglesia visible.

Asimismo por San Pablo en su 2.ª carta a Timoteo: después de decir *Para que sepas cómo hay que comportarse en una casa de Dios, cual es la Iglesia de Dios vivo,* añade *la cual es columna y sostén de la verdad.* Hemos demostrado que las primeras palabras se entienden de la Iglesia visible en la cual uno se comporta; ahora bien, *la cual* se refiere a la misma Iglesia; luego la misma Iglesia visible es columna y sostén de la verdad y, por consiguiente, perpetua, ya que —según he demostrado antes— esta propiedad nunca puede separarse de la verdadera Iglesia.

Añádase que ni puede tenerla si algún día se cambia en invisible, puesto que es columna y sostén de la verdad enseñando la verdad y corrigiendo los errores siempre y sin falta, y esto no lo podría hacer si fuese invisible, ya que siempre podría dudarse si la que hablaba era la verdadera Iglesia.

Además, muchas de las frases de la Escritura que se han aducido se dijeron para todo tiempo; luego para todo tiempo prueban que la verdadera Iglesia es visible.

La premisa es clara: Cuando Cristo advirtió *Díselo a la Iglesia, y si no escuchare a la Iglesia, sea para ti como un gentil y publicano,* instruía no sólo a sus oyentes ni sólo a la Iglesia primitiva, sino a toda su Iglesia como a quien había de perdurar perpetuamente; luego daba por supuesto que su Iglesia siempre será visible, tal que pueda ser escuchada y escuchar.

Y el mismo argumento puede sacarse de las palabras de San Pablo que se acaban de citar, pues el consejo de comportarse en la Iglesia convenientemente o de obrar sin ofensa suya, alcanza a todos los tiempos y en todo tiempo se ha de observar; luego la Iglesia siempre es tal que se la pueda ver.

14. PRIMERA CONFIRMACIÓN: POR SU CARGO DE ENSEÑAR.—Hay además otra notable propiedad de la verdadera Iglesia que exige perpetuamente esa visibilidad, a saber, que la salvación no puede conservarse ni hallarse fuera de ella.

Esta es una verdad cierta de fe, y la enseña SAN CIPRIANO, que tiene la frase *No puede tener a Dios por padre quien no tiene a la Iglesia por madre,* que compara a la Iglesia con el arca de Noé diciendo *Si pudo librarse alguno fuera del arca de Noé, también podrá librarse fuera de la Iglesia,* y que habla abiertamente de la Iglesia asentada sobre la cátedra de Pedro. Y la misma doctrina enseña en otros muchos pasajes.

Lo mismo enseña también SAN AGUSTÍN, y lo confirma diciendo que *nadie llega a la salvación y a la vida eterna si no tiene por cabeza a Cristo, y nadie podrá tener por cabeza a Cristo si no está en su cuerpo, que es la Iglesia.*

De esta propiedad se deduce legítimamente que la verdadera Iglesia en todo tiempo debe ser visible, porque en todo tiempo es el cuerpo de Cristo al que deben unirse todos los que por Cristo quieran conseguir la salvación, y es la ciudad de refugio a la cual es preciso que se acojan los que deseen defenderse de los enemigos. Ahora bien, sería contrario al buen orden —según la cita que hemos hecho ya de RUPERTO— a una Iglesia fundada con este fin dejarla oculta y en tinieblas; luego debiendo conservarse perpetuamente para ese fin, perpetuamente también debe estar a la vista, clara y visible.

Por eso, muy a propósito dice SAN IRENEO: *La Iglesia, esparcida por todo el mundo, guarda cuidadosamente esta fe como quien vive en una misma casa, e igualmente cree eso como quien tiene una sola alma y un solo corazón, y predica y enseña en consonancia como quien tiene una sola boca.* Y más abajo añade: *Como el sol, criatura de Dios, es uno y el mismo en todo el mundo, así también la luz de la predicación de la verdad luce en todas partes e ilumina a todos los que quieren llegar al conocimiento de la verdad.*

Esta comparación la imitó SAN CIPRIANO diciendo: *La Iglesia es una sola, pero, en virtud de su fecundidad, crece hasta formar una gran multitud; a la manera como los rayos del sol son muchos pero la luz una, así tú trata de arrancar el rayo del cuerpo del sol: la unidad de la luz no admite división.*

Este pasaje lo cita SAN AGUSTÍN diciendo: *A ésta* —es decir, a esta ciudad de la Iglesia— *San Cipriano la ensalza hasta el punto de decir que, bañada por la luz del Señor, difunde sus rayos por todo el mundo,* etc. Y lo mismo ORÍGENES: *La Iglesia está llena de fulgor desde Oriente hasta Occidente, y está llena de la verdadera luz, ella que es columna y sostén de la verdad.* Y lo dan a entender SAN AGUSTÍN y otros, que —según vimos antes— le aplican a ella aquello del SALMO *En el sol puso su tienda* y lo de JEREMÍAS *Ella es la mansión de la gloria, ella que está levantada y se deja ver de todos.*

Por eso también otros Padres la comparan a un candelero que sostiene una lámpara *para lucir,* dice el CRISÓSTOMO, es decir, para *dejarse ver e iluminar a los que están o en la casa de la Iglesia o en la casa de todos los mundos.*

Finalmente, por esta misma razón dijo el mismo CRISÓSTOMO que *más fácil es que el sol se apague que no el que la Iglesia se oscurezca.*

15. SEGUNDA CONFIRMACIÓN: POR LA SUCESIÓN VISIBLE DE LOS PAPAS.—También hay otra manera de refutar la evasiva de los herejes y de confirmar la verdad católica a base del mismo principio —que los adversarios conceden— de que la Iglesia de Cristo en su origen fue visible y conocidísima: se ha probado suficientemente por la Escritura, y sobre todo lo demuestran las palabras de Cristo y los Hechos de los Apóstoles.

En efecto: la Iglesia se ha propagado y conservado como se fundó; luego lo mismo que al principio fue visible, tal se conserva perpetuamente.

La premisa menor, por lo que se refiere a la propagación, consta por los Hechos: primero al echar raíces en Jerusalén, después al crecer por Judea, luego al extenderse por Samaría, y finalmente al propagarse por todos los pueblos y por todo el mundo, siempre en todas partes fue visible. Y así a cada una de las Iglesias, lo mismo en esa sagrada historia que en las cartas de los apóstoles y en el libro del Apocalipsis, se las presenta y se las nombra como conocidas y patentes.

Y por lo que se refiere a su conservación o perduración, consta que la Iglesia perseveró de una manera —llamémosla así— también sensible a través de la sucesión ininterrumpida y visible de los Papas, obispos, doctores y de los otros fieles y miembros de la Iglesia; y de ahí puede deducirse también que perseverará de la misma manera mientras dure el mundo, ya que la manera de ser de todos los tiempos es la misma.

16. LA IGLESIA PERDURA SIEMPRE VISIBLE POR RAZÓN DE LA SUCESIÓN.—En este raciocinio

lo único que queda por probar es que la perduración de la Iglesia siempre ha sido en forma visible por razón de la sucesión.

Esto puede probarse —en primer lugar— por la doctrina de los Padres. TERTULIANO la perduración ininterrumpida de la Iglesia la describe así: *Los apóstoles primero atestiguaron la fe en Jesucristo y fundaron Iglesias por Judea; después salieron al mundo, predicaron la doctrina de esa fe entre los pueblos y fundaron Iglesias; de éstas han tomado y continuamente toman otras Iglesias —para formarse— el injerto de la fe y la semilla de la doctrina: por eso también ellas, como hijas de las Iglesias apostólicas, son consideradas apostólicas. Es necesario hacer la lista de cada rama hasta su origen.* Y así deduce que entre todas las Iglesias forman una sola.

Esto es verdad aplicado a la Iglesia no sólo en cuanto que existe toda ella en un determinado tiempo, sino también en cuanto que perdura sucesivamente por la comunicación y unión de la presente con la anterior y por la sucesión legítima: y ésta la explica luego más diciendo que es preciso que las Iglesias que se profesan apostólicas presenten la lista de sus obispos, la cual debe alcanzar hasta los apóstoles.

17. La misma doctrina enseña ampliamente SAN CIPRIANO, que entre otras cosas dice: *No debe ser contado entre los obispos quien, al margen de la tradición evangélica y apostólica, sin suceder a nadie ha comenzado por sí mismo,* y así pone como característica de una Iglesia la sucesión de sus obispos.

Y en otro pasaje dice *que el obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo, y que si uno no está con el obispo, no está en la Iglesia, y que en vano se halagan a sí mismos quienes, no estando en paz con los sacerdotes, se introducen furtivamente y creen que a escondidas comulgan con algunos, siendo así que la Iglesia— que siendo católica es una— no está rota ni dividida sino bien trabada y unida con los lazos apretados de sus sacerdotes.*

De la misma manera explica esa unidad compacta de la Iglesia SAN IRENEO. Y lo mismo piensan SAN AGUSTÍN, SAN VICENTE DE LERÍN y los demás que se han aducido antes: todos ellos creen que la Iglesia perduró mediante la sucesión ininterrumpida en el mismo orden jerárquico en que fue fundada, y en consecuencia en el mismo estado visible en que se da a conocer y se manifiesta: de no ser así, no podría constar su sucesión y tradición continua.

18. ULTIMA CONFIRMACIÓN: POR SAN PABLO.—Con razón este raciocinio puede basarse en lo que SAN PABLO dice a los Efesios *El mismo es quien constituyó apóstoles a unos; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y doctores, organizando así los santos para el ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios y seamos el hombre perfecto, que realiza la medida de madurez propia de la plenitud de Cristo.*

Por estas palabras consta que esa Iglesia que, a manera de un cuerpo, se forma de distintos miembros y se conserva por obra e influjo mutuo de ellos entre sí según enseñó el mismo apóstol a los Corintios, tendrá la misma forma *hasta que lleguemos todos a ser el hombre perfecto,* y que por tanto los doctores y pastores perdurarán en ella por sucesión ininterrumpida, y la gobernarán y enseñarán de una manera sensible: esto es ininteligible si la verdadera Iglesia no ha de seguir siendo siempre visible y —por explicarlo de alguna forma— tangible a lo humano, pues no es posible que la cabeza sea visible y el cuerpo invisible, como muy bien dijo SAN AGUSTÍN.

CAPITULO VIII

RESPUESTA A LAS OBJECIONES DE LOS ADVERSARIOS, Y EN QUE SENTIDO ES VISIBLE LA IGLESIA

1. ULTIMA EVASIVA EN FAVOR DE LA OPINIÓN DE LOS HEREJES.—Con esto queda suficientemente demostrado —según creo— por los principios de la fe y con textos de la Sagrada Escritura, que la verdadera Iglesia de Cristo debe ser conocible o conocida.

Pero alguien podría decir que de ahí no se deduce suficientemente que sea visible o patente a los sentidos externos, sino —a lo más— que es creíble, a la manera como en el símbolo se la presenta como objeto de la fe, y que así es conocida del entendimiento, no del sentido.

Según esto, los herejes podrían eludir todas las razones que hemos aducido diciendo que su Iglesia, a la cual llaman invisible, es suficientemente conocida por los que tienen verdadera fe.

Principalmente los protestantes anglicanos —entre los cuales se dice que se conserva cierta forma de jerarquía eclesiástica y cierta sombra de episcopado y de ministerio— pueden decir que en ellos perdura la Iglesia en la forma externa y sensible que tuvo en la época de los apóstoles, pero que con el sentido no puede distinguirse que ella sea la verdadera Iglesia más que la Romana, ni al revés, y que por eso

lo único que queda por probar es que la perduración de la Iglesia siempre ha sido en forma visible por razón de la sucesión.

Esto puede probarse —en primer lugar— por la doctrina de los Padres. TERTULIANO la perduración ininterrumpida de la Iglesia la describe así: *Los apóstoles primero atestiguaron la fe en Jesucristo y fundaron Iglesias por Judea; después salieron al mundo, predicaron la doctrina de esa fe entre los pueblos y fundaron Iglesias; de éstas han tomado y continuamente toman otras Iglesias —para formarse— el injerto de la fe y la semilla de la doctrina: por eso también ellas, como hijas de las Iglesias apostólicas, son consideradas apostólicas. Es necesario hacer la lista de cada rama hasta su origen.* Y así deduce que entre todas las Iglesias forman una sola.

Esto es verdad aplicado a la Iglesia no sólo en cuanto que existe toda ella en un determinado tiempo, sino también en cuanto que perdura sucesivamente por la comunicación y unión de la presente con la anterior y por la sucesión legítima: y ésta la explica luego más diciendo que es preciso que las Iglesias que se profesan apostólicas presenten la lista de sus obispos, la cual debe alcanzar hasta los apóstoles.

17. La misma doctrina enseña ampliamente SAN CIPRIANO, que entre otras cosas dice: *No debe ser contado entre los obispos quien, al margen de la tradición evangélica y apostólica, sin suceder a nadie ha comenzado por sí mismo,* y así pone como característica de una Iglesia la sucesión de sus obispos.

Y en otro pasaje dice *que el obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo, y que si uno no está con el obispo, no está en la Iglesia, y que en vano se halagan a sí mismos quienes, no estando en paz con los sacerdotes, se introducen furtivamente y creen que a escondidas comulgan con algunos, siendo así que la Iglesia— que siendo católica es una— no está rota ni dividida sino bien trabada y unida con los lazos apretados de sus sacerdotes.*

De la misma manera explica esa unidad compacta de la Iglesia SAN IRENEO. Y lo mismo piensan SAN AGUSTÍN, SAN VICENTE DE LERÍN y los demás que se han aducido antes: todos ellos creen que la Iglesia perduró mediante la sucesión ininterrumpida en el mismo orden jerárquico en que fue fundada, y en consecuencia en el mismo estado visible en que se da a conocer y se manifiesta: de no ser así, no podría constar su sucesión y tradición continua.

18. ULTIMA CONFIRMACIÓN: POR SAN PABLO.—Con razón este raciocinio puede basarse en lo que SAN PABLO dice a los Efesios *El mismo es quien constituyó apóstoles a unos; a otros, profetas; a otros, evangelistas; a otros, pastores y doctores, organizando así los santos para el ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos a la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios y seamos el hombre perfecto, que realiza la medida de madurez propia de la plenitud de Cristo.*

Por estas palabras consta que esa Iglesia que, a manera de un cuerpo, se forma de distintos miembros y se conserva por obra e influjo mutuo de ellos entre sí según enseñó el mismo apóstol a los Corintios, tendrá la misma forma *hasta que lleguemos todos a ser el hombre perfecto,* y que por tanto los doctores y pastores perdurarán en ella por sucesión ininterrumpida, y la gobernarán y enseñarán de una manera sensible: esto es ininteligible si la verdadera Iglesia no ha de seguir siendo siempre visible y —por explicarlo de alguna forma— tangible a lo humano, pues no es posible que la cabeza sea visible y el cuerpo invisible, como muy bien dijo SAN AGUSTÍN.

CAPITULO VIII

RESPUESTA A LAS OBJECIONES DE LOS ADVERSARIOS, Y EN QUE SENTIDO ES VISIBLE LA IGLESIA

1. ULTIMA EVASIVA EN FAVOR DE LA OPINIÓN DE LOS HEREJES.—Con esto queda suficientemente demostrado —según creo— por los principios de la fe y con textos de la Sagrada Escritura, que la verdadera Iglesia de Cristo debe ser conocible o conocida.

Pero alguien podría decir que de ahí no se deduce suficientemente que sea visible o patente a los sentidos externos, sino —a lo más— que es creíble, a la manera como en el símbolo se la presenta como objeto de la fe, y que así es conocida del entendimiento, no del sentido.

Según esto, los herejes podrían eludir todas las razones que hemos aducido diciendo que su Iglesia, a la cual llaman invisible, es suficientemente conocida por los que tienen verdadera fe.

Principalmente los protestantes anglicanos —entre los cuales se dice que se conserva cierta forma de jerarquía eclesiástica y cierta sombra de episcopado y de ministerio— pueden decir que en ellos perdura la Iglesia en la forma externa y sensible que tuvo en la época de los apóstoles, pero que con el sentido no puede distinguirse que ella sea la verdadera Iglesia más que la Romana, ni al revés, y que por eso

la llaman invisible, pero no desconocida, ya que por la fe la tienen suficientemente conocida.

2. CÓMO SE HA DE CREER CON LA FE EN LA VERDADERA IGLESIA.—Esta es la última objeción y evasiva que he podido hallar por parte de los herejes; y me ha parecido que no la debía silenciar, porque solucionándola desaparecerán todas las tergiversaciones de los protestantes, la fuerza de los textos y razones que hemos aducido se entenderá más, y las demás objeciones que se han puesto al principio se solucionarán más fácilmente.

Entrando, pues, en materia, tomemos —en primer lugar— una cosa que parece se concede en esta objeción: que la verdadera Iglesia es conocida o se puede conocer al menos por la fe, según lo atestiguan suficientemente todos los argumentos que hemos aducido hasta ahora.

Y sobre este punto añadimos dos observaciones. Una es que eso se debe entender, no de la Iglesia tomada en confuso o en general prescindiendo de esta o de la otra agrupación humana del mundo que pueda atribuirse a sí ese nombre, sino de la Iglesia tomada en un sentido determinado y particular, como está en la agrupación de tales hombres que profesan la fe de Cristo.

Y la otra observación es que en esa Iglesia en particular se ha de creer no con cualquier fe probable o humana, sino con fe divina ciertísima e infalible.

3. PRUEBA DE LA PRIMERA PARTE.—Ambas observaciones pueden probarse por el Símbolo de los Apóstoles, en el cual profesamos creer en la Santa Iglesia Católica, ya que esto se ha de entender de una determinada y particular Iglesia.

En efecto, dado que la verdadera Iglesia Católica es solamente una, determinada y particular, esa denominación, que parece indeterminada, equivale a una denominación particular, lo mismo que de uno que dice que ve el sol, al punto se entiende que habla del único sol particular que hay en el mundo.

Así lo interpretan SAN AGUSTÍN, RUFINO y todos: en virtud de la fe, estamos obligados a creer que la verdadera Iglesia es aquella en que estamos y cuya fe profesamos, y, en consecuencia, tenemos que creer que los conventículos de los herejes no son la verdadera Iglesia sino la sinagoga de Satanás —según el APOCALIPSIS— o —como dice RUFINO— la iglesia de los malvados; luego para que con la fe podamos distinguir la verdadera Iglesia de la falsa, es preciso que sea de tal agrupación en particular.

Por último, por la razón que antes se ha aducido de la necesidad de este conocimiento, se sigue con evidencia que esa fe debe ser de tal determinada Iglesia, porque tenemos que buscar una Iglesia en la que podamos justificarnos, o en la que creamos, o en la que podamos recibir los verdaderos sacramentos con fruto, perseverar hasta el fin, y por último salvarnos. Ahora bien, nadie puede buscar una Iglesia entendida en general o en abstracto, pues se trata de una búsqueda no especulativa sino práctica, necesaria para las obras principales de esta vida, y tal búsqueda o adhesión, necesariamente ha de ser a una Iglesia particular, ya que las acciones —como dijo el Filósofo— versan sobre objetos particulares; luego podemos también y debemos conocer una particular y determinada Iglesia Santa y Apostólica.

4. CONFIRMACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE.—Y con esto fácilmente se prueba la segunda observación, a saber, que en esa Iglesia debemos creer no sólo con fe y con creencia humana, sino ante todo con fe divina y cristiana.

En primer lugar, porque cuanto se contiene en el Credo tenemos que creerlo con esta fe cierta y divina; ahora bien, uno de los puntos que se proponen en el Credo —según he explicado— es esta Iglesia particular y determinada; luego se debe creer en ella con fe infusa y completamente cierta.

En segundo lugar, eso lo confirma muchísimo SAN AGUSTÍN diciendo que esta fe está basada en la Escritura misma no menos que la fe en Jesucristo hombre: *¿Cómo,* dice, *confiamos haber aprendido de las divinas letras un Cristo visible y no una Iglesia visible?* Por eso muchas veces les echa en cara a los donatistas *No tenéis certeza de dónde está la Iglesia,* y en esta conclusión trata de acorralarlos como en un gran absurdo. *En cambio nosotros,* concluye, *estamos ciertos de que nadie ha podido quedar justamente excluido de la comunión de todos los pueblos porque cada uno de nosotros busca a la Iglesia no en su propia justicia sino en las divinas Escrituras, y ve que se da tal como se prometió.*

5. Lo mismo se prueba —en tercer lugar— por lo necesario que es —según se ha explicado antes— el conocimiento de la verdadera Iglesia.

En efecto, la fe en la verdadera Iglesia —en su orden y según Dios— es la base de las demás creencias y de todas las acciones necesarias para la salvación: de ella recibimos la Sagrada Escritura, según la frase —tan divulgada— de SAN AGUSTÍN *No creería en el Evange-*

lio si no me moviera la autoridad de la Iglesia; de ella también —según indicaremos en el capítulo siguiente— recibimos el verdadero sentido de las Escrituras; recibimos los símbolos, los sacramentos, los preceptos, los consejos y todo lo que se refiere a la salvación.

Luego si la fe en la Iglesia misma fuese sólo una opinión humana, de todo lo demás tendríamos sólo una opinión; luego no habría fe divina.

Y al revés, ninguna agrupación de herejes habría de la que no se creyese con fe suficiente que era santa y católica, ya que todo hereje cree que su Iglesia es santa y apostólica; ahora bien, eso lo cree con fe humana, la cual puede ser falsa; pero en esto se diferencia del católico; luego la fe que el católico concibe acerca de la verdadera Iglesia es mucho más alta y por tanto completamente infalible y divina.

6. Sentido en que la Iglesia es visible a los sentidos.—Como consecuencia de esto podemos deducir y añadir —en tercer lugar— una cosa muy útil para nuestra intención, a saber, cuál es el sentido verdadero en que la Iglesia se llama visible. Porque dos son los sentidos en que se la puede tener por tal.

El primero es que la Iglesia que con la fe creemos que es la verdadera, es un objeto que puede verse con la vista, oírse con los oídos, y de alguna manera palparse con las manos.

Esto suele bastar para que a un objeto en el que se cree se lo llame sensible aunque sobre él creamos algún misterio invisible: así a los sacramentos se los llama sensibles aunque no se sientan la esencia ni la realidad del sacramento.

Más: también Cristo N. Señor, mientras andaba por la tierra, era un objeto sensible, y sin embargo muchos creían en él con fe divina como en el verdadero Mesías, y muy bien podían decir que veían al Mesías que esperaban y al cual creían presente, conforme a lo de San Mateo *Muchos reyes desearon ver lo que vosotros veis,* etc. Y después de su resurrección el mismo Cristo N. Señor dijo a Tomás *Porque me has visto, Tomás, has creído.* San Gregorio, explicando esto, dijo: *Una cosa vio y otra creyó;* pero de aquel a quien vio creyó lo que no vio, y así aquella fe tenía un objeto sensible.

Pues lo mismo podemos decir de la Iglesia: de la que vemos en estas personas y lugares, creemos que es santa y apostólica, cosa que no vemos con los ojos del cuerpo.

7. Respuesta a los herejes.—Objetarán finalmente los protestantes que en este sentido también su Iglesia es visible para ellos, puesto que creen que la agrupación que ven es la verdadera Iglesia.

Respondemos —en primer lugar— que en esto no discutimos con ellos, ya que nosotros no tenemos dificultad en que su agrupación sea visible o no. Pero ellos han inventado la expresión *Iglesia invisible,* y siempre queda esta diferencia: que ellos, de la agrupación que ven, falsamente creen que es la verdadera Iglesia, y nosotros, de la Iglesia católica o romana, creemos que es la verdadera Iglesia con fe cierta e infalible.

Hay —en segundo lugar— otra diferencia: los adversarios no pueden menos de decir que su agrupación o el grupo objeto de su opinión, antes no existió o fue invisible; quiero decir, antes de que existiesen ellos, pues entonces nadie lo veía ni lo reconocía como objeto del cual hubiese de creer que era la verdadera Iglesia de Cristo.

Más: esa expresión de *Iglesia invisible* la inventaron por razón del tiempo en que ellos no existían, para poder decir de alguna manera que nunca faltó en el mundo la verdadera Iglesia, por más que durante muchos años, v. g. desde el Papa San Gregorio hasta Lutero o Wicleff u otro parecido, hubiese sido invisible.

Además eso lo inventaron sólo para su cerebro y sin base alguna, puesto que si la verdadera Iglesia durante todo ese tiempo fue completamente desconocida e invisible ¿cómo pueden demostrar o quién les reveló a ellos que había existido en alguna parte?

Pues si eso lo deducen únicamente de las promesas y predicciones de la perpetuidad de la Iglesia, necesariamente han de confesar que siempre perduró visible, es decir, conocida en particular, ya que así fue predicha y prometida —según se ha demostrado— y así la creyó siempre el mundo cristiano, lo mismo que los símbolos apostólico y niceno siempre, desde que se hicieron, perduraron en el mundo y siempre fueron creídos en la verdadera Iglesia.

8. Demostración de que la Iglesia es visible al sentido en señales.—La segunda razón por la cual justamente a la verdadera Iglesia se la puede llamar visible no sólo en cuanto a la agrupación material de personas sino también en cuanto a la forma interna y esencia de la Iglesia —aunque no en sí misma sino en otro, según el lenguaje escolástico— es que tiene señales y efectos visibles o sensibles por los que se la ve.

También del alma de un caballo o de un hombre se puede decir que es visible, aunque de diferente manera que el cuerpo, dado que al

cuerpo se lo ve en sí mismo y al alma no en sí misma sino en sus actos u operaciones, y por eso del cuerpo se puede decir que es visible de una manera animal, es decir, meramente sensitiva, y en cambio el alma, de una manera racional, es decir, con la ayuda de la razón añadiendo al sentido el raciocinio.

Así San Pablo dijo *Los atributos invisibles de Dios, desde la creación del mundo son visibles al entendimiento a través de sus obras.* Y Cristo N. Señor, preguntándole Juan por medio de sus discípulos *¿Eres tú el que ha de venir, o esperamos a otro?,* respondió *Anunciadle a Juan lo que habéis oído y visto: los ciegos ven, los cojos andan,* etc., como diciendo «En las señales que yo realizo podéis ver que soy el Mesías, pues presento las señales que se predijeron en los Profetas». Y por esta razón el mismo Señor dijo *Si no hubiese realizado obras que ningún otro ha realizado, no tendrían pecado:* es decir, por ellas se manifestaba de forma que quedaban obligados a creerle.

9. SEÑALES DE LA IGLESIA CATÓLICA.— Pues bien, decimos que la Iglesia es visible en el sentido de que siempre presentó tales señales y —como quien dice— rayos visibles de su realidad, que en ellos y por ellos se la puede y se la debe ver.

Esto lo tomo —en primer lugar— de todos los textos de los Santos Padres con que antes he probado la visibilidad de la Iglesia, pues todos la explican por sus efectos visibles con que se manifestó al mundo.

En particular lo tomo de las palabras de SAN AGUSTÍN que se acaban de citar *Todos nosotros buscamos a la Iglesia en la divinas Escrituras. y vemos que se nos da tal como se la prometió,* puesto que se la prometió dotada de tales propiedades y señales, que en ellas —al cumplirse— se la puede ver.

Vamos a explicar esto por las palabras de Cristo en SAN MARCOS *Id por todo el mundo y predicad el Evangelio,* como si dijera «Plantad la Iglesia sembrando la palabra del Evangelio y bautizando, pues los creyentes que se bauticen la han de formar». Y enseguida añade *Y a los que crean les acompañarían estas señales,* y pone cinco señales sensibles como indicios ciertos de su Iglesia, los cuales después de los HECHOS se lee que se cumplieron, pues no se dieron para conocer la fe de cada uno de los creyentes, sino para conocer el conjunto de los fieles que creen de veras en Cristo, que es la verdadera Iglesia.

10. De esta manera, mediante estas señales entendidas a la letra, y mediante otras obras de santidad que —como quisieron SAN GREGORIO y SAN BERNARDO— aquellas señales significaban, la Iglesia se hizo visible desde el primer momento; y después —según hemos demostrado antes— perduró de la misma manera, no mediante la perduración y —como quien dice— continuación de todas aquellas señales, sino mediante la sucesión ininterrumpida, la cual también a su manera es visible y evidente para los hombres: de esta manera en aquellas señales se ve a la Iglesia actual, puesto que es la misma de entonces, identidad que se conoce suficientemente por sola la sucesión.

Por eso —como muy a punto observa SAN AGUSTÍN— *Aquellas señales se hicieron muy oportunamente para que, reunida y propagada por ellas la multitud de los creyentes, su prestigio resultara útil para las mismas costumbres.*

Añádase *que aquellas señales,* aunque no son tan frecuentes *para que no se las desprecie por la costumbre* —como añadió el mismo SAN AGUSTÍN— *o para que el espíritu no busque siempre lo visible* —según dice él mismo—, con todo no terminaron completamente en la verdadera Iglesia de Cristo, sino que a sus tiempos —como ya observó SAN AGUSTÍN— se repiten.

11. OTRAS SEÑALES QUE INDICAN LOS PADRES: LA ANTIGÜEDAD DE LA IGLESIA, SU FIRMEZA, SU PROPAGACIÓN.—Se añade —finalmente— que, además de aquellas señales como quien dice transitorias, que fueron más necesarias al principio cuando nació la Iglesia, se dan otras, que pueden llamarse permanentes y como intrínsecas porque se requieren en la misma Iglesia de forma que perduren con ella.

Los católicos las llaman *Notas de la verdadera Iglesia,* y muchos de ellos las han explicado ampliamente: nosotros ahora no nos metemos en ese campo, pues para lo que ahora nos hemos propuesto nos bastan algunas señales que hemos tocado ya.

Una —muy ponderada por los Padres— es la antigüedad, que nosotros hemos explicado bajo el nombre de sucesión y de origen, y de la que en el capítulo VIII volveremos a hablar.

Otra señal es que la Iglesia se mantenga asentada sobre la misma piedra sobre la que Cristo la asentó, y que persevere inmóvil y fiel: sobre ella basta lo dicho en los capítulos III y IV y lo que añadiremos en el libro 3.º

Otra señal —que SAN AGUSTÍN pondera mucho en muchos pasajes contra los donatistas— es la amplitud local o difusión de la Iglesia Católica por todo el mundo tal como se prometió de ella: sobre ésta añadiremos algo en el capítulo X.

Pues bien, todas estas señales son visibles, y por ellas la Iglesia se hace visible de una

manera no animal sino racional y propia de la fe, pues, supuesta la promesa y la predicción de tales señales relativas a la verdadera Iglesia de Cristo, al ver esas señales en una agrupación se ve a la verdadera Iglesia al menos —según el modo de expresarse de Santo Tomás— como objeto general de la fe, es decir, a través de tales señales cualquiera que sea prudente ve que de tal agrupación y no de otra se debe creer que es la verdadera Iglesia.

12. ESTAS SEÑALES NO LAS TIENE NINGÚN GRUPO DE HEREJES.—Así explicada la visibilidad de la Iglesia, ningún seguidor de los nuevos dogmas ni defensor de la secta anglicana puede decir que su agrupación sea la Iglesia visible y verdadera; y lo mismo pienso que se debe asegurar de cualquier grupo de herejes.

Prueba: No presentan señales ni características algunas por las que la realidad de la Iglesia de Cristo aparezca en ellos de forma que, conforme a prudencia racional, sea creíble que ella sea la verdadera Iglesia que Cristo instituyó y que prometió perduraría perpetuamente.

En efecto, la agrupación de tal determinada secta no tiene antigüedad, como consta por el hecho que antes se ha referido.

Ni tiene un origen digno de la Iglesia de Cristo, pues, como en un caso parecido dijo TERTULIANO con otros nombres, *¿En dónde estaba entonces Lutero? ¿En dónde Calvino? Porque consta que no fueron tan antiguos, y que primero en la Iglesia Romana creyeron en la doctrina católica, hasta tanto que, en el pontificado de León X, por ambición y animosidad, esparcieron el veneno de sus doctrinas.* Sobre esto diremos después más.

En segundo lugar, esa agrupación no tiene la base de la piedra sobre la que Cristo asentó su Iglesia y sobre la cual prometió que perduraría, según se ha demostrado: más bien profesa directamente su separación de esa base, y hasta la ataca con odio implacable.

Además, no tiene extensión sino que se esconde en un rincón del mundo, y ni siquiera lo llena, y en él no tiene unidad de doctrina sino una variedad y división casi infinita.

Sin contar que no da señales algunas de virtud sobrenatural ni de luz divina ni de verdadera santidad, puesto que con tanta facilidad abandona y casi desprecia a las antiguas lumbreras de la Iglesia Católica, quiero decir a los Santos Padres y Doctores, y se ríe desvergonzadamente del camino de la perfección.

¿Quién, pues, que sea prudente, después de considerar todo esto, podrá pensar —y mucho menos creer firmemente— que ahí está la verdadera Iglesia de Cristo?

13. PRIMERA EVASIVA DE LOS HEREJES.—REFUTACIÓN.—Algunos de los herejes dirán quizá que ellos tienen señales suficientes de la verdadera Iglesia teniendo como tienen las verdaderas Escrituras y su legítimo sentido, los sacramentos de Cristo, y una vida buena, honesta y conforme a los preceptos de Cristo.

Pero estos elementos, en parte son comunes a todos los herejes y a la verdadera Iglesia de Cristo, por ejemplo, el tener la Escritura, algunos de los sacramentos de Cristo, y alguna forma de virtud o religión al menos aparente, y, por tanto, solos ellos no bastan para hacer visible a la verdadera Iglesia en el sentido dicho.

Y algunos son falsos según creemos nosotros, y en sí mismos son oscuros hasta el punto de que más bien que verlos hay que creer en ellos, y por eso no es acertado aducirlos como señales de la visibilidad de la Iglesia.

Tal es lo que se dice del verdadero sentido de la Escritura, el cual muchas veces es oculto y más bien es la verdadera Iglesia la que debe determinarlo.

Parecido es también lo que se dice del número, verdad y uso legítimo de los sacramentos.

Y por lo que se refiere a la santidad de vida, aunque en cada persona es oculta o incierta, pero en su profesión y grado de perfección la iglesia anglicana nada tiene que la recomiende ni en que pueda compararse con la santidad de la Iglesia Católica.

Por eso, en este sentido mejor harán los adversarios en decir que su iglesia es invisible, aunque en consecuencia tendrán que reconocer que no es la verdadera, pues la verdadera Iglesia de Cristo es visible no sólo porque se sabe determinadamente en dónde y en qué personas visibles se halla, sino también porque se muestra a los sentidos como evidentemente creíble en cuanto verdadera Iglesia de Cristo, según se ha explicado y probado suficientemente.

14. SEGUNDA EVASIVA. — RESPUESTA. — Sé que no faltarán quienes digan que, aunque en su secta falten todas esas señales de Iglesia visible o evidentemente creíble, pero que ellos, por un peculiar espíritu o revelación de Dios llegan a estar ciertos de que en ellos se halla la verdadera Iglesia.

Pero esta evasiva es más bien digna de risa que no de que se la ataque, porque —como muy bien dijo SAN AGUSTÍN— *Cuando entre nosotros y los herejes surge el problema de dónde está la Iglesia ¿qué hemos de hacer? La hemos de buscar ¿en nuestras palabras o en las palabras de Cristo? Creo que en las palabras de Cristo,*

que es la verdad y conoce muy bien a su cuerpo. Esto lo explica largamente excluyendo no sólo el espíritu propio sino también la interpretación de la Escritura en el sentido de los herejes.

Por eso, esta evasiva del espíritu propio la hacen para todos y cada uno de los falsos dogmas de esa secta, y por tanto este problema, en cuanto a esta parte, lo trataremos más completamente en el capítulo siguiente.

15. Solución de las dificultades.—Ahora sólo resta responder a la razón para dudar y a las objeciones que se pusieron al principio, cosa que con lo dicho resultará facilísima.

En efecto, el argumento principal y en el que más fuerza hacen los adversarios, sólo prueba que la forma interior de la Iglesia, que consiste en la verdadera fe con el carácter bautismal, no es en sí mismo visible o sensible, pero no prueba que no sea visible el cuerpo humano y místico del que conste con certeza que tiene tal forma.

Tampoco prueba que esa forma no sea visible en otro o en las señales que la manifiestan suficientemente, pues, aunque esas señales no demuestren suficientemente fe o santidad en cada uno de los miembros de la Iglesia, porque en cada persona determinada pueden ser ficticias, sin embargo demuestran suficientemente que en este cuerpo están la verdadera fe de Cristo y la verdadera santidad, ya que la verdadera Iglesia de Cristo no puede subsistir sin ellas.

Y digo que demuestran suficientemente, no porque manifiesten con evidencia esos dones, pues son sobrenaturales y ocultos y se cree en ellos por la fe, sino porque al menos hacen la cosa evidentemente creíble, que es el sentido en que hemos dicho que la verdadera Iglesia, en cuanto a esto, es visible en sus notas y señales.

16. Explicación por los Padres.—A lo del texto de San Lucas, 17 se responde que eso los Padres lo suelen objetar con frecuencia en esta materia en contra de los herejes que dicen que la Iglesia es escondida u oculta.

Así San Agustín, interpretando el pasaje similar de San Mateo, 24 dice: *El Señor previsoramente dice «No puede ocultarse una ciudad situada sobre una montaña»,* etc., *para que no escuchemos a los que lo aplican a las divisiones de las religiones diciendo «Cristo está aquí, Cristo está allí»,* etc. Y más abajo: *Tampoco escuchemos a los que, a título de verdad secreta y oculta y de grupo reducido, dicen «Está en las habitaciones, está en el desierto».*

En otro pasaje, por el relámpago que sale del Oriente y llega hasta el Occidente entiende a la Iglesia, que velozmente se extendió por todo el mundo, y añade: *Así pues, establecida clara y manifiestamente la autoridad de la Iglesia en todo el mundo, en consecuencia advierte a los discípulos y a todos los fieles y a cuantos han querido creer en El, que no crean a los cismáticos y herejes, pues cada cisma y cada herejía, o tiene su lugar en el mundo ocupando alguna parte suya, o en corrillos oscuros y ocultos engañan la curiosidad de la gente.* En este sentido explica todo el sermón de Cristo, y por eso dice él que se adelantó a advertir *No creáis* a los que dicen *Cristo está aquí, Cristo está allí.*

Y lo mismo piensa Orígenes, que dice *No lo muestran en la Iglesia, la cual está llena de resplandor y de luz verdadera.*

Y el mismo pensamiento insinuó San Jerónimo, a propósito de las palabras *Si os dijeren,* etc., diciendo *Y en los escondrijos de los herejes, los cuales prometen los arcanos de Dios, no les creáis.* Este pensamiento es verdaderísimo y virtualmente está contenido en las palabras de Cristo, por más que en aquel pasaje no era la idea principal.

17. Explicación del autor.—Pues bien, en el pasaje de San Lucas hay que distinguir dos partes o dos pensamientos.

La primera la que se pone en la objeción y en la cual Cristo habla del reino de Dios: en ella el reino de Dios sin duda no significa la Iglesia, sino a Cristo mismo o su venida.

Porque los fariseos le preguntaron a Cristo *¿Cuándo viene el reino de Dios?* es decir, *vendrá,* puesto que no le preguntaban sobre la Iglesia sino sobre el reino que esperaban obtener por el Mesías, y a ese le llamaban reino de Dios: no porque pensasen que había de ser algo celestial o espiritual, sino porque lo esperaban como don especial de Dios mediante el poder del Mesías; o porque al mismo Cristo le habían oído muchas veces hablar del reino de Dios, y ellos del reino del Mesías no pensaban nada que no fuese temporal y con poder y majestad exterior.

Por eso les respondió Cristo *El reino de Dios no viene anunciándose, ni dirán «Helo aquí o allí»:* no se refiere a los herejes; lo que hace es dar por descontada una espera del Mesías como se espera la venida de los reyes temporales, a los cuales se les suele esperar con cierta anticipación y con otras señales previas por las cua-

les suele conjeturarse dónde está o cuándo llegará. Y para acabar con toda idea equivocada sobre una futura llegada del reino de Dios como si todavía no hubiese llegado, añade Cristo *El reino de Dios está en medio de vosotros,* puesto que al Mesías que esperaban lo tenían ya entre ellos, aunque sin el aparato real que pensaban.

También es probable que los judíos preguntaran sobre el reino de Dios que Cristo predicaba, aunque no comprendiesen su naturaleza, y que Cristo les respondió que aquel reino, tal como en esta vida se lo puede tener, es espiritual, y que por tanto no hay que esperarlo para un determinado tiempo o lugar, ya que está dentro del hombre y en la mano de cada uno está el tenerlo dentro de sí si quiere recibir a Cristo por la fe y el amor.

18. La segunda parte de la frase de Cristo es tan distinta de la primera, que algunos creen que no las dijo seguidas ni al mismo tiempo. Al menos es cierto por el Evangelio que la primera Cristo se la dijo a los fariseos, y la segunda a los discípulos y en ellos a todos los fieles previniéndoles y diciéndoles *Tiempo vendrá,* etc., *y os dirán «Está aquí, está ahí».*

Esta parte sin duda se refiere a la segunda venida de Cristo, y contiene una predicción sobre los muchos pseudoprofetas y, sobre todo, anticristos que se han de presentar: previniéndoles contra sus persecuciones y engaños, Cristo avisó a los fieles que no creyesen a los que señalaran y dijeran *Cristo está aquí o allí.*

Y así, de ese pasaje no se deduce nada para lo que ahora tratamos, pues esta segunda parte es muy aplicable más bien a los herejes, y la primera, entendida de la primera venida de Cristo, consta que no tiene nada que ver con el problema de la Iglesia.

Más aún: esas palabras no excluyen que la primera venida de Cristo hubiese sido sensible y visible de forma que se le pudiese buscar y señalar en algún determinado lugar; así los magos preguntaban *en donde nacería el Mesías,* y muy bien se les respondió *En Belén de Judá.* Esta era una señal profética, pues las señales —como esta— que dieron los profetas se observaban mucho para esperar y conocer al Mesías, y aun él mismo se manifestaba a veces por tales señales.

Por consiguiente, Cristo en aquellas palabras pretendió excluir todo pensamiento humano para que no se creyera que se le había de buscar ni esperar con señales e indicios humanos y con aparato de rey temporal, etc.

Y si esa respuesta de Cristo se entiende del reino espiritual del alma, es cosa clara que ese reino es espiritual e interno, y que por esta razón —tal como se encuentra en cada persona— no es visible ni está ligado a un determinado lugar y tiempo.

En este sentido también de toda la Iglesia se puede decir que es reino de Dios, ciudad del Dios vivo y casa espiritual y de suyo invisible en cuanto a la santidad y dones espirituales, y que sin embargo es visible en cuanto a las personas en que existe; pero no por razones humanas ni aquí o allí, sino por determinados indicios dados por Cristo y los profetas, y en cualquier lugar y tiempo, ya que —como observó San Agustín— es perpetua y universal.

19. En cuanto a las palabras del Credo, ya se ha explicado suficientemente cómo a la Iglesia Santa y Apostólica se la puede ver y creer en ella: se la ve en cuanto a las personas de que consta, y se cree en ella en cuanto a la verdadera fe, santidad y otros dones divinos por los que se une a Cristo como cuerpo místico suyo.

Asimismo, se la ve mediante las señales visibles, y se cree en ella tal como está constituida en sí misma por la forma espiritual e invisible.

Por último, se la ve en cuanto creíble, y se cree en ella como objeto verdadero y sobrenatural.

A lo del pasaje de San Agustín respondo que San Agustín nunca distinguió entre la Iglesia de los predestinados y la Iglesia de los réprobos como dos Iglesias y ni siquiera como dos partes de una misma Iglesia.

En efecto, sólo al principio del capítulo 8.° del libro 20 de la Ciudad de Dios, hablando del Anticristo, dice: *Nunca será seducida por El la Iglesia predestinada y elegida antes de la creación del mundo:* no hace distinción de Iglesias, sino que a la única la denomina por su parte principal, como en el capítulo 9.° dice que a veces a un todo se lo denomina por una de sus partes.

En el dicho capítulo 8.° San Agustín trataba de demostrar que el Anticristo no seduciría a toda la Iglesia ni a la parte principal de ella: por eso la llamó predestinada; no porque haya una Iglesia invisible compuesta por solos los predestinados, sino para dar a entender que no

puede ser engañada en su parte principal, que es la de los elegidos y predestinados, como lo indican las palabras de Cristo *Hasta el punto de engañar, si fuera posible, aun a los mismos elegidos.*

CAPITULO IX

DEMOSTRACION DE QUE EL REY DE INGLATERRA NO ES DEFENSOR DE LA VERDADERA FE CRISTIANA, PORQUE NO ADMITE LA ESCRITURA ENTERA NI LA PALABRA DE DIOS NO ESCRITA

1. Hasta aquí se ha demostrado en general que la verdadera fe no está en la secta anglicana porque ésta se introdujo separándose de la verdadera fe.

Con esta ocasión hemos hecho una digresión para demostrar que la fe de que se separó —que no fue otra que la fe de la Iglesia Católica, Romana y visible— fue siempre la verdadera y que con toda seguridad lo será siempre, con lo cual consta con toda certeza que en el cisma anglicano no puede estar la verdadera fe.

Y aunque con esto resulta claro aun para los ciegos que el rey de Inglaterra —que se profesa cabeza y protector de ese cisma— no es defensor de la verdadra fe, pero como él tributa tres ilustres títulos a la fe que defiende cuando a sí mismo se llama defensor *de la fe verdaderamente cristiana, católica y apostólica,* me ha parecido que merecía la pena recorrer estas tres prerrogativas de la fe, y por las razones propias de cada una de ellas demostrar que tal título no puede corresponderle a quien defiende el cisma anglicano.

2. FE SIGNIFICA TANTO LA MATERIA EN QUE SE CREE, COMO EL ACTO CON QUE SE CREE.—Comenzado, pues, por la fe verdaderamente cristiana, quiero advertir que fe verdaderamente cristiana puede significar dos cosas, a saber, la materia en que se cree y la razón para creer.

En efecto, el nombre mismo *fe* a veces significa las cosas creídas o la doctrina misma de la fe, a la manera como SAN ATANASIO dijo en su símbolo *Esta es la fe católica, en la cual si uno no cree fiel y firmemente, no podrá salvarse.* Pero a veces designa el acto o virtud de creer, como en SAN PABLO *Fe es la base de las cosas que se esperan, la prueba de las realidades que no se ven.*

En el primer sentido, fe verdaderamente cristiana se llamará la que en realidad enseñó Cristo o los apóstoles en su nombre.

En el segundo sentido, se llamará verdadera fe el asentimiento a esa misma doctrina prestado no por opinión o por razón humana sino enteramente divina, y con tanta certidumbre y firmeza que no deje ningún lugar a temor ni duda, según aquello de SAN PABLO *Sé muy bien en quién he creído, y estoy convencido de que es poderoso para guardar mi depósito.* Aunque estas palabras indiquen confianza o esperanza cierta, pero ésta se basa en la certeza de la fe, y de ella a la letra habla el apóstol cuando dice que está cierto de la omnipotencia de Dios, pues ésta no es objeto de la confianza sino del asentimiento.

Más evidentes son todavía las palabras de la carta a los Gálatas *Aunque nosotros o un ángel del cielo,* etc.

Y de ahí aquello de SAN ATANASIO en el símbolo *En la cual si uno no cree fiel y firmemente, no podrá salvarse.*

Y lo de SAN BASILIO *Fe es el asentimiento aprobativo a lo que se dijo, sin duda alguna, con la mayor persuasión de la verdad de lo que se predicó por encargo de Dios.*

Y lo de SAN BERNARDO *Si fluctúa la fe ¿no es vana nuestra esperanza? Luego necios fueron nuestros mártires al soportar tormentos tan acerbos por unos bienes inciertos, y al no dudar lanzarse, a través de una muerte dura, a un destierro eterno por una recompensa dudosa. Pero ¡lejos de nosotros pensar que en nuestra fe o esperanza quede algo dudoso!*

3. EL REY DE INGLATERRA NO ADMITE TODA LA FE CRISTIANA.—Pues bien, acerca de la fe en el sentido de materia o doctrina de la fe, el rey de Inglaterra sostiene que él conserva la verdadera fe cristiana porque admite la Escritura, los símbolos de la Iglesia y los cuatro primeros concilios generales, y cree en ellos.

Mas, aunque esto sea necesario para ser un hombre verdaderamente cristiano, pero no basta para tener toda la fe cristiana: es preciso, sin dejar lo otro, creer también esto, pues quien tropieza en un solo punto es reo de todos. Y el rey de Inglaterra tropieza principalmente en dos cosas.

La primera es que ataca ferozmente muchos dogmas católicos, y —como aparece por su Prólogo— profesa errores contrarios a la fe cristiana.

Pero como para demostrar esto sería necesario presentar cada uno de esos errores y demostrar su falsedad, para no apatarnos del punto que ahora discutimos, eso ahora lo dejamos para el libro siguiente: allí —cosa que ahora damos por supuesta— demostraremos que la secta anglicana, en sus dogmas, no puede llamarse fe verdaderamente cristiana, pues aunque

puede ser engañada en su parte principal, que es la de los elegidos y predestinados, como lo indican las palabras de Cristo *Hasta el punto de engañar, si fuera posible, aun a los mismos elegidos.*

CAPITULO IX

DEMOSTRACION DE QUE EL REY DE INGLATERRA NO ES DEFENSOR DE LA VERDADERA FE CRISTIANA, PORQUE NO ADMITE LA ESCRITURA ENTERA NI LA PALABRA DE DIOS NO ESCRITA

1. Hasta aquí se ha demostrado en general que la verdadera fe no está en la secta anglicana porque ésta se introdujo separándose de la verdadera fe.

Con esta ocasión hemos hecho una digresión para demostrar que la fe de que se separó —que no fue otra que la fe de la Iglesia Católica, Romana y visible— fue siempre la verdadera y que con toda seguridad lo será siempre, con lo cual consta con toda certeza que en el cisma anglicano no puede estar la verdadera fe.

Y aunque con esto resulta claro aun para los ciegos que el rey de Inglaterra —que se profesa cabeza y protector de ese cisma— no es defensor de la verdadra fe, pero como él tributa tres ilustres títulos a la fe que defiende cuando a sí mismo se llama defensor *de la fe verdaderamente cristiana, católica y apostólica,* me ha parecido que merecía la pena recorrer estas tres prerrogativas de la fe, y por las razones propias de cada una de ellas demostrar que tal título no puede corresponderle a quien defiende el cisma anglicano.

2. Fe significa tanto la materia en que se cree, como el acto con que se cree.— Comenzado, pues, por la fe verdaderamente cristiana, quiero advertir que fe verdaderamente cristiana puede significar dos cosas, a saber, la materia en que se cree y la razón para creer.

En efecto, el nombre mismo *fe* a veces significa las cosas creídas o la doctrina misma de la fe, a la manera como San Atanasio dijo en su símbolo *Esta es la fe católica, en la cual si uno no cree fiel y firmemente, no podrá salvarse.* Pero a veces designa el acto o virtud de creer, como en San Pablo *Fe es la base de las cosas que se esperan, la prueba de las realidades que no se ven.*

En el primer sentido, fe verdaderamente cristiana se llamará la que en realidad enseñó Cristo o los apóstoles en su nombre.

En el segundo sentido, se llamará verdadera fe el asentimiento a esa misma doctrina prestado no por opinión o por razón humana sino enteramente divina, y con tanta certidumbre y firmeza que no deje ningún lugar a temor ni duda, según aquello de San Pablo *Sé muy bien en quién he creído, y estoy convencido de que es poderoso para guardar mi depósito.* Aunque estas palabras indiquen confianza o esperanza cierta, pero ésta se basa en la certeza de la fe, y de ella a la letra habla el apóstol cuando dice que está cierto de la omnipotencia de Dios, pues ésta no es objeto de la confianza sino del asentimiento.

Más evidentes son todavía las palabras de la carta a los Gálatas *Aunque nosotros o un ángel del cielo,* etc.

Y de ahí aquello de San Atanasio en el símbolo *En la cual si uno no cree fiel y firmemente, no podrá salvarse.*

Y lo de San Basilio *Fe es el asentimiento aprobativo a lo que se dijo, sin duda alguna, con la mayor persuasión de la verdad de lo que se predicó por encargo de Dios.*

Y lo de San Bernardo *Si fluctúa la fe ¿no es vana nuestra esperanza? Luego necios fueron nuestros mártires al soportar tormentos tan acerbos por unos bienes inciertos, y al no dudar lanzarse, a través de una muerte dura, a un destierro eterno por una recompensa dudosa. Pero ¡lejos de nosotros pensar que en nuestra fe o esperanza quede algo dudoso!*

3. El rey de Inglaterra no admite toda la fe cristiana.—Pues bien, acerca de la fe en el sentido de materia o doctrina de la fe, el rey de Inglaterra sostiene que él conserva la verdadera fe cristiana porque admite la Escritura, los símbolos de la Iglesia y los cuatro primeros concilios generales, y cree en ellos.

Mas, aunque esto sea necesario para ser un hombre verdaderamente cristiano, pero no basta para tener toda la fe cristiana: es preciso, sin dejar lo otro, creer también esto, pues quien tropieza en un solo punto es reo de todos. Y el rey de Inglaterra tropieza principalmente en dos cosas.

La primera es que ataca ferozmente muchos dogmas católicos, y —como aparece por su Prólogo— profesa errores contrarios a la fe cristiana.

Pero como para demostrar esto sería necesario presentar cada uno de esos errores y demostrar su falsedad, para no apatarnos del punto que ahora discutimos, eso ahora lo dejamos para el libro siguiente: allí —cosa que ahora damos por supuesta— demostraremos que la secta anglicana, en sus dogmas, no puede llamarse fe verdaderamente cristiana, pues aunque

coincida con ella en muchos puntos que tomó de ella, sin embargo disiente mucho en la explicación de esos msimos dogmas y en la profesión de otros; ahora bien, fe verdaderamente cristiana se llama únicamente la que no discrepa lo más mínimo de la doctrina de la verdadera Iglesia, que es la misma que la doctrina de Cristo.

4. BASE DE LA FE DEL REY DE INGLATERRA.—Dejando, pues, por el momento la materia de la fe, ahora vamos a tratar de la naturaleza y base de esa fe como necesaria para la verdadera fe cristiana.

El rey Jacobo, en su Prólogo a los Príncipes Cristianos, ya hacia el fin dice así: *Deseo —con Pablo— que todos vosotros lleguéis a ser en esto cual yo soy: en primer lugar, que hojeéis las Escrituras, que saquéis de ellas la norma para creer, y que la base de vuestra fe sea, no las opiniones inciertas de otros, sino vuestro propio conocimiento cierto.*

En estas palabras el rey explica la base de su fe, y la pone únicamente en las Escrituras entendidas con su propio conocimiento cierto De ellas nosotros vamos a sacar principalmente dos argumentos para demostrar que su fe no es verdaderamente cristiana y que por tanto no tiene base para poder gloriarse del título de defensor de la fe.

El primer argumento lo tomaremos de la falta de una fe completa, pues una fe que no es completa no puede ser la verdadera; ahora bien, el rey en esas palabras demuestra que no tiene una fe completa; y este argumento vamos a urgirlo en este capítulo.

El otro argumento lo tomamos del conocimiento peculiar en que pone la base de su fe, pues tal fe no puede ser ni divina ni cierta ni católica, como demostraremos en el capítulo siguiente.

5. Por lo que toca al primero, aunque el rey en esas palabras no ponga ninguna que excluya otros argumentos para creer, pero considerando con atención todo el raciocinio y sus diversas expresiones en el dicho Prólogo, deducimos claramente que este fue su pensamiento.

En primer lugar, poco antes de esas palabras, al principio de la página 156, se ríe de las tradiciones diciendo *Sin atender a las vanas, inciertas y malas tradiciones de los hombres*, pues aunque parece hablar de las tradiciones humanas, pero su pensamiento es que toda tradición no escrita es humana, vana, incierta o mala: lo primero, porque nunca menciona la tradición divina no escrita; y lo segundo, porque poco antes indica que la palabra de Dios no se halla más que en la Escritura.

En efecto, *pide que Dios nos inspire el pensamiento de lo que en conciencia debemos poner de nuestra parte para plantar y propagar el evangelio según lo que manda la divina palabra, obedeciendo al mando y a la voz de nuestro verdadero y único pastor que oímos en las Escrituras.*

Considérense las palabras *Que oímos en las Escrituras:* la intención es dar a entender que no estamos obligados a obedecer a la voz de Dios no contenida en la Escritura. Y lo del *único pastor,* aunque puede tener buen sentido, temo que se ha puesto para excluir la voz de cualquier otro pastor aunque lo haya puesto sobre su rebaño el Príncipe de los Pastores.

En este sentido, antes en la página 47 se ríe del *taller de la Iglesia Romana,* y en la página 57 *Niega rotundamente que haya monarca alguno terrestre de la Iglesia que, por la infabilidad de su espíritu, nunca pueda errar en sus decisiones.* Esto lo repite en las páginas 61 y 62, y así, fuera de la Escritura, echa abajo toda otra norma y argumento para creer.

6. Y por más que en las páginas 42, 43 y 44 parece que con las Escrituras une los tres símbolos, los cuatro primeros concilios generales y el consentimiento unánime de los Padres que florecieron en los primeros cuatrocientos años después de Cristo, sin embargo —y esto es digno de observarse— nunca dice que él crea más que a las Escrituras.

De los símbolos dice *que él juraría por ellos;* de los concilios, *que los venera y los acepta como católicos y ortodoxos,* o *que se adhiere a ellos,* como dice en la página 62: así que da a entender que no se apoya en ellos como en argumentos de fe, sino que los acepta porque piensa y juzga que, o no contienen error, o que no enseñaron nada perteneciente a la fe que no esté en la Escritura; por consiguiente, se adhiere a ellos más bien —digámoslo así— juzgando a los concilios y a los símbolos con el conocimiento cierto que él tiene de las Escrituras, que no empleándolos como regla y norma de su juicio.

Esto lo explica más al hablar del sentir unánime de los Padres: dice a veces *que siente con ellos, o que si no siente así, se calla porque no se atreve a reprenderlos;* por consiguiente, el consentimiento unánime de los antiguos Padres lo somete a su juicio, incluso en las cosas *que*

establecen como necesarias para la salvación, que son sus palabras expresas.

Unicamente, pues, pone la Escritura como regla próxima de la fe, y ésa no completa ni en todas sus partes tal como la admite la Iglesia Romana y Católica, sino que excluye del canon los libros que él llama de la segunda lectura y serie, pues coloca entre los apócrifos todos aquellos que BELARMINO —al cual cita— juzgó que se debían dejar para la segunda serie.

7. LOS LIBROS SAGRADOS, TANTO DE LA PRIMERA COMO DE LA SEGUNDA SERIE, SON CANÓNICOS.—SOLA LA ESCRITURA NO ES ARGUMENTO COMPLETO Y PRÓXIMO DE FE.—LA PALABRA DE DIOS NO ESCRITA SE HA DE RECIBIR CON LA MISMA FE QUE LA ESCRITA.—Pues bien, este argumento de la fe, así recibido y entendido, no puede ser suficiente ni seguro.

Para demostrarlo, quiero asentar una cosa en que estamos de acuerdo: que los libros de la Escritura llamados de la primera serie son también canónicos, y que todo lo que se halla en ellos es verdadera palabra de Dios, y, por tanto, de por sí —es decir, si se los cree debidamente— son argumento segurísimo de fe.

Pero añadimos por nuestra parte —en primer lugar— que no sólo esos libros sino también los llamados de la segunda serie que están ya aprobados por la Iglesia y recibidos en el canon, son argumento de fe, y que por esta parte ese argumento, tal como lo toma el rey, es incompleto e insuficiente. Y para probarlo, nos basta ahora la autoridad del Concilio Tridentino, que es la autoridad infalible de la Iglesia Católica, según se ha demostrado en los capítulos III y IV y se confirmará también en el punto siguiente.

Añadimos —en segundo lugar— que sola la Escritura, en cuanto que incluye también todos estos libros, tampoco es argumento completo próximo y —digámoslo así— formal y expreso de la fe cristiana, pues aunque, en cierto sentido, cuanto cree la fe cristiana puede decirse que está basado en la escritura —sea a las inmediatas por encontrase en ella formalmente, sea remotamente por aprobarse en la Escritura la autoridad en que algunas verdades se basan, llámese esta tradición, llámese Iglesia según el modo de expresarse de SAN AGUSTÍN y de otros Padres que indicaremos al fin de este capítulo—, sin embargo, según la fe verdadera y católica no puede negarse que, además de la Escritura, en la Iglesia de Cristo se da la palabra no escrita en los libros canónicos, palabra que se ha de aceptar con la misma fe que la palabra escrita.

Si esta tesis se hubiese de tratar de propio intento, exigiría un largo desarrollo sobre las tradiciones divinas y humanas; pero como no tiene que ver con lo que ahora nos hemos propuesto sino que sólo la tocamos de paso como explicación de lo que pretendemos, vamos sólo a confirmarla brevemente y de paso con algunos textos y con la razón.

8. La primera prueba es que la misma Escritura lo afirma expresamente, puesto que en ella se nos manda observar la palabra de Dios, no sólo la escrita sino también la sólo oral, que es la que llamamos tradición divina no escrita.

Por eso padecen una grave alucinación quienes condenan, desprecian o tienen por incierta —como humana— toda tradición, pues aunque toda tradición es conservada por hombres y pasa con el correr del tiempo de los anteriores a los posteriores, pero la palabra misma que se predicó desde el principio, conservada por la tradición en la Iglesia aun sin escribirse, puede ser divina o ser de origen divino.

La premisa se prueba por aquello de SAN PABLO *Hermanos, estad firmes y conservad con fuerza las tradiciones que de nosotros habéis aprendido de viva voz o por carta.*

En estas palabras hay que observar principalmente dos cosas, que TEOFILACTO tocó breve y doctamente diciendo *Sólo por esto aparece claro también que muchas cosas las enseñaron también de palabra sin escribirlas, es decir, de viva voz y no sólo por carta.* Esto lo primero. Y lo segundo: *Pero tanto éstas como aquéllas son igualmente dignas de fe. Así pues, tengamos también por digna de fe la tradición de la Iglesia: es tradición, no busques más.* Esto lo tomó del CRISÓSTOMO.

Y casi lo mismo dicen TEODORETO y los demás intérpretes; más aún, este es el principal texto que casi todos los escritores católicos emplean para aprobar por la Sagrada Escritura las tradiciones no escritas.

Pero además de este hay otros textos de la Escritura en que se nos manda creer y conservar las tradiciones apostólicas, como el de la 2.ª CARTA A LOS TESALONICENSES *En nombre de N. S. Jesucristo os mandamos, hermanos, que os apartéis de todo hermano que vive desordenadamente y contra la tradición que habéis recibido de nosotros,* y el de la 1.ª A LOS CORINTIOS *Yo he recibido del Señor lo que os he trasmitido a vosotros,* se entiende, de palabra,

pues todavía no había escrito sobre ese misterio; y al fin termina *Lo demás lo arreglaré cuando vaya;* y al principio *Os alabo porque en todo os acordáis de mí y conserváis las tradiciones tal como yo os las trasmití.*

9. Confirmación de las tradiciones por la razón.—De estos y de otros pasajes parecidos —que dejo por brevedad— podemos sacar esta razón: que la palabra de Dios, lo mismo escrita que oral, es la misma y tiene la misma autoridad; luego si se ha conservado en la Iglesia de Cristo, se ha de aceptar con la misma fe.

El antecedente es no sólo cierto sino evidente, ya que el —digámoslo así— signo material no aumenta ni disminuye la autoridad del que habla. Por eso dijo por igual San Pablo *De viva voz o por carta.*

Más aún —y esto merece que se considere con atención—, Cristo no mandó a los apóstoles que escribiesen, sino que predicasen el Evangelio a todos los hombres, y añade *Quien creyere y se bautizare, se salvará, y quien no creyere, se condenará;* luego la palabra sólo predicada y no escrita, es verdadera palabra de Dios.

Por eso San Pablo dice *Cuando recibisteis de nosotros la palabra de Dios dirigida al oído, la aceptasteis no como palabra de hombres sino, como realmente es, palabra de Dios,* «palabra dirigida al oído» que consta que propiamente y en rigor es la palabra oral aunque no se haya escrito.

Pues bien, esta palabra es la que se evangelizó al principio y se vio confirmada con señales y milagros, conforme a lo que añade San Marcos en el mismo pasaje *Y ellos, marchándose, predicaron por todas partes, cooperando el Señor y confirmando la palabra con las señales que se seguían.*

Más aún: de esta palabra oral procedió en su mayor parte la palabra escrita, según afirma San Lucas al principio de su evangelio diciendo *Puesto que ya algunos han intentado escribir los sucesos que se han verificado entre nosotros, según nos los trasmitieron los que desde el comienzo fueron testigos oculares y ministros de la palabra, he decidido también yo,* etc.

Es, pues, ciertísimo que la palabra no escrita es tan divina y, en consecuencia, tan infalible como la escrita, y que se la debe aceptar con la misma fe.

10. Refutación de una evasiva de los herejes.—Responderán quizá que esto sería así si constase que en la Iglesia se había conservado alguna palabra no escrita de Dios, pero que no hay ninguna que no haya sido escrita. En efecto, la palabra oral, que al principio de la predicación evangélica bastaba para la fe de los oyentes, por providencia divina se escribió a fin de que se conservase para los futuros creyentes, y nada de lo que era necesario para la salvación o para una fe completa quedó sin escribirse, y por tanto ahora sola la Escritura es la norma de la fe.

Mas para que esta respuesta valga algo, es preciso que los herejes nos prueben lo último, a saber, que ninguna de las palabras de Dios que se predicaron quedó sin escribirse.

Más aún, si han de ser consecuentes, es preciso que eso lo prueben por las Escrituras, ya que ellos mismos dicen que no se debe creer más que lo que está en las Escrituras, y por cierto que si, para creer, fuese necesaria la Escritura, ante todo lo sería para este artículo del cual depende en gran parte la integridad y la solidez de la fe y por el cual con tanta seguridad se rechaza todo lo que no se escribió y que cree la Iglesia Católica. Ahora bien, ciertamente los adversarios eso no lo pueden probar, no ya por las Escrituras, pero ni siquiera por historia alguna o texto digno de fe.

En cambio nosotros, de las Escrituras deducimos lo contrario. En efecto, San Juan, al fin de su evangelio, dice: *Hay otras muchas cosas que hizo Jesús, y si se escribieran una por una, creo que el mismo mundo no podría contener los libros escritos.* San Pablo, en la 1.ª a los Corintios, dice: *Lo demás lo arreglaré cuando vaya,* lo cual, sin embargo, no se halla escrito. Y en los Hechos aduce un dicho de Cristo: *Conviene,* dice, *recordar la palabra del Señor Jesús cuando dijo «Mayor dicha hay en dar que en recibir»,* dicho que no se leía en ninguna otra parte. Y así pudiera pasarse sin escribir otras muchas cosas.

Por eso los Padres más antiguos, además de los dogmas escritos, reconocen otros no escritos, pues —dejando a Dionisio, Orígenes y Clemente— testigos abonadísimos de ello son San Ireneo, San Basilio, San Epifanio, San Jerónimo, San Agustín y San Cipriano o quien sea el autor de las Obras Principales de Cristo, en el capítulo del lavatorio de los pies.

11. Mas los adversarios pueden llevar adelante su argumentación diciendo que, aunque la palabra de Dios no escrita, considerada en sí misma, tenga mucha fuerza para la fe, pero que —como es transitoria, y por su naturaleza se la tiene por resbaladiza e inconsistente por poder únicamente conservarse en la memoria de los hombres, que fácilmente pasa—, por eso, si no se la escribe, no puede conservarse íntegra y pura, y por esta parte no puede ser base suficiente para la fe.

Ahora bien, esta respuesta da al traste con la autoridad de la Iglesia al suponer que no cuenta con la asistencia del Espíritu Santo para conservar en su pureza la palabra de Dios no escrita, y en consecuencia también a la palabra escrita le quita la autoridad divina y todo lo reduce a conjeturas humanas.

Para demostrar ambas afirmaciones, permítaseme preguntar al rey de Inglaterra: ¿Cree que los libros que él admite como canónicos contienen verdadera y pura la palabra de Dios? Y ello ¿por fe divina e infalible, o sólo por fe humana, o sea, por lo que se dice por doquier y por la opinión común de la gente?

Si dice esto último, toda su fe la base en la autoridad humana, la cual sin duda —si no media la autoridad divina— puede engañarse: en efecto, es imposible que su fe en lo que está escrito en esos libros sea mayor que la fe con que cree que esos libros son canónicos, es decir, que son palabra de Dios, puesto que la razón para creer lo demás es la palabra misma de Dios.

Y si el que en esos libros se encuentra pura la palabra de Dios —o sea, que esos libros son canónicos— lo cree con fe divina cierta e infalible, de nuevo preguntamos: ¿Por qué lo cree? No porque eso se halle escrito en ellos: lo primero, porque esta afirmación apenas se encontrará alguna vez claramente expresada en ellos; y lo segundo, porque aunque se encontrara, sobre esa misma afirmación preguntaríamos por qué se la tenía por divina y por escrita bajo el influjo e inspiración de Dios.

Luego forzosamente ha de reconocer que la regla y base para creer al menos esta verdad particular —a saber, que esos libros son Escritura divina—, no es la misma Escritura, y que, en consecuencia, lo es la palabra de Dios no escrita en los libros canónicos, que es lo que ahora llamamos tradición.

12. Confirmación de la misma verdad por las palabras del rey mismo.—Aun el rey mismo, por sus palabras en el Prólogo y si quiere ser consecuente, se verá forzado a conceder esto.

En la página 44, primero dice que a las Escrituras él les da el crédito que les debe un cristiano, y enseguida añade *Incluso a los apócrifos yo les reconozco el lugar que les dio la antigüedad.*

De estas palabras deduzco que la tradición —en opinión del rey— a esos libros pudo darles la autoridad que en su opinión alcanzaron; porque ¿qué es la antigüedad sino una tradición? Luego por una razón semejante, no puede negar que los otros libros que él juzga que tienen una autoridad mayor, la han recibido también de la tradición, tradición que, tratándose de éstos, tal vez ha sido mayor y más continuada.

Sin embargo, si este es el único indicio que le mueve a recibir en el canon a estos libros más que a aquellos, esa su fe —que tanto defiende— carece de una base suficientemente firme e inconcusa.

En primer lugar, porque aunque a un libro se lo tenga por de determinado autor y desde siempre se lo haya tenido por tal sin discusión por una fama o creencia de los hombres admitida y nunca puesta en duda, sin embargo toda esta autoridad no traspasa los límites de la fe humana, y en rigor puede ser falsa; luego lo mismo sucederá con los libros canónicos si su antigüedad no recibe por otro camino una certeza mayor.

13. En segundo lugar, porque aunque fuese cosa clara que esos libros habían sido escritos al dictado del Espíritu Santo, sola la antigüedad no puede demostrar que se conservan puros tal como procedieron del Espíritu Santo y que con el correr del tiempo no se han falsificado o cambiado, sea por casualidad, por descuido o ignorancia, sea por la malicia de los enemigos de la fe, principalmente de los judíos o herejes.

En tercer lugar, porque de las distintas copias de esos mismos libros puede resultar la misma ambigüedad, que sola la antigüedad y sus indicios no podrían suprimir con certeza e infaliblemente. Esto lo demuestra bien la misma experiencia: las lecturas y versiones son tan distintas, y sobre algunos detalles se discute tanto si se hallaban en la Escritura original o no, que por solo el crédito de la antigüedad apenas puede apreciarse qué es —en resumidas cuentas— más verisímil, cuánto menos qué es completamente cierto e indudable.

14. En la Iglesia se necesita una autoridad que cuente con una especial asistencia del Espíritu Santo.—Pues bien, de este raciocinio deducimos que en la Iglesia se necesita una determinada autoridad que cuente con una especial asistencia del Espíritu Santo para que pueda distinguir infaliblemente los libros canónicos de los no canónicos.

Y nosotros decimos que esa autoridad la tiene la Iglesia Católica, la cual, aunque para distinguir eso, debe servirse necesariamente de la regla de la tradición —como prueba suficientemente el raciocinio anterior—, sin embargo, como la tradición misma puede ser ambigua y a las inmediatas nos llega por medio de hombres, es necesario que el mismo Espíritu Santo asista a la Iglesia: lo primero, para que guarde fielmente el depósito de las Escrituras que se le ha confiado; y lo segundo, para que apruebe con la misma certeza esa tradición que basta para granjearles a determinados libros una fe cierta, y distinga ésta de otra menos continua y menos cierta.

Por consiguiente, o el rey de Inglaterra admite este espíritu infalible en algún hombre o agrupación, o niega en absoluto tal poder.

Si elige esto segundo, todo lo reduce al juicio particular de cada uno, y acaba con la firmeza de la fe y con la unidad de la Iglesia, según demostraré en el último punto de este capítulo.

Y si elige lo primero, ciertamente —si no quiere ir en contra de la Escritura misma y de toda razón prudente— la única a quien puede conceder esa asistencia del Espíritu Santo es la Iglesia Católica o su cabeza: primeramente, porque a ella sola se le prometió, según hemos demostrado en los capítulos III y IV; y en segundo lugar, porque esa asistencia no debe tener lugar mediante el espíritu privado sino mediante un espíritu público y dado para común utilidad, como hemos de explicar poco después más detenidamente.

15. Con igual certeza conserva la Iglesia la palabra de Dios no escrita que la escrita.—Así pues, a la Iglesia se le confió la guarda de las Escrituras, y Dios le concedió el conservarlas fiel, pura y sinceramente, y el distinguir las ciertas de las inciertas, las completas de las truncadas. Por eso San Agustín no teme manifestar: *Yo no creería en el Evangelio si no me moviera la autoridad de la Iglesia Católica.*

Y de este principio deducimos además lo que nos habíamos propuesto, a saber, que no es menor la autoridad y fidelidad con que la Iglesia de Dios puede conservar la palabra de Dios no escrita que las mismas Escrituras.

Lo primero, porque la promesa que se le hizo no se limitó a la palabra de la Escritura, sino que sencillamente se proclamó que la Iglesia es *la columna y el sostén de la verdad,* y Cristo prometió sencillamente un Espíritu Santo que nos enseñara toda la verdad, se entiende, la que es necesaria o conveniente a la Iglesia.

Y lo segundo, porque la idea aquella sobre la palabra transitoria y la permanente, supuesta la asistencia y el influjo del Espíritu Santo es de poca importancia; más aún, la diferencia es casi nula, pues aunque la palabra no escrita, dicha una o dos veces, sea transitoria, sin embargo, si se repite muchas veces, fácilmente se conserva: que es lo que sucede en el cuerpo de la Iglesia por la frecuente profesión de la fe y la celebración de sus misterios. Por eso puede decirse, no sólo que la memoria la guarda, sino que se conserva por la frecuente repetición de las palabras y de las acciones o signos externos de los fieles.

Más aún: aunque esta palabra no esté escrita en los libros canónicos, siempre queda consignada, sea en los decretos de los Papas y de los Concilios, sea en los escritos de los Padres.

Por otra parte, para conservar en su pureza la palabra escrita, la dificultad y el riesgo no hubiesen sido menores si esa labor hubiese quedado a merced de solo el ingenio y del cuidado humano, ya que —según hemos dicho— los escritos fácilmente pueden falsearse, truncarse o sufrir enormes cambios por las traducciones a las distintas lenguas o por las copias de los originales.

Por consiguiente, en ambas palabras escrita y no escrita se necesita y basta la asistencia del Espíritu Santo, y por tanto, para la confirmación de la fe tan eficaz es la una como la otra si ambas las presenta suficientemente la Iglesia.

16. Confirmación de las tradiciones con textos de los Padres.—Y de esta verdad hay testigos autorizadísimos.

En primer lugar, San Ireneo, después de hablar de las tradiciones saca la siguiente conclusión: *No hay que continuar buscando en otros una verdad que es fácil encontrar en la Iglesia: los Apóstoles amontonaron en ella —como en un rico depósito— todo lo concerniente a la verdad, para que todo el que quiera tome de ella la bebida de la vida. Ella es la entrada a la vida; todos los demás son salteadores y ladrones.*

Y explicando más que la palabra no escrita es suficiente, hace esta pregunta: *¿Y qué hubie-*

se sucedido si ni siquiera los apóstoles nos hubiesen dejado Escrituras? ¿No hubiésemos tenido que seguir el hilo de la tradición que legaron a quienes confiaron las Iglesias? Y aduce el ejemplo de muchos pueblos que aceptaron la fe de Cristo antes de que se escribiese, y que durante muchos años la conservaron por sola la tradición antes de recibir las Escrituras.

17. Venga después SAN AGUSTÍN. En el capítulo 5.° contra la carta de Fundamento, inmediatamente después de las palabras que se han citado pregunta prudentísimamente: *Si les obedecí cuando dijeron «Creed en el Evangelio», ¿por qué no he de obedecerles cuando me dicen «No creas a Manes»*, que nosotros, cambiando el nombre, podemos traducir por «No creas a Lutero ni a Calvino»? Y después continúa: *Elige lo que quieras. Si dices «Cree a los católicos», éstos me advierten que mi fe no la adapte a vosotros. Por eso, mientras les crea a ellos, no puedo menos de no creerte a ti. Y si dices «No creas a los católicos», no obrarás bien forzándome a la fe de Manes, porque yo creí en el Evangelio mismo que predicaron los católicos.*

Con este argumento San Agustín les demuestra a todos los sectarios y a sus seguidores que, o no deben creer en el Evangelio —se entiende, un Evangelio que sea el Evangelio—, o que deben creer lo demás que enseña la Iglesia Católica: en efecto, no pueden negar que el Evangelio lo han recibido de la Iglesia y que no tienen razón para reconocerle autoridad aceptando el Evangelio y no reconocérsela no aceptando sus demás enseñanzas.

Por eso añade el mismo SAN AGUSTÍN: *Si dices «Has hecho bien creyendo a los que alaban el Evangelio, pero no has hecho bien creyendo a los que vituperan a Manes»* —o, lo que es lo mismo, a Calvino— *¿me tienes por tan tonto que, sin darme ninguna razón, haya de creer lo que quieres y no haya de creer lo que no quieres?*, idea que desarrolla larga y elegantemente. Y un raciocinio parecido hace en otro pasaje.

18. También es notable un pasaje de SAN AGUSTÍN en el que, con su autoridad y con un ejemplo manifiesto, confirma la misma verdad. Trata en él de que no se deben rebautizar los que han sido debidamente bautizados por los herejes, y enseña que —como es en realidad— este es un dogma de la fe.

Primero dice: *Por cierto que en esto nosotros seguimos también la autoridad ciertísima de las Escrituras canónicas.* Y después añade: *Aunque es verdad que no presentamos ningún pasaje de las Escrituras canónicas que trate de este punto también en él sostenemos la verdad de las mismas Escrituras cuando hacemos lo que ha querido toda la Iglesia, a la cual respalda la autoridad de las mismas Escrituras. De suerte que, como la Sagrada Escritura no puede engañar, quien tema engañarse por la oscuridad de este problema, consulte sobre él a la misma Iglesia, a la cual sin duda alguna acredita la Sagrada Escritura.*

En estas palabras San Agustín —en primer lugar— confirma lo que he dicho antes: que no todas las verdades de la fe se encuentran a las inmediatas y —digámoslo así— formalmente en la Escritura; por más que remotamente toda verdad puede basarse en la Escritura en cuanto que la misma Escritura respalda la autoridad de la tradición y de la Iglesia.

En segundo lugar, San Agustín afirma aquí que la Iglesia es juez de las controversias que se suscitan en materia de fe, y que ella puede con su autoridad confirmar y dar certeza a una tradición anteriormente dudosa.

De ello deduzco —de paso— la inconsecuencia en que incurren quienes admiten como canónicos unos libros y rechazan del canon otros, tan aprobados por la Iglesia como aquéllos, sólo porque en un tiempo se dudó sobre ellos.

Por esto también el rey de Inglaterra —que en su Prólogo se expresa así—, o ha incurrido en esa misma inconsecuencia, o ciertamente queda convicto de que lo que le mueve a admitir en el canon unos libros y a rechazar otros, no es una regla cierta e indudable, sino sólo una conjetura humana, y de que, en consecuencia, de ninguno de ellos ni de lo que en ellos se contiene tiene una fe cierta y verdaderamente cristiana sino sólo una conjetura y opinión humana.

19. ULTIMA CONFIRMACIÓN DE LA MISMA VERDAD CON DIVERSOS CASOS.—Por último, por las palabras de San Agustín tenemos que la verdad propuesta queda confirmada con un caso muy bueno: el que no se le deba rebautizar a quien una vez haya sido debidamente bautizado por más que el primer bautismo lo haya administrado un hereje, es una verdad de la fe cristiana que se ha de sostener aunque no se halle expresa en la Sagrada Escritura.

Un caso parecido podemos aducir que —según creo— ni los protestantes anglicanos rehusan, a saber, el que a los niños —por lo que toca a la validez— está bien y es conveniente que se les bautice: esto no se encuentra escrito en los libros canónicos, pero —según piensa SAN AGUSTÍN con SAN CIPRIANO y ORÍGENES— está admitido siguiendo una tradición aprobada por la Iglesia.

Un tercer caso es el de la perpetua virginidad de María: aunque muchos de los nuevos herejes o protestantes quizá no lo admitan, pero el rey no parece rechazarlo, ya que en la página 45 del Prólogo la llama «Santísima Virgen»; y, piensen otros lo que piensen, a nosotros nos basta que ese dogma lo enseñaron unánimemente los Padres, *a los cuales* —como en otro pasaje dijo SAN AGUSTÍN —*es preciso que los pueblos cristianos antepongan a vuestras profanas novedades y que prefieran adherirse más bien a ellos que no a vosotros,* puesto que —como añade más abajo— *lo que hallaron en la Iglesia, lo conservaron; lo que aprendieron, lo enseñaron; lo que recibieron de sus padres, lo legaron a sus hijos.* Nada mejor dicho, sea para acreditar la autoridad de las tradiciones por su origen. sea para explicar lo unido que está a la tradición el común sentir de los Padres. Lo mismo puede verse en otro pasaje de SAN AGUSTÍN y en SAN JERÓNIMO.

Esto parece bastar acerca de este punto para que quede claro que la Escritura, aunque en su línea es un fuerte argumento para la fe, pero de suyo no basta con relación a nosotros sin el apoyo de la tradición. Esto quedará más claro por el capítulo siguiente.

20. EXPLICACIÓN ACERCA DE ALGUNOS PADRES QUE PARECEN POCO FAVORABLES A LAS TRADICIONES.—En contra de esta verdad, ninguna dificultad encuentro tomada de las Escrituras o de la razón, a la cual sea necesario responder. En cambio sí conviene observar y explicar algunos puntos tomados de los Padres.

SAN BASILIO dice que es señal ciertísima de soberbia *rechazar algo de lo que está escrito o introducir algo que no se haya escrito.*

Pero, o habla de añadiduras en la misma Escritura añadiéndole algo apócrifo —pues más abajo dice que el Apóstol prohibió *quitar nada de lo que está en las divinas letras o añadir lo que falte*—, o lo entiende de las añadiduras personales y hechas sin una autoridad aprobada en la misma Escritura, pues por otros pasajes consta que el mismo San Basilio pondera mucho la tradición no escrita, y en ese mismo sentido debe entenderse lo que dice *que cuanto decimos o hacemos debe confirmarse con algún texto de la Escritura,* se entiende, próxima o remotamente, como él explicó expresamente en otro pasaje

21. Así se ha de entender también a San Agustín cuando, explicando lo de San Pablo *Aunque un ángel del cielo,* etc., añade *excepto lo que habéis recibido en las Escrituras legales y evangélicas,* se entiende, próxima o remotamente, puesto que él mismo en otro pasaje interpretó que lo que es contrario a la Iglesia, es contrario a la Escritura.

Así también dice que en puntos oscuros no hay que aventurar nada sin el apoyo de textos ciertos y claros de la Escritura, pues cuanto enseña la Iglesia, tiene el apoyo de textos ciertos de la Escritura.

Fuera de que San Agustín trata de que puntos muy oscuros no se deben resolver con presunción humana, y de lo que se recibe por una tradición aprobada no se puede decir que sea muy oscuro ni que se introduzca por presunción humana.

22. Suele aducirse además a SAN JERÓNIMO, el cual de cierta opinión dice: *Como no se apoya en ningún texto de las Escrituras, con la misma facilidad con que se la prueba, se la desprecia.*

Pero en ese pasaje se refiere a la historia de la muerte de Zacarías, padre de San Juan Bautista, entre el templo y el altar, historia que no pertenecía a la tradición o definición de la Iglesia.

También suelen los herejes aducir a SAN JERÓNIMO cuando dice *La palabra de Dios hiere lo que se dice sin la autoridad y testimonio de las Escrituras.*

Pero San Jerónimo ahí ataca a los herejes que, sin el apoyo de las Escrituras, *ciertos puntos,* dice, *los hallan e inventan por sí mismos como pertenecientes a la tradición apostólica:* tácitamente más bien admite —junto a la Escritura— la tradición apostólica, y reprende a los que por sí mismos y sin base alguna la inventan.

CAPITULO X

EL ARGUMENTO Y LA RAZON PARA CREER QUE PONE EL REY DE INGLATERRA, DEMUESTRA QUE NO ES DEFENSOR DE LA VERDADERA FE CRISTIANA

1. EL REY DE INGLATERRA PONE COMO BASE PARA CREER LA OPINIÓN PERSONAL.—En este capítulo vamos a tratar de la otra parte, es decir, del argumento para creer del rey de Inglaterra. Este, al desear que los otros príncipes cristianos sean tales cual él es —a saber, que tomen como base para creer el conocimiento cierto que ellos mismos han de sacar de las

Un tercer caso es el de la perpetua virginidad de María: aunque muchos de los nuevos herejes o protestantes quizá no lo admitan, pero el rey no parece rechazarlo, ya que en la página 45 del Prólogo la llama «Santísima Virgen»; y, piensen otros lo que piensen, a nosotros nos basta que ese dogma lo enseñaron unánimemente los Padres, *a los cuales* —como en otro pasaje dijo SAN AGUSTÍN —*es preciso que los pueblos cristianos antepongan a vuestras profanas novedades y que prefieran adherirse más bien a ellos que no a vosotros,* puesto que —como añade más abajo— *lo que hallaron en la Iglesia, lo conservaron; lo que aprendieron, lo enseñaron; lo que recibieron de sus padres, lo legaron a sus hijos.* Nada mejor dicho, sea para acreditar la autoridad de las tradiciones por su origen. sea para explicar lo unido que está a la tradición el común sentir de los Padres. Lo mismo puede verse en otro pasaje de SAN AGUSTÍN y en SAN JERÓNIMO.

Esto parece bastar acerca de este punto para que quede claro que la Escritura, aunque en su línea es un fuerte argumento para la fe, pero de suyo no basta con relación a nosotros sin el apoyo de la tradición. Esto quedará más claro por el capítulo siguiente.

20. EXPLICACIÓN ACERCA DE ALGUNOS PADRES QUE PARECEN POCO FAVORABLES A LAS TRADICIONES.—En contra de esta verdad, ninguna dificultad encuentro tomada de las Escrituras o de la razón, a la cual sea necesario responder. En cambio sí conviene observar y explicar algunos puntos tomados de los Padres.

SAN BASILIO dice que es señal ciertísima de soberbia *rechazar algo de lo que está escrito o introducir algo que no se haya escrito.*

Pero, o habla de añadiduras en la misma Escritura añadiéndole algo apócrifo —pues más abajo dice que el Apóstol prohibió *quitar nada de lo que está en las divinas letras o añadir lo que falte*—, o lo entiende de las añadiduras personales y hechas sin una autoridad aprobada en la misma Escritura, pues por otros pasajes consta que el mismo San Basilio pondera mucho la tradición no escrita, y en ese mismo sentido debe entenderse lo que dice *que cuanto decimos o hacemos debe confirmarse con algún texto de la Escritura,* se entiende, próxima o remotamente, como él explicó expresamente en otro pasaje

21. Así se ha de entender también a San Agustín cuando, explicando lo de San Pablo *Aunque un ángel del cielo,* etc., añade *excepto lo que habéis recibido en las Escrituras legales y evangélicas,* se entiende, próxima o remotamente, puesto que él mismo en otro pasaje interpretó que lo que es contrario a la Iglesia, es contrario a la Escritura.

Así también dice que en puntos oscuros no hay que aventurar nada sin el apoyo de textos ciertos y claros de la Escritura, pues cuanto enseña la Iglesia, tiene el apoyo de textos ciertos de la Escritura.

Fuera de que San Agustín trata de que puntos muy oscuros no se deben resolver con presunción humana, y de lo que se recibe por una tradición aprobada no se puede decir que sea muy oscuro ni que se introduzca por presunción humana.

22. Suele aducirse además a SAN JERÓNIMO, el cual de cierta opinión dice: *Como no se apoya en ningún texto de las Escrituras, con la misma facilidad con que se la prueba, se la desprecia.*

Pero en ese pasaje se refiere a la historia de la muerte de Zacarías, padre de San Juan Bautista, entre el templo y el altar, historia que no pertenecía a la tradición o definición de la Iglesia.

También suelen los herejes aducir a SAN JERÓNIMO cuando dice *La palabra de Dios hiere lo que se dice sin la autoridad y testimonio de las Escrituras.*

Pero San Jerónimo ahí ataca a los herejes que, sin el apoyo de las Escrituras, *ciertos puntos,* dice, *los hallan e inventan por sí mismos como pertenecientes a la tradición apostólica:* tácitamente más bien admite —junto a la Escritura— la tradición apostólica, y reprende a los que por sí mismos y sin base alguna la inventan.

CAPITULO X

EL ARGUMENTO Y LA RAZON PARA CREER QUE PONE EL REY DE INGLATERRA, DEMUESTRA QUE NO ES DEFENSOR DE LA VERDADERA FE CRISTIANA

1. EL REY DE INGLATERRA PONE COMO BASE PARA CREER LA OPINIÓN PERSONAL.—En este capítulo vamos a tratar de la otra parte, es decir, del argumento para creer del rey de Inglaterra. Este, al desear que los otros príncipes cristianos sean tales cual él es —a saber, que tomen como base para creer el conocimiento cierto que ellos mismos han de sacar de las

Escrituras hojeándolas una y otra vez—, demuestra con certeza que el conocimiento que él ha adquirido de la Escritura ha sido la base de su fe. Pues bien, de esta base y de la razón para creer en las Escrituras deduzco que, lejos de defenderla, no conserva la verdadera fe cristiana.

En primer lugar nos sale al paso la advertencia de SAN PABLO a Timoteo TIMOTEO, *guarda el depósito* —se entiende, de la fe y de la doctrina, según lo explicó el mismo apóstol en su carta 2.ª a Timoteo— *evitando las impías palabrerías y antítesis de una falsa ciencia. Algunos que hacían alarde de ella se han extraviado lejos de la fe.*

En efecto, por las palabras del rey, comparándolas con las de San Pablo, se ve enseguida que al rey le ha sucedido lo que predijo San Pablo, a saber, que por la *falsa ciencia* que profesa se ha extraviado de la verdadera fe, pues —como muy bien dice el CRISÓSTOMO en su comentario— *cuando algo nace de los propios pensamientos,* sobre todo tratándose de los misterios divinos y de las cosas tocantes a la fe, *no es ciencia;* con razón, pues, se la llama *falsa ciencia* y *ocasión de todos los errores* por la gran presunción que suele suponer.

Por eso, de los tales que prometen ciencia cierta dice SAN AGUSTÍN comentando las mismas palabras del Apsótol: *Nada les gusta tanto como prometer ciencia y reírse —como de ignorancia— de la fe en las cosas verdaderas en las que se les manda creer a los niños.*

Por tanto, dijo antes prudentísimamente, *guardaos, sobre todo los que sois pequeñitos y todavía necesitáis papillas, guardaos de prestar oídos curiosamente —para conocer lo desconocido— a hombres engañados y engañadores, pues vuestras mentes son débiles para discernir entre lo verdadero y lo falso.*

Y después, la vanidad de los que, desconociendo la verdad, prometen la ciencia de la verdad, la compara a la mujer necia, gritadora y totalmente ignorante de la que dijo SALOMÓN: *Se sienta a la puerta de su casa o en una silla. en lo más alto de la ciudad, para invitar a los que pasan: «El que es simple venga a mí»,* etc., comparación que desarrolla ampliamente.

2. EL ARROGARSE ESE CONOCIMIENTO ES UNA TEMERIDAD.—Además, se puede preguntar qué es lo que el rey entiende por *ciencia cierta,* pues no es verisímil que hable de esa ciencia en el sentido de los filósofos en cuanto que significa un conocimiento claro y evidente de las cosas, siendo como es patente para todos que de la lectura de las Escrituras no se saca un conocimiento evidente de las cosas o misterios que se presentan en la misma Escritura: por eso la misma Escritura exige fe en su verdad y no visión.

Más aún, ella misma enseña —en la CARTA A LOS HEBREOS— que la fe es de lo que no se ve, y por eso dijo SAN PEDRO *Y nos confirma la palabra profética, a la cual hacéis bien en prestar atención como a lámpara que brilla en lugar tenebroso, hasta que despunte el día y se levante el astro matutino en vuestros corazones.*

Por tanto, no puede prometerse ni exigirse una ciencia propiamente dicha —es decir, evidente— como base para la fe.

Tampoco pudo el rey entender por *ciencia cierta* la fe misma, la cual es cierta y —en cuanto que es un conocimiento extraordinario— suele a veces llamarse *ciencia* en un sentido general, como en la 2.ª A LOS CORINTIOS *Sabemos que si nuestra morada terrestre,* etc. El rey —repito— no pudo hablar en este sentido, puesto que dice que la fe se ha de basar sobre este conocimiento cierto: luego una cosa es la fe, y otra el conocimiento cierto en que se basa.

Por consiguiente, por ciencia cierta parece entender el sentido cierto e indudable de la Es critura.

En efecto, SAN AGUSTÍN distinguió detalladamente dos aspectos: *Veo que pueden surgir dos clases de discusiones cuando unos mensajeros veraces comunican algo por signos: una sobre la verdad de las cosas, y otra sobre la intención del mismo mensajero.* Y pone como ejemplo las palabras de Moisés *Al principio creó Dios el cielo y la tierra:* dice que él con toda seguridad afirma que Dios con su palabra creó lo visible, y lo invisible, pero que no puede afirmar con tanta seguridad que ese fuera el sentido que pretendió Moisés con aquellas palabras.

El rey de Inglaterra —por el contrario— da a entender que ha llegado a saber con conocimiento cierto lo que Moisés u otro escritor canónico pretendió escribir, y que en este conocimiento basa su fe cierta en las cosas que se hallan en tal Escritura. Y —lo que es más admirable— a esta clase de fe invita a todos los príncipes cristianos, y tácitamente les promete un conocimiento igual si revuelven las divinas letras.

3. Escuche a SAN AGUSTÍN que —hablando con Dios— le dice: *Derrama como lluvia sobre mi corazón sentimientos de mansedumbre, a fin de que soporte con paciencia a los que me dicen esto, no porque sean de Dios ni porque lo que dicen lo hayan visto en el corazón de tu siervo* Moisés, *sino porque son soberbios y no conocen el pensamiento de Moisés sino que pre-*

fieren el suyo, no por ser el verdadero sino por ser suyo. Y más abajo: *Esa temeridad no es de sabios sino de audaces, y es hija no de la visión sino de la hinchazón.*

SAN VICENTE DE LERÍN, después de una larga pintura de los herejes que dicen *Siguiendo nuestro consejo, nuestra dirección y nuestra interpretación, condenad lo que sosteníais, abandonad la antigua fe,* etc., añade: *Me horroriza el decirlo, pues se trata de cosas tan soberbias, que parece que ni refutarse pueden sin incurrir en sacrilegio.*

Así que a nosotros nos basta oponer a esta ciencia las palabras de SAN PABLO *No os estiméis más de lo que conviene estimarse, sino tened de vosotros una estima tal, que sea una estima sobria, según el grado de fe que Dios repartió a cada uno.*

Tratando de este pasaje SAN IRENEO, lee *Sino tened de vosotros una estima prudente,* y cree que en esas palabras hay una advertencia y una precaución ante los herejes, de los cuales dice *Proclaman que tienen el conocimiento del bien y del mal, y disparan sobre Dios, su hacedor, sus sentimientos impíos. Y así, sus sentimientos superan la medida de su conocimiento.*

Pues bien, dice que tener de sí una estima prudente es guardarse de éstos, *no sea,* dice, *que comiendo ese conocimiento suyo que sabe demasiado, seamos arrojados del paraíso de la vida.* Por este paraíso entiende la Iglesia. Y de ésta antes había dicho: *Es preciso acogerse a la Iglesia, educarse en su seno y alimentarse de las Escrituras del Señor, puesto que el paraíso de la Iglesia está plantado en este mundo. Pues bien —dice el Espíritu de Dios—, comed de todas las divinas Escrituras, pero no comáis con sentimientos soberbios ni toquéis nada de la disensión herética.* Pero ¿quién tiene sentimientos más soberbios que quien presume de haber adquirido el conocimiento cierto de la Escritura con solo hojearla.

4. LA SAGRADA ESCRITURA NO PUEDE INTERPRETARSE BIEN SIN UN MAESTRO.—Porque pregunto además al rey: ¿Con qué maestro, con qué guía ha adquirido ese conocimiento cierto de la Escritura y ofrece a los otros su adquisición?

Responderá —según creo— lo que otro en San Agustín: *Yo mismo leyendo,* pues esto es lo que da a entender cuando dice *Y basar la fe, no sobre las opiniones inciertas de otros, sino sobre vuestro propio conocimiento cierto.*

Pero ¿qué es lo que dice SAN AGUSTÍN? Continúa y dice: *¿Sí? Careciendo de la ciencia de la poesía no te atreverías a tocar a Terencio Mauro sin un maestro,* etc. *Y a unos libros que, sean como sean, pero son santos, y que —se puede decir que según confesión de todo el género humano— tienen fama de estar llenos de contenido divino, te lanzas sin guía y te atreves a dictaminar sobre ellos sin maestro.*

Así que esta presunción es ajena al espíritu de los Santos Padres y —según SAN AGUSTÍN— tiene por madre a la soberbia. He aquí sus palabras: *Si toda ciencia, por vil y fácil que sea, para aprenderla exige un doctor o maestro ¿qué cosa más llena de temeraria soberbia que, los libros de los divinos misterios no querer conocerlos por sus intérpretes, o sin conocerlos querer condenarlos?*

Además, eso es contrario a la providencia ordinaria del Espíritu Santo. ¿Para qué el Espíritu Santo proyectó a la Iglesia de pastores y doctores, si el sentido de las Escrituras se ha de adquirir no aprendiéndolo de los doctores sino con el talento y el trabajo propio? o ¿cómo en la interpretación de la Escritura cada fiel puede —salva la prudencia o modestia que San Pablo exige— no sólo anteponerse a los doctores de la Iglesia, sino también tener su propio sentir por ciencia cierta y todo lo que difiere de él dejarlo como opinión incierta de los hombres?

5. Muy de otra manera sentía de sí SAN AGUSTÍN: *Determiné,* dice, *dedicarme a las Escrituras santas para ver cómo eran, y he aquí que veo una cosa no descubierta por los soberbios ni patente para los niños, sino baja en su entrada, elevada en su interior y cubierta de misterios; y yo no era capaz de entrar en ella ni de doblar mi cuello a su entrada.*

Por eso SAN BASILIO pregunta *¿Hay mucho que aprender en las Escrituras?* Y —en resumen— responde que de eso deben cuidar mucho los obispos, pastores o doctores de la Iglesia. De los demás dice: *Cada uno, acordándose de las palabras del Apóstol «No os estiméis más de lo que conviene estimarse, sino tened de vosotros una estima tal, que sea una estima sobria, según el grado que Dios repartió a cada uno», aprenda y busque con interés lo que pertenece a su deber, y no busque más por curiosidad.*

En el mismo sentido interpreta SAN AMBROSIO esas palabras del Apóstol, y entre otras cosas dice: *Aunque uno sea de buena vida, no por eso deberá tenerse por sabio.*

Y por cierto, en el caso de que faltase toda autoridad, la misma razón natural y la experiencia enseñan que es cosa vana asegurarles a todos los fieles —aun a los faltos de letras y de

erudición, y a los impedidos por los asuntos seculares— que por sola la sencilla aunque frecuente lectura de las Escrituras adquirirán un conocimiento cierto de ellas.

6. Mejor aún dice SAN JERÓNIMO que la Escritura es un libro sellado con siete sellos *que ni los letrados pueden abrir si no lo abre el que tiene la llave de David.*

Por eso alaba mucho la modestia del eunuco que, al preguntarle Felipe *«¿Crees que entiendes lo que lees?»* le respondió *«¿Cómo he de entenderlo si alguien no me lo explica?»*. Y a continuación con gran humildad dice de sí mismo *Yo no soy ni más santo ni más estudioso que el eunuco.*

Y más abajo saca esta conclusión: *He tocado brevemente este punto para que comprendas que no puedes avanzar en las Sagradas Escrituras sin uno que vaya delante y te muestre la senda.* Y después se queja amargamente de que nadie en ningún arte, por vil que sea, puede ser lo que quiere sin un maestro. *El arte de las Escrituras,* dice, *es el único que todos a cada paso se lo arrogan para sí: la anciana parlanchina, el viejo ,que chochea, el sofista palabrero, todos se lo apropian, lo destruyen, lo enseñan antes de aprenderlo.* Estas palabras parecen una pintura de los sectarios actuales.

Peor en éstos hay algo más portentoso y más peligroso: que ese conocimiento se lo exigen a cada uno de los fieles como base de su fe. Porque con esto sucede necesariamente que para unos la fe resulta imposible, ya que no sólo no pueden conseguir ese conocimiento cierto, sino que ni siquiera son capaces de una comprensión probable de las Escrituras; y a los más dotados se les pone en la ocasión de precipitarse y de perturbar a otros.

Por eso muy prudentemente advierte SAN AGUSTÍN que es preciso que la fe preceda a la ciencia, de forma que *aun a los que son capaces de volar, para que no sean una tentación para nadie se les obligue a caminar un poco por el camino que es seguro también para los otros.*

Es esta una medida de prudencia de la verdadera religión, un mandato del cielo, una tradición de vuestros mayores, una norma observada hasta ahora: querer cambiarla no es más que buscar un camino sacrílego para la verdadera religión, y los que lo hacen, aunque se les conceda lo que quieren no pueden llegar adonde pretenden; ya pueden sobresalir por su talento: si Dios no les asiste, se arrastran.

7. DILEMA PROBATIVO CONTRA LA CIENCIA CIERTA QUE EL REY PRETENDE.—PELIGRO DE PONER COMO BASE DE LA FE EL ESPÍRITU PERSONAL.—Por último, pasando a tratar del espíritu personal que el rey señala, sobre ese mismo conocimiento al que se llama *cierto* pregunto: ¿De qué clase es su certeza? ¿Humana y conseguida con sola la fuerza y agudeza del talento por la lectura de la Escritura y el significado de sus palabras, o divina y dada por el Espíritu Santo como una gracia y don especial? Cualquiera de las dos cosas que se diga, es contraria a la certeza y unidad de la fe y tiene gravísimos inconvenientes; luego tal conocimiento cierto no puede ser base de la verdadera fe cristiana.

Lo primero es fácil demostrarlo.

En primer lugar, si ese conocimiento resulta cierto sólo por raciocinios y conjeturas humanas y es la base de la fe, la fe no puede ser más cierta, pues un edificio no puede ser más firme que su base.

En segundo lugar, la base de la fe lo será no ya la Sagrada Escritura sino el sentido humano, pues, como muy bien se adelantó a advertir SAN JERÓNIMO, *No se debe creer que el Evangelio esté en las palabras de la Escrituras sino en su sentido, no en la superficie sino en la médula, no en las hojas escritas sino en la raíz del pensamiento.* Y de esto deduce: *La Escritura aprovecha a los oyentes cuando no se lee sin Cristo, cuando no se presenta sin el Padre, cuando el predicador no la cita sin el Espíritu: si no, el diablo, que habla tomando frases de la Escritura, y todas las herejías, hacen de ellas cojines en que se apoyen los codos de todas las edades.* Y termina con esta conclusión: *Muy peligroso es hablar en la Iglesia: se corre el riesgo de que, dando una mala interpretación, el evangelio de Cristo se convierta en evangelio del hombre o —lo que es peor— del diablo.*

Luego mucho mayor es el peligro si cada uno de los creyentes pone como base de su fe su interpretación personal y su sentido humano: así, no sólo el evangelio de Dios se convertirá en evangelio del hombre, sino que además habrá tantos evangelios y tantas Escrituras como cabezas.

Esto lo explicó así elegantemente el mismo SAN JERÓNIMO diciendo: *No se halaguen a sí mismos confirmándose en lo que dicen con frases de las Escrituras: también el diablo ha dicho algunas cosas tomándolas de las Escrituras; y las Escrituras consisten no en leerlas sino en entenderlas: de otra forma, si nos atenemos a la letra, también nosotros podemos componernos un nuevo dogma afirmando que en la Iglesia no se debe admitir a los que están calzados o a los que tienen dos túnicas.*

8. Por último, la cosa misma, considerada en sí misma, parece también imposible. ¿Cómo

puede ser que uno, al leer la Escritura, sólo mediante el raciocinio y los indicios humanos atine con toda certeza con el sentido que pretendió el Espíritu Santo? Esta certeza, no proviniendo de la fe divina según se supone en esta parte, es preciso que se base en alguna evidencia: si no, no será una certeza conforme a razón sino pertinaz y obstinada.

Ahora bien, en una materia así no cabe evidencia: lo primero, porque la mente e intención del Espíritu Santo es secretísima y puede ser múltiple; lo segundo, porque el significado de las palabras mismas puede ser ambiguo; y lo tercero y último, por las innumerables dificultades que salen al paso en la interpretación de la Sagrada Escritura.

Por consiguiente, esa ciencia cierta, explicada en este sentido, no es más que una obstinación voluntaria, adoptada a capricho, por la que uno quiere que sea cierto lo que a él más le agrada.

Así discurre agudamente y esto prueba San Agustín hablando de los herejes que, a su arbitrio, admiten una parte de la Escritura que está a su favor, y otra que les es contraria, sólo por eso la rechazan y niegan que sea canónica, y así a sí mismos se constituyen en norma de la verdad.

Y de la misma manera puede esto aplicarse al juicio sobre el verdadero sentido de la Escritura, en el cual —según he dicho con San Jerónimo— consiste la verdadera Escritura.

9. Resta discutir la segunda parte del dilema propuesto. A ella principalmente parecen apuntar los sectarios cuando dicen que el juicio sobre el verdadero sentido de la Escritura no se ha de tomar de la Iglesia, sino del espíritu personal de cada uno —no humano sino divino— que le mueve a atinar cierta e infaliblemente con el sentido que pretendió el Espíritu Santo; y este espíritu —que llaman personal— quieren que sea la norma de la fe.

Pero este error, entendido en este sentido, es evidentemente contrario no sólo a la Sagrada Escritura y a los Padres, sino también a la recta razón. Esto vamos a demostrarlo de propio intento en el capítulo siguiente.

CAPITULO XI

NO SE HA DE PONER EL ESPIRITU PROPIO COMO BASE DE LA VERDADERA FE CRISTIANA

1. Demostración por la Escritura de que en las controversias de la fe debemos atenernos a la norma de la Iglesia.—Esta verdad puede demostrarse fácilmente a la vez con textos y con razones.

En primer lugar, la Sagrada Escritura a cada paso hace dos advertencias. Una es que en las controversias de fe consultemos a la norma de la Iglesia; y la otra, que temamos al espíritu propio, sobre todo si se aparta de la norma común.

Lo primero aparece claro aun en el Antiguo Testamento. En el Deuteronomio: *Si se te presenta algo dudoso y difícil, subirás al lugar,* etc. Y del sacerdote se dice en Malaquías: *Los labios del sacerdote guardan la ciencia, y en su boca buscarás la ley de Dios.*

Y Cristo N. Señor dijo en San Mateo: *En la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y fariseos: haced cuanto os dijeren.* Esto, sin duda, lo dijo mucho más de su Iglesia y de la cátedra que —según dijimos en el cap. IV— había de erigir en su Iglesia, y así vemos que lo observaron los apóstoles en el cap. 15 de los Hechos: habiendo surgido un problema sobre las observancias legales, creyeron que lo debían resolver no con el espíritu particular sino con el común, y dijeron *Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros.*

Lo mismo San Pablo, aunque no dudaba de que tenía la dirección infalible del Espíritu Santo, pero subió a Jerusalén para informar sobre su evangelio a los otros apóstoles y sobre todo a Pedro, *no fuera,* dice, *que trabajara o que hubiera trabajado en vano,* es decir, a fin de que toda la Iglesia con su norma universal lo aprobase, según observaron en sus comentarios San Jerónimo y Tertuliano.

2. Demostración por la Escritura de que en cosas de fe hay que guardarse del espíritu propio.—Cita de Pedro Soto contra Brentio.—Interpretación auténtica.—Lo segundo consta también por las palabras de San Juan *No creáis a todo espíritu, sino examinad si los espíritus son de Dios.*

De este texto abusan los herejes para probar que cada cristiano debe ser juez de la doctrina y de la Escritura, dado suficiente para demostrar el peligro y error tan grande que hay en el espíritu propio y en emplear el juicio propio para determinar el sentido de las Escrituras, siéndole tan fácil al mal espíritu —como queda claro en este pasaje— el interpretar esas mismas palabras en contra de lo que el Espíritu Santo pretendía.

En efecto, el apóstol San Juan en esas palabras advierte a los fieles que no se fíen fácilmente de las mociones, impulsos o pensamientos propios sin mucha prueba y discreción. Ahora bien, esta prueba no debe hacerse mediante el mismo espíritu propio, pues tal prueba correría el mismo peligro. Luego debe hacerse mediante otra norma más conocida y más cierta.

puede ser que uno, al leer la Escritura, sólo mediante el raciocinio y los indicios humanos atine con toda certeza con el sentido que pretendió el Espíritu Santo? Esta certeza, no proviniendo de la fe divina según se supone en esta parte, es preciso que se base en alguna evidencia: si no, no será una certeza conforme a razón sino pertinaz y obstinada.

Ahora bien, en una materia así no cabe evidencia: lo primero, porque la mente e intención del Espíritu Santo es secretísima y puede ser múltiple; lo segundo, porque el significado de las palabras mismas puede ser ambiguo; y lo tercero y último, por las innumerables dificultades que salen al paso en la interpretación de la Sagrada Escritura.

Por consiguiente, esa ciencia cierta, explicada en este sentido, no es más que una obstinación voluntaria, adoptada a capricho, por la que uno quiere que sea cierto lo que a él más le agrada.

Así discurre agudamente y esto prueba SAN AGUSTÍN hablando de los herejes que, a su arbitrio, admiten una parte de la Escritura que está a su favor, y otra que les es contraria, sólo por eso la rechazan y niegan que sea canónica, y así a sí mismos se constituyen en norma de la verdad.

Y de la misma manera puede esto aplicarse al juicio sobre el verdadero sentido de la Escritura, en el cual —según he dicho con San Jerónimo— consiste la verdadera Escritura.

9. Resta discutir la segunda parte del dilema propuesto. A ella principalmente parecen apuntar los sectarios cuando dicen que el juicio sobre el verdadero sentido de la Escritura no se ha de tomar de la Iglesia, sino del espíritu personal de cada uno —no humano sino divino— que le mueve a atinar cierta e infaliblemente con el sentido que pretendió el Espíritu Santo; y este espíritu —que llaman personal— quieren que sea la norma de la fe.

Pero este error, entendido en este sentido, es evidentemente contrario no sólo a la Sagrada Escritura y a los Padres, sino también a la recta razón. Esto vamos a demostrarlo de propio intento en el capítulo siguiente.

CAPITULO XI

NO SE HA DE PONER EL ESPIRITU PROPIO COMO BASE DE LA VERDADERA FE CRISTIANA

1. DEMOSTRACIÓN POR LA ESCRITURA DE QUE EN LAS CONTROVERSIAS DE LA FE DEBEMOS ATENERNOS A LA NORMA DE LA IGLESIA.—Esta verdad puede demostrarse fácilmente a la vez con textos y con razones.

En primer lugar, la Sagrada Escritura a cada paso hace dos advertencias. Una es que en las controversias de fe consultemos a la norma de la Iglesia; y la otra, que temamos al espíritu propio, sobre todo si se aparta de la norma común.

Lo primero aparece claro aun en el Antiguo Testamento. En el DEUTERONOMIO: *Si se te presenta algo dudoso y difícil, subirás al lugar,* etc. Y del sacerdote se dice en MALAQUÍAS: *Los labios del sacerdote guardan la ciencia, y en su boca buscarás la ley de Dios.*

Y Cristo N. Señor dijo en SAN MATEO: *En la cátedra de Moisés se sentaron los escribas y fariseos: haced cuanto os dijeren.* Esto, sin duda, lo dijo mucho más de su Iglesia y de la cátedra que —según dijimos en el cap. IV— había de erigir en su Iglesia, y así vemos que lo observaron los apóstoles en el cap. 15 de los HECHOS: habiendo surgido un problema sobre las observancias legales, creyeron que lo debían resolver no con el espíritu particular sino con el común, y dijeron *Ha parecido al Espíritu Santo y a nosotros.*

Lo mismo SAN PABLO, aunque no dudaba de que tenía la dirección infalible del Espíritu Santo, pero subió a Jerusalén para informar sobre su evangelio a los otros apóstoles y sobre todo a Pedro, *no fuera,* dice, *que trabajara o que hubiera trabajado en vano,* es decir, a fin de que toda la Iglesia con su norma universal lo aprobase, según observaron en sus comentarios SAN JERÓNIMO y TERTULIANO.

2. DEMOSTRACIÓN POR LA ESCRITURA DE QUE EN COSAS DE FE HAY QUE GUARDARSE DEL ESPÍRITU PROPIO.—CITA DE PEDRO SOTO CONTRA BRENTIO.—INTERPRETACIÓN AUTÉNTICA.—Lo segundo consta también por las palabras de SAN JUAN *No creáis a todo espíritu, sino examinad si los espíritus son de Dios.*

De este texto abusan los herejes para probar que cada cristiano debe ser juez de la doctrina y de la Escritura, dado suficiente para demostrar el peligro y error tan grande que hay en el espíritu propio y en emplear el juicio propio para determinar el sentido de las Escrituras, siéndole tan fácil al mal espíritu —como queda claro en este pasaje— el interpretar esas mismas palabras en contra de lo que el Espíritu Santo pretendía.

En efecto, el apóstol San Juan en esas palabras advierte a los fieles que no se fíen fácilmente de las mociones, impulsos o pensamientos propios sin mucha prueba y discreción. Ahora bien, esta prueba no debe hacerse mediante el mismo espíritu propio, pues tal prueba correría el mismo peligro. Luego debe hacerse mediante otra norma más conocida y más cierta.

Y prescindiendo del espíritu que prácticamente mueve a obrar —para el cual, ante todo, se da la discreción de espíritus de que habla San Pablo a los Corintios—, y hablando de la prueba del espíritu en materia de doctrina, la única que es suficiente es la que se hace mediante la norma de la Iglesia, cual es la definición de la misma Iglesia.

Por tanto, cuando la interpretación propia de la Escritura es contraria a la doctrina definida por la Iglesia, es cierto que no procede del buen espíritu sino del malo; y cuando no sea contraria a la doctrina de la Iglesia, mientras ella no la apruebe no constará si es buena o mala sino que habrá que orientarse por otros indicios y sobre todo por su mayor o menor consonancia con la doctrina de la Iglesia.

Así entendieron ese pasaje los Santos Padres diciendo que con esas palabras San Juan nos precave contra todos los espíritus particulares de los herejes y contra todas las doctrinas contrarias a la Iglesia, según lo explica largamente SAN AGUSTÍN deduciéndolo de las palabras siguientes de San Juan.

Y lo mismo persuade el Papa SAN ANACLETO, que con estas palabras une las otras de la misma carta en el cap. 2.º *En cuanto a vosotros, lo que habéis oído desde el principio, permanezca en vosotros,* y más abajo *Y como os enseñó a vosotros* —se entiende, por medio de los apóstoles y de la Iglesia Católica—, *permaneced en ello.*

Lo mismo enseña muy bien SAN ATANASIO: tratando de este pasaje, entre otras cosas dice *El demonio, padre de todas las herejías, se las echa de salvador y se rodea de dichos de las Escrituras: echa palabras, pero les roba su verdadero sentido, y después, envolviendo en sombras de engaños el sentido que él inventó, se convierte en homicida de los incautos.*

3. Por eso también SAN PABLO dice a los Tesalonicenses *Os rogamos... que no os dejéis fácilmente mover de vuestro pensamiento, ni perturbar ni por el espíritu ni por palabra,* etc.: previene contra dos engañadores —el espíritu y la palabra de los falsos profetas—, de los cuales dice a los Corintios *Estos tales son falsos apóstoles, obreros engañosos que se disfrazan de apóstoles de Cristo. Nada tiene de extraño, pues también Satanás se disfraza de ángel de luz: no es, pues, mucho que sus ministros se disfracen de ministros de justicia.*

Por consiguiente, todo lo que en las Escrituras se dice de guardarse de los falsos profetas —como en EZEQUIEL, en el DEUTERONOMIO en la 2.ª de SAN PEDRO, etc.—, no sin razón se puede pensar que se dijo de este espíritu propio, pues este mismo suele ser el que habla en los falsos profetas cuando enseñan o profetizan algo contrario a una doctrina anteriormente revelada. De ellos —según esta norma— el DEUTERONOMIO dice que se los debe rechazar..

Por último, el mismo es el pensamiento de SAN PABLO cuando dice *Si nosotros o un ángel del cielo os predica un evangelio distinto del que os hemos predicado, sea anatema:* con esta hipérbole San Pablo quiso dar a entender que el espíritu particular, sea cuando enseña novedades, sea cuando interpreta la Escritura en contra de la doctrina católica ya antes admitida en la Iglesia, no puede ser espíritu del cielo sino humano, diabólico o mundano, según la distinción de SAN BERNARDO; y también los Santos Padres entendieron así ese pasaje, como dije antes en el cap. II.

4. DEMOSTRACIÓN POR LOS PADRES DE QUE EL ESPÍRITU PROPIO NO ES LA NORMA DE LA FE.—Por consiguiente, el espíritu propio no puede ser la norma de la fe católica: más bien ésta debe ser la norma para discernir a aquél. Así lo enseñan a cada paso los Padres.

Sobre todo SAN AGUSTÍN dice que estar a la expectativa de este espíritu es *tentar a Dios,* y que pensamientos como ese se deben evitar *como muy soberbios y muy peligrosos.* Lo mismo dice ampliamente SAN VICENTE DE LERÍN.

Por último, esto mismo es lo que insinúa SAN JERÓNIMO con estas palabras, que dice que son del Salvador: *Sed contadores experimentados, de forma que, si una moneda es falsa y no tiene la imagen del César ni está señalada con la marca oficial, la rechacéis, y en cambio, quien presente en sí mismo el rostro de Cristo, sea guardado en el bolsillo de nuestro corazón.* Ahora bien, sola la Iglesia Católica se muestra con luz clara, según he demostrado antes, y sola ella tiene el sello oficial para señalar la verdadera Escritura y su verdadero sentido.

La misma comparación empleó el DAMASCENO, que, después de recomendar la lectura de la Sagrada Escritura, añade *Cuidemos de ser buenos contadores, amontonando el oro auténtico y puro, y rechazando el falso.*

Con esto queda, pues, bien claro lo ajeno que el espíritu propio —tal como lo ponderan los sectarios— es del espíritu y del sentir de los Santos Padres; y eso mismo resultará aún más evidente por las razones que vamos a aducir.

5. PRIMERA RAZÓN PARA AFIRMAR LA MISMA VERDAD.—Así pues, la primera razón contra

el dicho error puede tomarse de lo que acabamos de decir. En efecto, si la verdadera fe cristiana es común y pública, luego su base debe ser también pública y común.

El antecedente es evidente, puesto que la fe católica se presenta como objeto de la fe de todos, y a todos se les manda la unidad y concordia en esa fe; luego es una cosa común y pública.

Por eso muy bien dijo San Agustín: *Tu verdad,* le dice a Dios, *no es mía ni de ése ni de aquél, sino de todos a cuantos nos llamas públicamente a participar de ella, advirtiéndonos terriblemente que no la tengamos como cosa privada, no sea que nos veamos privados de ella, pues quien pretende apropiarse de lo que tú presentas para que disfruten de ello todos, y quiere que sea suyo lo que es de todos, de lo común se ve reducido a lo suyo propio, es decir, de la verdad a la mentira, ya que quien dice mentira, habla de lo suyo.*

Y con esto fácilmente se prueba la primera consecuencia.

Lo primero, porque —hablando al estilo de los filósofos— la medida y lo medido deben ser homogéneos; ahora bien, la base de la fe es la regla y medida de la fe, y no puede ser completa e igual a la fe si, siendo ésta publica y común, ella es particular e individual.

Y lo segundo, porque no es conforme a la divina providencia, tratándose de elegir la fe, la cual debe ser común, dirigir y gobernar a los hombres mediante su espíritu particular.

6. Segunda razón.—Esto se explica más con la segunda razón: que para que la base de la fe sea firme e infalible, es necesaria la asistencia —o sea, una especial dirección o iluminación— del Espíritu Santo en la determinación del verdadero sentido de la Escritura; ahora bien, esa asistencia no se ha prometido a cada uno de los fieles para cuando manejen la Escritura y se formen juicio en particular sobre su sentido, sino que se ha prometido a la Iglesia o a sus pastores, sobre todo en las cosas que son necesarias para la fe; luego la base de la fe no debe ser el juicio propio sino el juicio público de la Iglesia.

La mayor está ya suficientemente probada con lo dicho, puesto que, si se prescinde de la asistencia del Espíritu Santo, queda sólo el espíritu puramente humano, el cual con frecuencia se engaña y por tanto no puede ser la base de una fe cierta.

Se prueba, además, con las palabras de San Pedro en la citada carta segunda: después de decir *Y nos confirma la palabra profética, a la cual hacéis bien en prestar atención,* etc., añade *Sabiendo esto ante todo: que ninguna profecía de la Escritura es objeto de interpretación personal,* es decir, de interpretación realizada con el ingenio personal.

Esto es verdad —si de alguna— de una interpretación cierta que no pueda discrepar del sentido real del Espíriut Santo.

Y la razón de esta verdad la añade San Pedro diciendo *Pues nunca una profecía ha sido proferida por voluntad humana, sino inspirados por el Espíritu Santo hablaron los hombres de parte de Dios,* como si dijera que la Escritura se ha de interpretar con el mismo espíritu con que se hizo; ahora bien, *Solo el Espíritu lo sondea todo, aun las profundidades de Dios, pues, así como lo que es del hombre nadie lo conoce sino el espíritu del hombre, así lo que es de Dios nadie lo conoce sino el Espíritu de Dios.*

7. La asistencia infalible del Espíritu Santo no se prometió a cada uno de los fieles.—La proposición menor, en su segunda parte de la asistencia del Espíritu Santo que se prometió a la Iglesia y a su cabeza, la hemos probado ya en los capítulos III y IV, ya que esa promesa va incluida en la promesa de una fe perpetua y que nunca fallará. Sin contar que Cristo prometió también su asistencia y que enviaría al Espíritu Santo para que enseñara a la Iglesia toda la verdad —se entiende, la necesaria o la conveniente en cada circunstancia—, en la cual entra ante todo la comprensión verdadera y cierta de las Escrituras en las cosas necesarias.

Y la otra parte en que negamos que esa promesa se haya hecho a cada uno de los fieles, la probamos —en primer lugar— exigiendo algún pasaje de la Escritura en que se haya hecho esa promesa: con razón podemos exigir ese pasaje a quienes niegan que se deba creer nada que no esté escrito. Ahora bien, ningún pasaje, ni siquiera aparente, pueden aducir.

En efecto, aunque en San Juan se diga *La unción os instruirá acerca de todo* y *Está escrito en los profetas «Y serán todos enseñados por Dios»,* estos y otros textos parecidos se entienden en un sentido conforme con la divina providencia e indicado en las Sagradas Escrituras.

Pues bien, enseña San Pablo que en la Iglesia existen distintos dones del Espíritu Santo, y entre ellos se pone el don de profecía, la interpretación de lenguas, la discreción de espíritus, y se añade que no a todos les cuadran los actos y ministerios de estos dones, ya que *no todos los miembros del cuerpo tienen la misma función, pues si todo el cuerpo es ojo ¿dónde estará el oído?* y lo mismo podemos decir «Si todos son maestros ¿dónde estarán los discípulos? ¿para qué servirán los maestros?».

8. Manera como el Espíritu Santo enseña a todos.—Así pues, el Espíritu Santo en-

seña a todos de una manera ordenada, a saber, al pueblo por medio de los maestros, y a los mismos maestros por medio de los concilios y ante todo por medio del Vicario de Cristo. Y también en esto se guarda orden y medida.

En efecto, el Espíritu Santo a todos de alguna manera les da inmediatamente ayuda para recibir o dar la doctrina sobrenatural conforme al oficio o necesidad de cada uno.

Así, a todos los fieles les ayuda e ilumina internamente para creer lo que les enseña por medio de sus predicadores, pues *la fe* —como dice San Pablo— depende *de la predicación,* ya que Dios, de ley ordinaria, no enseña a los hombres si no es por medio de hombres. Por eso San Pablo en ese pasaje pregunta *¿Cómo creerán sin quien les predique?*

Sin embargo, como *ni el que planta ni el que riega es algo, sino Dios, que es el que da el crecimiento,* para concebir la fe siempre es necesaria la gracia interior del Espíritu Santo, y de esta manera todos son enseñados por Dios, según interpretó SAN AGUSTÍN en ese pasaje y en otros muchos contra los pelagianos.

Por su parte los pastores y maestros de la Iglesia, mediante ayudas y dones más especiales son enseñados por el Espíritu Santo en el grado conveniente para el bien común de la Iglesia, y por tanto, ordinariamente eso no lo hace mediante revelaciones expresas ni mediante un juicio infalible, sino en el grado que es preciso y que exigen el estado y cargo de cada uno.

Y el Sumo Pontífice y los concilios legítimos, cuando definen, enseñan con una asistencia especial de forma que no puedan equivocarse y así no induzcan a error a toda la Iglesia.

9. EL ESPÍRITU SANTO A VECES, POR PRIVILEGIO, ASISTE A ALGUNOS DE UNA MANERA ESPECIAL.—Y no negamos que a veces el Espíritu Santo enseñe en particular a algunos acerca de los misterios de la fe o del verdadero sentido de la Escritura dándoles a la vez certeza sobre la verdad de la doctrina o sobre el sentido revelado.

Pero esta es una gracia especial que no se les puede reconocer en general a todos los fieles. Por eso SAN PABLO —a quien hemos citado antes— dijo sobre estos dones *El Espíritu los distribuye a cada uno como El quiere,* y SAN PEDRO *Cada cual, conforme al don que recibió, como buenos administradores.*

Además, tal doctrina o revelación particular, primero se ha de probar cuidadosamente, conforme a aquello de SAN PABLO *Examinadlo todo y quedaos con lo bueno.*

Y la primera y principal prueba es que no sea contraria a la doctrina antigua y recibida en la Iglesia, pues Dios no puede ser contrario a sí mismo.

La segunda, que sea conforme a las buenas costumbres y que diga bien con tan gran Maestro.

Finalmente, si esa revelación particular, mediante algunas señales ciertas, no es presentada suficientemente a la Iglesia, podrá ser útil a quien la recibe, pero no bastará —como sabiamente enseñó INOCENCIO III— para producir una fe cierta en los otros fieles, pues si no, muchísimas veces los fieles quedarían expuestos a un manifiesto peligro de error.

Pues bien, dado que los herejes no nos demuestran por las Escrituras que ellos posean ese conocimiento personal cierto para ellos —certeza que ellos imaginan y que procedería de la asistencia infalible del Espíritu Santo—, ni la demuestran tampoco con signos ni milagros, ¿por qué les hemos de creer, sobre todo siendo sus opiniones —fruto de tal conocimiento— contrarias al mismo Espíritu Santo que habla por la Iglesia?

Es extraño, por cierto, que pretendan ofrecernos e imponernos ese espíritu particular infalible sin ninguna prueba o respaldo del Espíritu Santo, siendo así que ellos mismos, en el juicio público de la Iglesia sobre la doctrina de la fe, llegan a negar la asistencia cierta del Espíritu Santo claramente prometida.

10. TERCERA RAZÓN.—Puede añadirse como tercera razón que —según se ha visto antes— no es menos necesaria y suficiente la asistencia infalible del Espíritu Santo para juzgar del valor de la misma Escritura —es decir, para conocer cuáles de sus libros son canónicos distinguiéndolos de los no canónicos—, que para dar un juicio cierto sobre el verdadero sentido de la Escritura.

Ahora bien, la asistencia del Espíritu Santo para el primer juicio sobre los libros legítimos no se da a cada uno de los fieles; ni creo que haya existido hasta ahora ningún hereje tan soberbio que haya llegado a arrogarse el espíritu de distinguir los libros canónicos de los no canónicos, ni tan loco o lanzado que llegara a decir que este juicio se ha de confiar o dejar a cada uno de los creyentes según su arbitrio o el espíritu que él haya soñado.

Por consiguiente, esa asistencia, en cuanto a este juicio, se ha de reconocer a la Iglesia o al que hace las veces de Cristo en la tierra.

Luego lo mismo se ha de decir del espíritu de atinar infaliblemente con el verdadero sentido de la Escritura, pues la razón y la necesidad son las mismas.

Esta razón la tocó ya SAN AGUSTÍN: sus ideas las he presentado anteriormente, y se reducen a que *A quien nos sometemos y creemos cuando nos dice que este libro es el Evangelio, a ese mismo le debemos creer cuando nos dice que el Sentido del Evangelio es este,* ya que uno mismo es el espíritu que hace ciertas esas dos afirmaciones, pues —como he dicho tantas

veces siguiendo a San Jerónimo— el Evangelio, más que en el papel, consiste en el sentido.

Por eso, muy menguada hubiese sido la providencia de Dios respecto de su Iglesia si le hubiese dado el espíritu para adquirir certeza sobre los libros sagrados y no sobre su sentido, pues para la certeza de la fe poco aprovechan los libros sagrados si no se tiene también una certeza igual sobre su sentido.

Con razón, pues, dijo San Ireneo: *La verdad es preciso aprenderla en quienes han sido depositados los carismas del Señor: en ellos está la sucesión apostólica de la Iglesia, y en ellos aparece bien claro lo que es sano e irreprensible en materia de costumbres y lo que es auténtico e incorruptible en materia de doctrina. Ellos guardan nuestra fe y nos interpretan las Escrituras sin peligro.*

11. Cuarta razón: el espíritu propio es raíz de herejías.—De esto se deduce la cuarta razón, de tipo moral ciertamente, pero muy probativa y muy ponderada por los Padres, y es que ese espíritu propio no sólo no puede ser base de la fe, sino que más bien es raíz de herejías y gran ocasión de cismas.

En efecto, según he dicho, ese espíritu propio no se prueba ni se demuestra ni se presenta suficientemente ante los otros; luego el conocimiento particular de cada uno no sirve para producir la fe en los otros; luego en virtud de tal conocimiento los fieles no pueden coincidir en una misma fe; luego se da ocasión de que cada uno, en lugar de una fe cierta, ande vendiendo sus sueños y fantasías, y de aquí nacen herejías y cismas.

Esta razón la tocó sabiamente Tertuliano, que enseña que con los herejes no se debe discutir sobre las Escrituras, y añade como razón que *Esa herejía,* dice, *no admite ciertas Escrituras, y si admite algunas, las cambia añadiendo y quitando conforme a su propósito; y si las admite, no las admite enteras; y si las admite enteras hasta cierto punto, sin embargo, comentando las distintas interpretaciones las convierte,* es decir, las pervierte; y por eso añade: *Una interpretación falsa embarulla la verdad tanto como una pluma falsificadora. Los que se han propuesto enseñar otra cosa, forzosamente se niegan a reconocer aquellos elementos del texto por los que quedan refutados e insisten en sus ocurrencias falsas y ambiguas.*

Y por eso añade que *antes de entablar una discusión sobre las Escrituras, hay que determinar bien quién es su autor, de quién procede, por medio de quién, cuándo y a quiénes se trasmitió la doctrina por la que nos hacemos cristianos, pues en donde aparezca que está la verdad de la fe y de la doctrina cristiana, allí estará la verdad de las Escrituras, de las interpretaciones y de todas las tradiciones cristianas.*

12. En el mismo sentido dijo Tertuliano: *No podría haber herejías si no pudiesen entenderse mal las Escrituras.*

Y viene a parar en lo mismo que dijo San Agustín: *No nacieron las herejías hasta que las Escrituras, de suyo buenas, han sido mal entendidas y lo que en ellas ha sido mal entendido se ha afirmado con temeridad y audacia,* se entiende, como cierto e infalible y como dictado por el Espíritu Santo a él en particular. Por eso añade después: *Lejos de mí también, carísimos, esté toda vana presunción si quiero vivir sano en la casa de Dios, que es la Iglesia de Dios vivo, columna y sostén de la verdad.* En estas palabras antepone esta regla a todo espíritu privado.

Así dijo también San Cipriano: *El único origen de las herejías y cismas está en que no se obedece al Sacerdote de Dios y no se piensa que uno mismo es a sus tiempos sacerdote y a sus tiempos juez en lugar de Cristo,* idea que repite en otros muchos pasajes.

Pues bien, todos los herejes que pretenden eso del espíritu propio, lo que hacen es rehuir el juicio de la Iglesia y constituirse cada uno a sí mismo en norma de su propia fe, como indicó San Agustín.

13. Quinta razón.—Además, de esto se sigue otra razón, la quinta y muy apremiante: que en otro caso no se podría poner término a las controversias que surgiesen en materias de fe.

En efecto, cada hereje afirma que él ha sido iluminado por Dios y que los otros están engañados: luego si no hay un juez superior a todo juicio particular, que haya recibido de Dios autoridad para distinguir infaliblemente lo falso de lo verdadero, es imposible arreglar los litigios de fe y conservar una sola fe infalible en la Iglesia.

Prueba de esto: Si hay que creer al espíritu individual, cuando dos herejes dicen cosas contrarias no pueden los dos ser verídicos, porque uno de los dos dice cosa falsa. Y no hay mayor razón para creer que el espíritu de Dios esté en el uno que en el otro, porque ninguno de ellos presenta señal alguna cierta de que su espíritu sea divino, y los indicios humanos, aunque a veces puedan ser distintos, no bastan para una fe cierta.

Por consiguiente, si se pone como base de la fe el espíritu particular de cada uno, la fe fluctúa y manifiestamente se divide.

Por eso, con razón Clemente I ataca fuertemente a los que quieren resolver las controversias de fe con el juicio propio.

14. Muy bien también SAN JERÓNIMO dice: *Si en la Iglesia no hay un poder superior, habrá tantos cismas como sacerdotes.*

Y SAN AGUSTÍN, dirigiéndose a los herejes, dice: *Veis que lo que estáis haciendo es que desaparezca la autoridad divina, a fin de que en cada uno sea su propio espíritu quien determine lo que en cada materia se haya de aprobar o condenar.*

Y en otro pasaje, en un sentido casi igual, hace un largo raciocinio sobre el problema particular de si un determinado libro o una parte de él es canónica o no, y dice que, si el uno dice que lo es y el otro que no, a ninguno de los dos se le ha de creer sólo sólo porque él lo diga; y aunque uno de ellos trate de aducir en su favor más textos o indicios, *Aunque trates,* dice San Agustín, *de hacer esto, de nada te valdrá,* y añade: *Mira lo que en esta materia vale la autoridad de la Iglesia Católica,* etc.

Ahora bien, lo mismo es discutir sobre el auténtico sentido de la Escritura que sobre la autenticidad de la Escritura, puesto que —como he dicho tantas veces siguiendo a San Jerónimo— la Escritura más consiste en el sentido que en la letra. Más aún, la misma razón hay para cualquier otra discusión de fe que para aquella particular.

Por eso dijo en general el mismo SAN AGUSTÍN: *Para nosotros lo seguro es no avanzar temerariamente con opiniones que no han surgido en ningún concilio regional católico ni han sido definidas por ningún concilio general.* Y termina diciendo que doctrinas seguras son las que han sido confirmadas por el consentimiento de la Iglesia universal. Y por el contrario: *Discutir contra lo que siente toda la Iglesia, es soberbia insolente.* Por último, dice elegantemente: *Contra la razón no puede pensar nadie que sea sensato, contra la Escritura nadie que sea cristiano, contra la Iglesia nadie que sea sereno.*

15. SEXTA RAZÓN.—Por último, afín a esto es la sexta razón: si el espíritu propio fuese la norma de la propia fe, no habría ninguna herejía ni ningún hereje, o al menos a nadie se le podría tener por hereje ni condenarle por tal, ni forzarle a profesar una fe común, cosas todas muy absurdas y contrarias no sólo a la Escritura, a los Padres y a la razón, sino también a los dichos y hechos del mismo rey de Inglaterra.

Prueba de la consecuencia: Hereje no es más que quien discrepa de la norma de la fe; ahora bien, si el espíritu propio es la norma de la fe, no hay ninguno que, diciendo que él cree en Cristo, en el Evangelio y en la Escritura, discrepe de la norma de la fe, pues no hay ninguno que discrepe de su juicio y de su espíritu propio, como es evidente.

Y de esto se sigue también manifiestamente que no existe ninguna herejía propiamente dicha, ya que no existe ninguna norma de la doctrina misma considerada en sí misma, sino que ésta tiene su norma en cada hombre y no puede constar con certeza cuál de los espíritus individuales es la norma verdadera; luego ninguna doctrina en sí misma puede ser juzgada herética, al menos por los hombres.

Y de esto se sigue con mayor razón que ningún hombre puede ser condenado como hereje, ya que ninguno se aparta de la norma que está obligado a seguir —según se ha demostrado—, y de la doctrina de nadie puede constar que sea herética, según se ha probado también.

Y por fin, con mayor razón se sigue también que a ninguno se le puede forzar a una fe distinta de la que él diga que alcanza mediante su conocimiento cierto y su espíritu propio leyendo las Escrituras. Prueba de la consecuencia: Si esa es la base de la fe, a nadie se le puede forzar a apartarse de esa base; luego tampoco a que siga otra fe.

16. Quizá no faltarán herejes que concedan fácilmente todo esto. En efecto, ya algunos —según se dice— han afirmado que cada uno puede salvarse por la fe que interiormente, o en realidad le dicta el Espíritu Santo, o él mismo de una manera cierta cree que le es dictada por el Espíritu Santo.

Y de este principio se deducen los absurdos que hemos dicho y otros no menores, como que uno puede salvarse sin la verdadera fe, en contra de lo que manifiestamente dicen algunos textos de la Escritura.

La consecuencia es clara, porque el instinto ese que se juzga ser del Espíritu Santo pero que no lo es, lleva a error; luego no es la verdadera fe; luego si esa creencia basta para la salvación, también basta el error y no es necesaria la verdadera fe.

Y de ahí se sigue además que fuera de la Iglesia hay salvación, lo cual también es contrario a la Escritura y contrario a todos los Padres, según he dicho antes y puede verse en SAN CIPRIANO, SAN AGUSTÍN, SAN FULGENCIO y PACIANO.

La consecuencia es clara, pues donde no está la verdadera fe, tampoco puede estar la verdadera Iglesia, de la misma manera que —según SAN PABLO— tampoco puede subsistir la Iglesia sin unidad de fe; luego si uno pudiese salvarse sin la verdadera fe, también podría salvarse fuera de la Iglesia.

Finalmente, quienes así piensan, hablan no sólo contra la Escritura y los Padres, sino tam-

bién contra toda recta razón, ya que a todos los creyentes les quitan la certeza de su fe, y a todos los cismáticos y herejes les dan amplia libertad y les abren ancho camino para todas las disensiones. Esto es contrario al recto orden de la sapientísima providencia de Dios: no hubiese mandado la unidad, la conformidad ni la seguridad en la certeza de su fe, y hubiese dejado a la Iglesia sin camino ni manera de conservar esta fe cierta y sin unidad.

17. Por consiguiente no puede negarse que las conclusiones que hemos deducido en esta sexta razón son absurdísimas, por ejemplo, que no existe ninguna herejía o que ningún hereje es condenable.

Ambos enunciados son contrarios a SAN PABLO, que en la carta a los Gálatas, entre las obras de la carne, enumera las disensiones y las sectas —bajo cuyo nombre los Padres entienden ante todo las herejías—, y a Tito le dice: *En cuanto al hereje, después de una o dos admoniciones rehúyele, sabiendo que un tal está pervertido y peca y está condenado por su propio juicio.*

Por consiguiente consta que el espíritu propio no sólo no excusa de la herejía, sino que más bien es su verdadera raíz, puesto que ¿qué es el propio juicio más que el espíritu propio o el conocimiento cierto de cada uno?

Por eso, muy bien dijo TERTULIANO: *La razón por la que San Pablo dijo que el hereje queda condenado ante sí mismo, es porque elige libremente aquello en que es condenado. A nosotros no nos es lícito introducir nada a nuestro arbitrio. Tenemos por maestros a los apóstoles del Señor, los cuales tampoco se adelantaron a introducir nada a su arbitrio, sino que la doctrina que recibieron de Cristo la confiaron fielmente a los pueblos. Por eso, aunque un ángel bajado del cielo nos evangelizara otra cosa, le llamaríamos anatema.* Y más abajo añade que *las doctrinas introducidas por ese juicio propio son doctrinas de los hombres y de los demonios, nacidas —a medida de sus deseos— de la sabiduría del siglo.*

Y de la misma manera SAN AGUSTÍN y otros Padres en general dicen que el origen y la base de las herejías está en que sus autores, o por su propia inclinación desvían las Escrituras hacia lo que ellos quieren, o por su propio juicio y soberbia yerran en su interpretación.

Luego el espíritu propio no puede eliminar las herejías, más aún, en cuanto que es propio es muy a propósito para ellas, porque las herejías se introducen por la propia elección y juicio; y en consecuencia tampoco es apto para fundamentar la fe, pues, siendo como es espíritu de soberbia, no tiene ningún indicio del Espíritu Santo, el cual descansa sobre los humildes.

18. EL REY DE INGLATERRA, AL PONER ESA BASE DE LA FE SE CONTRADICE A SÍ MISMO.— LA EXHORTACIÓN DEL REY A LOS SECTARIOS SOBRE LA UNIDAD DE LA FE LLEVA CONSIGO UNA CONTRADICCIÓN.—Por último, es cosa clara que el rey de Inglaterra, al poner una base de la fe que se opone a la condenación de las herejías y de los herejes, está en pugna consigo mismo.

Lo primero, porque él mismo, en la pág. 43 del Prólogo, condena a todos los herejes a los que condenaron los antiguos Padres, y por eso allí mismo se esfuerza, ante todo, por librarse de ser contado entre los herejes y por limpiarse de esa mancha. Y en la pág. 55 reconoce que ha trabajado por deshacer la anarquía de los Puritanos, y —como se sabe— a sus súbditos los empuja de distintas formas al Calvinismo. Todo esto está en abierta contradicción con la base que él pone del conocimiento cierto y del juicio y espíritu propio.

En efecto, si él juzga que éste es la base firme de su fe y a todos los príncipes cristianos les exhorta a ser como él, ¿por qué a sus súbditos no les concede esa misma libertad de fe? ¿Acaso en esto es mejor la suerte de un rey temporal que la de sus súbditos?

Es preciso que demuestre que la asistencia infalible del Espíritu Santo que le niega al Sumo Pontífice, la tiene él o le ha sido prometida a él. O si en esto él no tiene un privilegio mayor que los otros ¿con qué derecho puede forzar a otros a seguir su fe o a tener por herejes a otros más que a sí mismo, no ostentando él ningún indicio de Espíritu Santo más que los otros?

Por eso, quiero advertir también —de paso— que es inútil el trabajo que se toma el rey cuando, en la pág. 157 del Prólogo, exhorta a todos los sectarios o protestantes a conservar entre sí la unidad de la verdadera fe y a matener la comunión del espíritu en el vínculo de la paz: tal unidad y concordia es abiertamente incompatible con la base de la fe que él propone para sí y para todos, según se ha demostrado y según ha puesto bien de manifiesto la experiencia misma.

Por eso dice muy bien TERTULIANO: *Miento si no se diferencian también entre sí apartándose de sus normas, cambiando cada uno a su arbitrio lo que aprendió de la misma manera que lo inventó a su arbitrio quien lo enseñó. Los progresos de las cosas corresponden a la naturaleza y a los orígenes de esas mismas cosas: a los Valentinianos les fue lícito lo mismo que a Valentín, y a los Marcionitas lo mismo que a Marción, a saber, reformar a su arbitrio la fe. Finalmente, si se examinan a fondo las herejías, se comprueba que todas ellas en muchos puntos disienten de sus fundadores. La mayor parte de los herejes ni tienen iglesias: sin madre, sin sede, perdida la fe, como desterrados de sí mismos caminan por esos mundos.*

19. Objeciones de la opinión contraria. Resta responder a ciertos textos que los protestantes desvían de su sentido en confirmación del error con que atacan la base de la fe. Los que parecen principales, los hemos explicado ya de paso anteriormente.

Pero añaden otros en los que se nos manda escudriñar las Escrituras, como lo hacían los Tesalonicenses. Y añaden que las Escrituras, sobre todo en las materias de fe y costumbres que son necesarias para la salvación, son claras y todos las pueden entender, como dice San Agustín: *En lo que está en la Escritura manifiestamente se inculca todo lo que toca a la fe y a las costumbres.* Lo mismo pensó el Crisóstomo: *Todo lo que está en las Sagradas Escrituras es claro y recto; es manifiesto todo lo que es necesario.* Y lo mismo indica San Ambrosio sobre las palabras *Lámpara para mis pies es tu palabra.*

Y de aquí deducen que, puesto que la Escritura es clara, no se necesita otra regla que el leerla con atención y entenderla. Sobre todo que al que pone lo que está de su parte y la pide, según Santiago se le dará inteligencia y sabiduría, y quien quisiere hacer la voluntad de Dios, conocerá la doctrina de Cristo, como Este lo promete en San Juan.

Por último, añaden lo que Cristo dijo de sí: *No es que yo busque el testimonio de un hombre.*

20. Pero todo esto es vano y fútil, porque, si se atiende a las circunstancias de cada uno de esos pasajes, se dijeron en ocasiones muy distintas y con otro sentido e intención.

En primer lugar ¿quién niega que se deban escudriñar y manejar las Escrituras? O ¿en dónde se hace eso con mayor diligencia y fruto que en la Iglesia Católica Romana? Así pues, ese estudio es necesario, pero se requiere medida, selección y prudencia.

En segundo lugar, nadie niega tampoco que los maestros y sabios de la Iglesia puedan idear algo con su propio trabajo y talento para investigar el sentido de las Escrituras, y servirse de la sabiduría humana para interpretarlas: así lo hicieron todos los Padres —no por privilegio especial sino por una ley ordinaria muy conforme a las mismas Escrituras y a la naturaleza del hombre— y así lo hacen también ahora los maestros católicos.

21. Doble interpretación de la Escritura: una auténtica, y otra doctrinal.— Pero hay que distinguir dos interpretaciones de la Escritura: una que podemos llamar auténtica, y otra común o personal.

Los adversarios parecen ocultar o desconocer esta distinción, siendo así que una distinción parecida es frecuentísima entre los juristas tratándose de la interpretación de sus leyes: hay una interpretación auténtica, con fuerza de ley, y sobre ella dicen los textos mismos jurídicos que la interpretación de una ley le corresponde al mismo a quien le corresponde dar la ley; otra interpretación hay sólo doctrinal, y aunque no tiene autoridad, pero es útil para el gobierno humano.

Pues de la misma manera, se necesita una interpretación auténtica de la Sagrada Escritura, y ello no menos en lo tocante a la fe y a las costumbres que en otras materias, y tanto más cuanto más se necesite un sentido cierto e indudable.

Y no importa que esas materias suelan ser bien claras, pues siempre puede haber ambigüedades por la variedad de significados y sentidos y principalmente porque —como dice San Agustín— los herejes suelen cambiarlo todo: *No es extraño que nuestras expresiones los pelagianos traten de entenderlas en los sentidos que ellos quieren, ya que —al estilo de los demás herejes— eso suelen hacerlo también, tratándose de las Escrituras santas, no cuando hay alguna oscuridad sino cuando los textos son claros y manifiestos.* Así que por estas razones se necesita la interpretación auténtica.

Pero además de ésta, es necesaria también la doctrinal para la edificación y utilidad de la Iglesia y para hacer frente a los herejes, ya que *toda Escritura, inspirada por Dios, es también útil para enseñar, para convencer, para corregir, para educar en la justicia, a fin de que el hombre sea perfecto y equipado para toda obra buena.*

22. La interpretación auténtica no puede proceder del espíritu individual.— Pues bien, la primera interpretación no puede hacerla el espíritu propio, y para ella vale todo lo que hemos dicho. En efecto, ésta es la básica para la fe, y por tanto únicamente puede hacerla aquel a quien Cristo prometió la llave de la ciencia: entonces el testimonio no procede del hombre sino de Dios por medio del hombre,

ya que Cristo prometió a su Iglesia su asistencia y el magisterio del Espíritu Santo.

La segunda interpretación de la Escritura, no teniendo como no tiene autoridad infalible, puede ser humana y hacerse con autoridad particular, con tal que no se haga temerariamente y a capricho sino de forma que no se oponga a otros pasajes de la Sagrada Escritura, a las definiciones de la Iglesia ni al común sentir de los Padres.

Sin embargo, tampoco esta interpretación les debe ser permitida a todos, sino a los maestros de la Iglesia que han sido llamados para este oficio: en cuanto a los otros, aun cuando la lectura de la Escritura a veces pueda serles útil según la capacidad del que la lee, pero no en orden a interpretarla sino a entenderla con sencillez tal como se la expone comúnmente en la Iglesia.

Tampoco se la ha de leer para examinar la fe con la ciencia propia, sino que más bien se ha de leer guiándose por la fe en orden a sacar los otros provechos y frutos. En este sentido hablan los Padres en los pasajes aducidos. Puede verse también a San Basilio, que —aunque brevemente— dio sobre eso muy buena doctrina.

CAPITULO XII

POR EL NOMBRE DE «CATÓLICA» SE DEMUESTRA QUE LA SECTA ANGLICANA NO ES LA FE CATÓLICA

1. Como el título de *católica* siempre ha distinguido a la Iglesia de Cristo de las sinagogas de Satanás y a la verdadera fe de la herejía —como demuestran suficientemente los símbolos de la fe y la tradición ininterrumpida de los Padres, de los cuales hemos citado a algunos y citaremos a más en este capítulo—, el rey de Inglaterra, deseoso de evitar la nota de hereje —según demuestra en su Prólogo—, toma el título de defensor de la fe católica, con lo cual profesa creer la fe católica y conservarla.

Ahora bien, siendo como es cosa reconocida que el rey es defensor de la secta anglicana en particular, si demostramos que esa fe no es la católica, demostraremos también que el rey no es defensor de la fe católica y que entonces lo será cuando, conociendo piadosa y sinceramente la verdad, vuelva —¡Dios lo haga!— al seno y obediencia de la Iglesia Romana.

Y aunque por lo dicho hasta aquí ha quedado suficientemente claro que esa secta, al no poseer la base firme de la fe, de ninguna manera puede ser la Iglesia verdadera ni profesar la fe católica, sin embargo, para que esto resulte más evidente, me ha parecido que merecía la pena demostrar eso mismo por la tradición antiquísima de la Iglesia deducida manifiestamente del mismo título de *fe católica.*

Pero en este apelativo pueden considerarse dos aspectos: el nombre mismo o la denominación tomada de él, y la cosa o la propiedad que ese nombre significa. De ellos los Padres suelen tomar diversos argumentos para conocer la verdadera fe o la verdadera Iglesia. Por eso, primero hablaremos del nombre, y después de la razón del nombre.

2. El nombre de «católica» es aplicable a la fe y a la Iglesia.—Damos por supuesto —en primer lugar— que el nombre de *católica* suele aplicarse tanto a la Iglesia como a la fe: en los símbolos apostólico y niceno confesamos una Iglesia Católica, y en el símbolo atanasiano, del conjunto mismo de los artículos de la fe se dice *Esta es la fe católica, la cual si uno no la cree fiel y firmemente, no podrá salvarse.*

¿A cuál de las dos —a la Iglesia o a la fe— se impuso primero este nombre? Reconozco que no lo he averiguado: pudo la Iglesia llamarse Católica por profesar la fe católica, y al revés puede la fe llamarse católica por ser la Iglesia Católica la que la conserva y enseña; o pudo también aplicarse este nombre a cada una de ellas independientemente porque su razón o todo su contenido —según explicaremos en el capítulo siguiente— se encuentra tanto en la verdadera Iglesia como en la verdadera fe.

Una cosa es cierta: que las dos realidades están tan unidas, que no pueden separarse, ya que ni la fe católica puede estar fuera de la verdadera Iglesia, ni la Iglesia Católica sin la verdadera fe, dado que donde esté la Iglesia Católica, allí estará también la fe católica, y al contrario. Por eso, siempre hablaremos de ellas indistintamente.

3. Inglaterra desea el título de Católica.—Hay que afirmar —en segundo lugar— que este nombre es antiquísimo, por más que no han faltado herejes —incluso antiguos— que se han atrevido a murmurar en contra de él, como cuenta Paciano de Sinforiano Novaciano. Y tal vez no falten algunos novadores de nuestro tiempo que lo rechacen por no hallarse escrito en los libros canónicos.

Pero, por lo que deduzco de las palabras del rey de Inglaterra, la secta anglicana no lo rechaza, más aún, desea y quiere atribuirse el nombre de Catolicismo como nombre de la verdadera fe, de la verdadera religión y de la verdadera Iglesia.

ya que Cristo prometió a su Iglesia su asistencia y el magisterio del Espíritu Santo.

La segunda interpretación de la Escritura, no teniendo como no tiene autoridad infalible, puede ser humana y hacerse con autoridad particular, con tal que no se haga temerariamente y a capricho sino de forma que no se oponga a otros pasajes de la Sagrada Escritura, a las definiciones de la Iglesia ni al común sentir de los Padres.

Sin embargo, tampoco esta interpretación les debe ser permitida a todos, sino a los maestros de la Iglesia que han sido llamados para este oficio: en cuanto a los otros, aun cuando la lectura de la Escritura a veces pueda serles útil según la capacidad del que la lee, pero no en orden a interpretarla sino a entenderla con sencillez tal como se la expone comúnmente en la Iglesia.

Tampoco se la ha de leer para examinar la fe con la ciencia propia, sino que más bien se ha de leer guiándose por la fe en orden a sacar los otros provechos y frutos. En este sentido hablan los Padres en los pasajes aducidos. Puede verse también a SAN BASILIO, que —aunque brevemente— dio sobre eso muy buena doctrina.

CAPITULO XII

POR EL NOMBRE DE «CATÓLICA» SE DEMUESTRA QUE LA SECTA ANGLICANA NO ES LA FE CATÓLICA

1. Como el título de *católica* siempre ha distinguido a la Iglesia de Cristo de las sinagogas de Satanás y a la verdadera fe de la herejía —como demuestran suficientemente los símbolos de la fe y la tradición ininterrumpida de los Padres, de los cuales hemos citado a algunos y citaremos a más en este capítulo—, el rey de Inglaterra, deseoso de evitar la nota de hereje —según demuestra en su Prólogo—, toma el título de defensor de la fe católica, con lo cual profesa creer la fe católica y conservarla.

Ahora bien, siendo como es cosa reconocida que el rey es defensor de la secta anglicana en particular, si demostramos que esa fe no es la católica, demostraremos también que el rey no es defensor de la fe católica y que entonces lo será cuando, conociendo piadosa y sinceramente la verdad, vuelva —¡Dios lo haga!— al seno y obediencia de la Iglesia Romana.

Y aunque por lo dicho hasta aquí ha quedado suficientemente claro que esa secta, al no poseer la base firme de la fe, de ninguna manera puede ser la Iglesia verdadera ni profesar la fe católica, sin embargo, para que esto resulte más evidente, me ha parecido que merecía la pena demostrar eso mismo por la tradición antiquísima de la Iglesia deducida manifiestamente del mismo título de *fe católica.*

Pero en este apelativo pueden considerarse dos aspectos: el nombre mismo o la denominación tomada de él, y la cosa o la propiedad que ese nombre significa. De ellos los Padres suelen tomar diversos argumentos para conocer la verdadera fe o la verdadera Iglesia. Por eso, primero hablaremos del nombre, y después de la razón del nombre.

2. EL NOMBRE DE «CATÓLICA» ES APLICABLE A LA FE Y A LA IGLESIA.—Damos por supuesto —en primer lugar— que el nombre de *católica* suele aplicarse tanto a la Iglesia como a la fe: en los símbolos apostólico y niceno confesamos una Iglesia Católica, y en el símbolo atanasiano, del conjunto mismo de los artículos de la fe se dice *Esta es la fe católica, la cual si uno no la cree fiel y firmemente, no podrá salvarse.*

¿A cuál de las dos —a la Iglesia o a la fe— se impuso primero este nombre? Reconozco que no lo he averiguado: pudo la Iglesia llamarse Católica por profesar la fe católica, y al revés puede la fe llamarse católica por ser la Iglesia Católica la que la conserva y enseña; o pudo también aplicarse este nombre a cada una de ellas independientemente porque su razón o todo su contenido —según explicaremos en el capítulo siguiente— se encuentra tanto en la verdadera Iglesia como en la verdadera fe.

Una cosa es cierta: que las dos realidades están tan unidas, que no pueden separarse, ya que ni la fe católica puede estar fuera de la verdadera Iglesia, ni la Iglesia Católica sin la verdadera fe, dado que donde esté la Iglesia Católica, allí estará también la fe católica, y al contrario. Por eso, siempre hablaremos de ellas indistintamente.

3. INGLATERRA DESEA EL TÍTULO DE CATÓLICA.—Hay que afirmar —en segundo lugar— que este nombre es antiquísimo, por más que no han faltado herejes —incluso antiguos— que se han atrevido a murmurar en contra de él, como cuenta PACIANO de Sinforiano Novaciano. Y tal vez no falten algunos novadores de nuestro tiempo que lo rechacen por no hallarse escrito en los libros canónicos.

Pero, por lo que deduzco de las palabras del rey de Inglaterra, la secta anglicana no lo rechaza, más aún, desea y quiere atribuirse el nombre de Catolicismo como nombre de la verdadera fe, de la verdadera religión y de la verdadera Iglesia.

Esto lo demuestra bastante el rey mismo en el mismo título de Defensor de la Fe Católica Sin contar que esta palabra se encuentra aprobada en los símbolos aducidos, de tal forma que bajo esa denominación se nos manda reconocer y confesar una sola Iglesia y fe Católica; luego el rey de Inglaterra, que profesa admitir los tales símbolos, no puede negar ese nombre o la realidad que ese nombre significa.

Por último, la misma venerable antigüedad y el consentimiento de los Padres de todos los tiempos demuestra que este nombre se introdujo en la Iglesia no sin una providencia especial de Dios.

Ciertamente, dice PACIANO, *el nombre de «católico», que no se ha perdido en tan largos siglos, no deriva de un hombre, ni suena a Marción, ni a Apeles, ni a Montano, ni a herejes como a autores de él. Muchas cosas nos enseñó el Espíritu Santo, al cual Dios envió desde el cielo como consolador y maestro de los apóstoles. Muchas cosas nos enseñaron la razón —como dice San Pablo—, la dignidad y —según dice— la naturaleza misma. ¿Qué? ¿Es pequeño —para nosotros— el prestigio de los varones apostólicos, pequeño el de los primeros sacerdotes?* Y más abajo: *Ea: si ellos no tuvieron prestigio suficiente para crear este nombre ¿lo tendremos nosotros para suprimirlo? ¿Tendrán que guiarse más bien los Padres por nuestro prestigio y ante él tendrá que corregirse la antigüedad de los santos, y unos tiempos ya en putrefacción por los vicios van a borrar los cánones de la antigüedad apostólica?*

Esto escribió este gravísimo Padre hace más de mil trescientos años, y ya entonces aseguraba que este nombre era antiquísimo; y con razón, pues por el Símbolo de los Apóstoles consta que ellos lo aprobaron, ya que en él confesamos una *Iglesia Santa y Católica,* palabras que en ese símbolo no son menos antiguas que las demás, y así las leen y explican todos los antiguos, SAN CIRILO, RUFINO y SAN AGUSTÍN. Luego junto con el símbolo mismo, la Iglesia conservó siempre también el nombre de Católica desde el tiempo de los apóstoles.

Por eso también PACIANO admira ese nombre *porque en tan largo tiempo no se había perdido.* Luego mucho más de admirar es que se haya conservado hasta nuestros tiempos y haya seguido aplicándose a la misma Iglesia y fe.

Por consiguiente, ahora aparece con mayor evidencia que este nombre no se dio ni se ha conservado sin una providencia especial de Dios, y que siempre ha indicado e indica con verdad aquello que significa y por lo cual se impuso

4. ESTE NOMBRE SE DIO A LA IGLESIA PARA DISTINGUIRLA DE LOS CONVENTÍCULOS HERÉTICOS.—Por tanto, hay que suponer —en tercer lugar— que este nombre se aplicó a la Iglesia y a la fe de Cristo para distinguirla de la doctrina y de los conventículos de los herejes.

Testigo es el mismo PACIANO, que dice así: *Después de los apóstoles surgieron herejías, y bajo distintos nombres trataban de despedazar y dividir a la paloma de Dios y a la reina: ¿el pueblo de los apóstoles no exigía un apellido propio con que distinguir la unidad del pueblo sano? Para que el error de algunos en los miembros no despedazara a la virgen pura de Dios ¿no convino designar a la cabeza con un apelativo propio?*

Esta necesidad la explica con un ejemplo diciendo: *Si acaso al entrar en una ciudad populosa hubiese hallado Marcionitas, Novacianos y otros tales que se llamasen a sí mismos cristianos, ¿por qué apellido hubiese reconocido a la congregación de mi pueblo si no se llamase católica?*

Por eso después termina: *Mi nombre es «cristiano», y mi apellido «católico»: aquél me nombra, éste me señala; éste prueba quién soy, por él se me distingue.*

La misma razón y necesidad de este nombre pone y explica bien —como suele— SAN AGUSTÍN, el cual, entre las ataduras que le retuvieron en la Iglesia, enumera *el nombre mismo de «católica», el cual —no sin causa— entre tantas herejías de tal manera sola la Iglesia ha merecido, que, siendo así que todos los herejes quieren llamarse católicos, sin embargo, a un extranjero que pregunte en dónde hallará a la Católica, ningún hereje se atreverá a señalarle su basílica o su casa.* Lo mismo enseñó en el libro sobre la verdadera religión, cuyas palabras citaré después.

5. La misma razón de este nombre nos dio SAN CIRILO DE JERUSALÉN: como la palabra *Iglesia,* sin más, puede significar la antigua Sinagoga y cualquier agrupación y aun la comunidad de los malhechores, es decir, de los herejes, *por eso,* dice, *ahora la fe confirmante te ha enseñado a decir «y en una Iglesia santa y católica», a fin de que rehuyas los abominables conventículos de aquéllos y perseveres en la Iglesia Católica, en la cual renaciste.* En ese pasaje al símbolo lo llama fe confirmante, y lo explica.

E inmediatamente advierte que no se debe preguntar dónde está la Iglesia sino dónde está la Iglesia Católica, *pues este,* dice, *es el nombre propio de esta santa y madre de todos nosotros, que es la esposa de Nuestro Señor Jesucristo, el unigénito hijo de Dios.*

Y la misma razón sugiere SAN HILARIO: explicando las palabras de Cristo *Al entrar en una ciudad, preguntad quién es digno, y quedaos allí,* etc., por casa digna interpreta la Iglesia, la cual —dice— *se llamará Católica.* Como entre los judíos había de haber muchos que, aunque creyesen en Cristo, se quedarían en las obras de la ley, otros que fingirían pasar de la ley al evangelio, y otros que pasarían a la herejía y mentirosamente dirían que la verdad católica estaba en ellos, *por eso,* dice, *advirtió que se debía buscar uno digno con quien vivir, es decir, que había que servirse prudente y diligentemente de la Iglesia, la cual se llamará Católica.*

Por eso también la práctica de la Iglesia y de todos los Padres llevó a que los verdaderos fieles se distingan de los herejes por el nombre de Católicos: así lo leemos a cada paso en los Padres, lo vemos comprobado por la práctica, y lo hemos experimentado no sólo entre los católicos sino también entre los mismos herejes, como quedará más claro por lo que diremos.

6. UNA DEDUCCIÓN: LA IGLESIA VERDADERA ES LA QUE MERECE ESTE NOMBRE.—En cuarto lugar, de esto deducimos —y lo afirmamos como cierto— que aquella es la verdadera Iglesia y en aquella se encuentra la fe verdadera y católica, que con toda razón —es decir, en el sentido originario en que se impuso este nombre— se llama católica.

Esto se sigue manifiestamente de lo dicho, ya que se ha demostrado que este nombre lo impusieron los apóstoles para denotar la Iglesia de Cristo que había sido fundada por ellos; luego en la fe se tiene por cosa segura que con ese nombre entonces se significó la verdadera Iglesia, y que en consecuencia la Iglesia fundada por los apóstoles tuvo las propiedades que se requieren en la verdadera Iglesia y que se indican con ese nombre: esto quedará más claro por lo que diremos después.

En efecto, consta que los apóstoles no desconocieron la verdadera Iglesia y sus propiedades, y que tuvieron autoridad para imponerle un nombre ajustado a la realidad y al uso de ese nombre.

Y de esto se sigue, además, que la Iglesia fundada por los apóstoles, en cuanto que ha perdurado siempre por verdadera sucesión —según vimos antes—, siempre también ha merecido el nombre de católica y no lo ha perdido nunca.

Primera prueba: Siempre es la misma, no con igualdad sólo de especie, sino también —hablando al estilo de los filósofos— con identidad numérica moral por sucesión legítima ininterrumpida; luego siempre tiene la realidad y la manera de ser que ese nombre significa; luego también tiene el nombre mismo.

Segunda prueba: Esta Iglesia siempre ha profesado la fe del símbolo en que a ella se la llama católica; ahora bien, ella no puede errar en la fe, según queda bien demostrado anteriormente.

Tercera prueba: No ha perdido ese nombre por cambio de la cosa, es decir, por haber perdido la realidad significada por esa palabra, puesto que si la hubiese perdido, no sería la misma Iglesia, como lo es por hipótesis; ni tampoco lo ha perdido porque se le haya quitado o cambiado sólo el nombre, puesto que la Iglesia misma no se ha quitado ese nombre ni ha cambiado el significado de ese nombre, como consta suficientemente por la práctica y por la fe del símbolo. Ni existe en la tierra poder fuera de ella que haya podido quitarle tal nombre: no de derecho, porque no tiene superior; y tampoco de hecho, porque tampoco en esto las puertas del infierno han podido prevalecer contra ella, según comprobaremos después más despacio.

7. Y de eso —finalmente— se deduce que la Iglesia a la que con todo derecho se da este nombre, es la verdadera Iglesia de Cristo y conserva en sí la fe católica, y que, en consecuencia, ninguna agrupación que se haya dividido y apartado de la primitiva Iglesia —aunque se llame cristiana y confiese a Cristo— puede en modo alguno reclamar justamente este nombre.

Ambas afirmaciones constan por lo dicho.

La primera, porque tal Iglesia es numéricamente la misma que desde el principio y siempre tuvo ese nombre.

Y la segunda, por la razón contraria, a saber, que la Iglesia verdadera es sólo una, y este nombre se ha aplicado sólo a la única y verdadera Iglesia; luego toda Iglesia que no sea esa única y verdadera Iglesia o una parte suya, no puede llamarse católica.

Una confirmación clara de lo mismo es la causa por la que se impuso ese nombre: éste se inventó para distinguir de una vez para siempre la verdadera Iglesia de las falsas, y por eso no se le puso ese nombre como común sino como propio y peculiar para significar en particular este cuerpo místico con tales propiedades; luego dondequiera y cuandoquiera que exista este cuerpo, muy bien se lo llamará con ese nombre, no así a cualquier otro cuerpo que se pueda idear dividido de este.

8. ¿EN QUÉ CONSISTE EL QUE LA IGLESIA MERECE EL NOMBRE DE CATOLICISMO?—Con esto queda también claro —de paso— en qué consiste el merecer tal nombre, y se nos mani-

fiesta el sentido de reclamarlo como por derecho propio: no es otra cosa que tener la sucesión —verdadera y cierta— de aquella Iglesia primitiva a la que por primera vez se le aplicó este nombre, pues, dado que por esa sucesión la Iglesia hereda todos los bienes y derechos —digámoslo así— antiguos, es preciso que a esos bienes acompañe también el nombre propio de ella.

Puede esto explicarse con un ejemplo de las cosas humanas: el nombre de cada familia con el que se indica su nobleza y antigüedad, en virtud de la primera imposición no pasa a uno más que por el origen y sucesión, y la única manera como uno demuestra que reclama el nombre con toda razón y como por derecho propio es presentando su sucesión directa y legítima de tal raíz.

Pues lo mismo pasa con la Iglesia respecto de su título de Católica, aunque de una forma más excelente y con una certeza mayor.

De una forma más excelente porque la sucesión de la Iglesia, aunque tenga lugar por la multiplicación de distintas personas —digámoslo así— naturales, sin embargo tiene lugar también por la conservación de un cuerpo místico —numéricamente el mismo— del cual son miembros todas las personas que se suceden unas a otras

Y de eso se sigue también una mayor certeza, puesto que ese nombre, de suyo y primariamente no se impuso a cada uno de los miembros o personas, sino a todo el cuerpo, y como éste siempre es el mismo, guarda con mayor tenacidad y firmeza el nombre de su dignidad, y lo conserva perpetuamente.

Por último, esta certeza se deriva ante todo de la ininterrumpida profesión de fe con que la misma Iglesia confiesa que es católica: no pudiendo esta fe ser falsa, resulta completamente cierto que la verdadera Iglesia de Cristo tiene derecho a reclamar este nombre.

Esto no le puede negar ni siquiera ningún hereje que crea en los símbolos apostólico y niceno, al menos en general respecto de la verdadera Iglesia de Cristo en el sentido en que hemos hablado hasta ahora.

9. Se deduce que el nombre de Católica se le debe a la Iglesia Romana.—En quinto lugar, añadimos que la Iglesia que ahora obedece al Pontífice Romano —a la cual, para expresarnos con precisión, ahora llamaremos Romana— con toda razón y derecho reclama el título de Católica, y que por la misma razón a su fe se la debe juzgar y llamar católica.

Esta tesis se sigue con evidencia de lo que se acaba de decir más lo que se dijo en el capítulo IV. Pero ya allí advertimos que el título de Iglesia Romana a veces se aplica a la Iglesia Universal que obedece al Pontífice Romano como a Vicario universal de Cristo, y a veces a la diócesis particular que está sometida al mismo Pontífice también como a obispo particular y próximo.

Ahora hablamos de la Iglesia Romana en el primer sentido, porque el título de Católica primariamente se impuso a la Iglesia Universal.

Por más que también las Iglesias particulares suelen llamarse católicas, como consta por la manera de expresarse de San Agustín, Paciano y San Cirilo, y por la práctica común; lo mismo que también todo fiel se llama católico, sea por la profesión de la fe católica, sea por ser parte de la Iglesia Católica; luego mucho más toda Iglesia particular, por ambas razones, podrá llamarse católica.

En este sentido, también la Iglesia particular de Roma es —si alguna— católica; esto constará con mayor razón si ello se comprueba tratándose de la Iglesia Universal.

10. Primera prueba de la tesis.—La tesis puede probarse —en primer lugar— de la misma manera como los Padres antiguos que se han aducido antes probaban que la Iglesia de su tiempo era católica, a saber, por ser la que los apóstoles habían fundado y a la que habían impuesto ese nombre. Y por ellos mismos y por otros consta que hablaban también de la Iglesia a la cual ahora llamamos Romana, puesto que hablaban de la Iglesia unida al Pontífice Romano como a cabeza y Vicario de Cristo.

Así aparece por San Agustín, el cual, por esta razón, la sucesión de los Pontífices Romanos la pone entre las señales de la verdadera Iglesia a una con el título de Católica; y por San Cirilo, el cual dice que *la santa Iglesia cristiana es aquella de la cual el Salvador dijo a Pedro «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella».*

Paciano, aunque no explica esto tan claramente, pero, en resumidas cuentas, se sirve del testimonio de San Cipriano para determinar su pensamiento sobre la Iglesia Católica. Y San Cipriano, por su parte, a la Iglesia Romana la llama raíz y matriz de la Iglesia Católica. Luego por Iglesia Católica ambos entendieron la que milita bajo el Pontífice Romano.

Otros textos más adujimos antes del mismo San Cipriano, San Ireneo, San Jerónimo y San Ambrosio, en los capítulos III y IV, y otros pueden leerse en San Agustín y en Optato.

que dice que por la unión con la cátedra de Pedro se demuestra que una Iglesia es católica.

Finalmente, TERTULIANO dice que *la doctrina católica está en la Iglesia Romana,* lo cual equivale a decir que ésta es la católica. Ahora bien, anteriormente hemos demostrado que la Iglesia Romana es la misma ahora que en los primeros tiempos; luego en justicia sólo a ella le pertenece el título de Católica.

11. SEGUNDA PRUEBA DE LA TESIS.—Además, en esto también cabe la prueba que los mismos Padres suelen tomar del consentimiento universal de todo el mundo.

En efecto, lo mismo que en tiempo v. g. de San Agustín, también ahora al cabo de tantos años todos los hombres —tanto fieles como infieles— que emplean las palabras *Iglesia Católica,* y eso con sencillez, sin especial afecto ni malicia, con ellas entienden y significan la Iglesia que está en comunión con el Pontífice Romano; luego en señal de que ella es la única a quien por propio derecho se le debe ese título.

Así argumenta SAN AGUSTÍN diciendo: *Tenemos que conservar la religión cristiana y la comunicación con su Iglesia, la cual es la católica y es llamada católica no sólo por los suyos sino por todos sus enemigos. Porque —quieran o no quieran— los mismos herejes y cismáticos, cuando hablan no con los suyos sino con los extraños, a la Iglesia Católica no la llaman más que católica, ya que no pueden ser entendidos si no la distinguen con este nombre, que es con el que la llama el mundo entero.*

Y lo mismo prueba lo que dice SAN CIRILO, que cuando en un mismo lugar hay diversas sectas mezcladas con la verdadera Iglesia, para que nadie se engañe al preguntar es preciso que pregunte no sólo por la Iglesia sino por la Católica, pues este es el nombre con que todos entienden la que conserva la antigua fe.

Ahora bien, que esta situación ha perdurado hasta nuestros tiempos, consta —según he observado más arriba— por una experiencia evidente: en todas partes, quien quiere presentarse como seguidor de la fe romana, se llama Católico; y así también los mismos herejes, cuando hablan con sinceridad y a la manera común, a esos mismos fieles suelen designarlos y distinguirlos con el glorioso título de Católicos.

12. CONFIRMACIÓN DE LA TESIS POR LAS PALABRAS DEL REY JACOBO.—Esto nos lo ha confirmado el rey Jacobo con su regio testimonio: en su Apología, como llevado por la costumbre y sin advertir la contradicción de sus palabras, a los que persigue y ataca tan duramente, muchísimas veces los llama católicos; ahora bien, si se llamara a sí mismo «defensor de la fe católica» de verdad y no fingidamente, debería defenderlos.

Todavía se nos ofrece otro argumento —el que llaman «ad hominem»— sacado de ese mismo título, con el cual se le puede probar al rey que él debe admitir la Iglesia Romana como Católica: como por derecho de herencia él quiere disfrutar del título de Defensor de la Fe Católica que el Papa León X concedió a su predecesor Enrique VIII; luego tácitamente admite y aprueba la concesión y el título en el sentido en que lo dio el Papa; luego —quiera o no quiera— confiesa que la Iglesia Romana y su fe, en tiempo de León X y cuando Enrique VIII la defendió contra Lutero con un libro que escribió sobre los sacramentos, con todo derecho se llamaba Católica, y que fuera de ella ninguna otra podía justamente llamarse católica si no es en cuanto que estuviese unida a ella, ya que la Iglesia Católica no puede mantenerse —digámoslo así— íntegra, si no es una.

Ahora bien, la Iglesia Romana no dejó de ser católica porque el rey Enrique se separara de ella, sino que más bien él dejó de ser católico, puesto que los herejes o cismáticos que salen de la Iglesia, ellos se separan y se cambian a sí mismos, y en cuanto a la Iglesia, ningún cambio producen en ella fuera de cierta disminución o división de un miembro; luego esta Iglesia siempre y justamente conserva el título de Católica, ya que en su fe no se ha producido cambio alguno, más aún, antes se ha demostrado que no puede producirse.

13. SE DEDUCE QUE EL TÍTULO DE CATÓLICA NO PUEDE APLICARSE A LA SECTA ANGLICANA.—PRIMERA RAZÓN.—En sexto y último lugar, de todo esto deduzco lo que me propuse, a saber, que la secta o agrupación anglicana o cualquier iglesia que profese esa secta, en justicia no puede llamarse católica y por consiguiente tampoco serlo.

Primera prueba: Este nombre no se debe y en justicia no puede darse más que a una sola Iglesia, y ésa la que sea la verdadera Iglesia de Cristo. Así lo confesamos todos en el símbolo: que la verdadera y santa Iglesia es una sola y católica. Ahora bien, se ha demostrado que la Iglesia Romana es la Católica. Luego la Anglicana no es la Católica.

Prueba de la consecuencia: La Iglesia Anglicana ni es la Romana ni está unida a ella sino absolutamente dividida de ella, tanto en la fe y en los dogmas como también en la obediencia y en el vínculo de la caridad.

14. SEGUNDA RAZÓN.—En segundo lugar, eso mismo puede demostrarse fácilmente por la falta de sucesión y origen a partir de la Iglesia primitiva, que fue la que comenzó a llamarse católica: esta sucesión no la tiene ahora la Iglesia Anglicana; luego tampoco pudo adquirir el nombre de católica por el llamado derecho de herencia.

La consecuencia es evidente por lo dicho.

Y el antecedente se ha probado largamente en todo el raciocinio de los capítulos primero y segundo, y tendrá que presentársenos de nuevo en el capítulo siguiente. Voy a explicarlo brevemente.

La secta anglicana, en lo que le es más propio y como la diferencia que la distingue no sólo de la Iglesia Católica sino de toda Iglesia de malvados, es a saber, en el reconocimiento del rey temporal como cabeza soberana en lo eclesiástico y espiritual, comenzó con Enrique VIII hace setenta y cuatro o setenta y cinco años: antes no se había hecho mención de ella en el mundo; ni esa clase de estado o cabeza espiritual procede de la Iglesia primitiva, pues no tiene base alguna en la Escritura ni en la predicación de los apóstoles, según demostraremos largamente en el libro 3.°; luego en esto carece de la dicha sucesión.

Y en cuanto a la otra parte de los otros dogmas en que se aparta de la Iglesia Romana, comenzó con Calvino y en parte también con Lutero, los cuales por cierto en su doctrina no son continuadores de los apóstoles o de la Iglesia Católica, pues si lo fuesen, hubiesen permanecido en ella; ahora bien, salieron de ella, puesto que inventaron unos errores nuevos contrarios a la doctrina apostólica, según han demostrado repetidamente otros autores católicos y es más claro que la luz del mediodía; luego también en esto la secta anglicana carece de sucesión. También esto se verá con mayor evidencia en el libro 2.° al examinar la profesión de fe del rey de Inglaterra.

Luego esa secta no tiene ningún título —verdadero ni aparente— para poderse llamar católica.

15. TERCERA RAZÓN: UNA SECTA QUE TOMA SU NOMBRE DE SU MAESTRO, NO ES CATÓLICA.— En tercer lugar, podemos emplear el argumento o señal que emplean los Padres más antiguos para conocer una agrupación o secta no católica y distinguirla de la católica: siempre que una secta toma su nombre del maestro de tal dotrina y sus seguidores toman el nombre de ese mismo maestro, es señal de que ni la doctrnia, ni las personas, ni su agrupación son católicas.

Esta señal la explica ampliamente SAN ATANASIO diciendo: *Nunca el pueblo cristiano tomó su nombre de sus obispos sino del Señor en quien se creyó; ni tampoco de los apóstoles ni de los maestros y ministros del evangelio,* etc. *En cambio, los que tienen otro origen de su fe, con razón ostentan los nombres de sus maestros.*

Y a continuación lo demuestra recorriendo todos los herejes hasta los arrianos: *Cuando el bienaventurado Alejandro expulsó a Arrio, los que se adhirieron a Alejandro continuaron llamándose Cristianos, y los que se fueron con Arrio, dejando el nombre del Salvador para Alejandro y los suyos, en adelante se llamaron Arrianos.*

Añade que así se hizo incluso después de la muerte de Arrio, y entre otras cosas dice: *Todos los que siguieron la doctrina de Arrio, tomaron de él sus distintivos y se llaman Arrianos. Este es de verdad un argumento estupendo. Los gentiles que pasan a la Iglesia, no toman los nombres de los catequistas o de los que les enseñan los rudimentos de la fe, sino el del Salvador, y en lugar de gentiles comienzan a llamarse cristianos. En cambio, los que de la gentilidad pasan a ésos, o los que de la Iglesia pasan a la herejía, dejan el nombre de Cristo y toman el de los Arrianos, como quienes no conservan ya la fe de Cristo sino que son tenidos por del rebaño de la locura arriana.*

Y esto lo desarrolla largamente, y de ello saca la conclusión de que los tales que se llaman así, no sólo no son del número de la Iglesia Católica, pero ni cristianos, dado que abandonaron ya la fe apostólica.

16. Le sigue el CRISÓSTOMO, que propone el problema de un gentil que, queriendo hacerse cristiano, encuentra divisiones dogmáticas entre los que profesan ese nombre y, en consecunecia, duda qué partido seguir. Entre otros indicios que pone para distinguir la fe o Iglesia verdadera y católica, uno es este: *Aquellos* —es de-

cir, los herejes— *tienen ciertos jefes de los que reciben el nombre, pues cual es el nombre del heresiarca, tal se llama la secta. A nosotros no fue ningún hombre sino la misma fe la que nos dio el nombre,* con lo que da a entender que por la fe católica se llamaron así los fieles católicos y también la misma Iglesia Católica.

Y termina así: *¿Acaso nos separamos de la Iglesia? ¿Acaso tenemos heresiarcas? ¿Acaso el nombre lo recibimos de hombres? ¿Acaso tenemos un jefe como aquél a Marción, aquél a Maniqueo, éste a Arrio? Y si recibimos el nombre de alguno, pero no como de jefes de herejías, sino como de superiores nuestros y gobernantes de la Iglesia. No tenemos maestros sobre la tierra: ¡lejos esto de nosotros! Sólo tenemos un maestro en los cielos. También ellos,* dice, *pretenden eso: pero ahí está su nombre, que les acusa.*

17. La misma señal fijó LACTANCIO, el cual dice que muchos se separaron de la doctrina de Dios creyendo a falsos profetas y abandonando la verdadera tradición; y añade: *Pero ellos, implicados en las redes del demonio, que debían haber previsto y de las cuales debían haberse guardado, imprudentemente perdieron el nombre y el culto divino, pues cuando se nombra a los Marcionitas, los Arrianos* —añádase, los Luteranos, los Calvinistas— *o a cualesquiera otros, dejaron de ser cristianos quienes, perdido el nombre de Cristo, tomaron títulos humanos y externos: la Iglesia Católica es la única que conserva el verdadero culto, ella es la fuente de la verdad,* etc.

A tono con esta doctrina está SAN JERÓNIMO, que da esta regla: *Si en alguna parte observas que los que se dicen ser de Cristo tienen el nombre no de Jesucristo sino de algún otro, como los Marcionitas, los Valentinianos,* etc., *sábete que esa no es la Iglesia de Cristo sino la sinagoga del Anticristo: por lo mismo que se formaron después, indican que son los que el apóstol predijo que serían.*

Así también OPTATO ataca a Donato ante todo con este argumento diciendo: *Siendo así que antes de la soberbia de éste todos los que habían creído en Cristo se llamaban Cristianos, se atrevió a separar de Dios al pueblo, de suerte que los que le siguieron a él ya no se llamaran Cristianos sino Donatistas.* Esto lo desarrolla largamente.

Por último, lo mismo encontramos en SAN AGUSTÍN, que dice: *Tal es la antigüedad de la verdad católica, que todos los herejes le ponen diversos nombres, siendo así que ellos reciben cada uno su propio nombre.*

18. ¿POR QUÉ CADA HEREJÍA RECIBE EL NOMBRE DE SU INVENTOR?—La causa y razón de esta señal está —como quien dice— en la naturaleza de las cosas, pues toda herejía inventa alguna novedad contra la antigua fe, y las cosas nuevas necesitan nuevos nombres que las den a conocer y que las distingan de las otras.

Por esta razón, así como las escuelas filosóficas tomaron sus nombres de sus inventores o primeros maestros, así también las sectas heréticas, para distinguirse, tomaron también sus nombres de sus maestros.

Así SAN IRENEO, de los secuaces de Simón dijo: *Tienen también su palabra o nombre, y de Simón, el jefe de su impía doctrina, se llamaron Simonianos.*

Y el mártir SAN JUSTINO dijo en general de los herejes: *Aparecen con nuevos nombres tomados de los hombres que dieron origen a las nuevas doctrinas.* Y más abajo: *Y algunos de ellos se llaman Marcianos, otros Valentinianos, otros de otra manera, cada uno según el nombre del inventor de su secta, lo mismo que cada uno de los que se meten a filósofos se pone un nombre en conformidad con el padre de su escuela.*

Así que esto lo hicieron los herejes como cosa moralmente necesaria y natural. En cambio, la Iglesia Católica siempre es fiel a lo antiguo y no admite ninguna novedad contraria a la fe primitiva, y por eso no necesita nuevos nombres sino que siempre conserva el antiguo lo mismo que conserva la religión que Cristo fundó al principio.

19. NO SÓLO LOS HEREJES ANTIGUOS SINO TAMBIÉN LOS NUEVOS TOMAN EL NOMBRE DE SUS HERESIARCAS.—Esto que los antiguos Padres dijeron de los herejes antiguos, vemos que sucede también con los nuevos: al levantarse Lutero, sus secuaces se llamaron Luteranos, los de Calvino Calvinistas, los de Zuinglio Zuinglianos, y así otros, como aparece por la manera de expresarse de todo el mundo cristiano y de todos los escritores de nuestro tiempo. Más aún, de los secuaces de Lutero consta que ellos mismos se llamaron Luteranos en la confesión de Augsburgo casi al principio.

Pues bien, siendo de hecho la secta anglicana la misma que la calviniana, participa igualmente de ese nombre, y por ese indicio aparece cómo es, a saber, no católica sino disidente de la católica.

Y si acaso los más no la llaman así porque Calvino no aprobó su primera fundación, ciertamente podría llamarse Enricana, pues, habiendo sido Enrique el primer autor de ese error, sus secuaces podrían llevar su nombre lo mismo que los otros herejes llevan el de sus jefes. Sin embargo, tal vez esto no es lo usual, sea porque Enrique, aunque introdujo esa doctrina, en lo demás quiso que en su reino se conservara la religión católica, según observamos ya anteriormente, sea ciertamente porque no fue sola su autoridad sino el célebre acto de su parlamento quien proclamó al rey cabeza suprema de su iglesia.

Pero esto no impide que esa secta se llame en particular anglicana también porque la voluntad particular de aquel reino o parlamento determinó no sólo ese punto sino también la forma de religión —mezcla de distintos errores nuevos— que se había de observar en aquel reino.

Luego —sea lo que sea— siempre esa secta ha necesitado un nuevo nombre para que se la pueda conocer y distinguir, y ese nombre lo recibe de su inventor o fundador próximo.

Luego también en ella tiene lugar el dicho indicio, y en consecuencia, según todos los Padres que dieron esa señal, no es católica.

CAPITULO XIII

RESPUESTA A LAS OBJECIONES CONTRARIAS A LA DOCTRINA DEL CAPÍTULO ANTERIOR

1. PRIMERA OBJECIÓN: LOS CATÓLICOS SE LLAMABAN HOMOUSIANOS, ROMANOS, Y AHORA PAPISTAS, ETC.—SEGUNDA OBJECIÓN.—Dos objeciones pueden poner los protestantes en contra del raciocinio del capítulo anterior.

La una es que también a los católicos, cuando surgen controversias sobre doctrinas de fe, se les suele llamar con nuevos nombres, y que por tanto, o ese indicio no significa nada, o de él hay que deducir también que los fieles no son católicos.

El antecedente es claro: En tiempo de Arrio, los que no pensaron como él y los defensores del Concilio de Nicea se llamaron Homousianos. Más aún, en aquel tiempo los fieles se llamaban Romanos, como se deduce de VÍCTOR DE UTICA, que cuenta que habiendo Teodorico mandado decapitar al fiel Armogastes, el presbítero Jocundo le aconsejó que más bien le matase con diversos tormentos, *porque si le matas a espada,* dijo, *los Romanos comenzarán a llamarle mártir.* Explicando esa palabra GREGORIO DE TOURS dice: *Pues llaman Romanos a los de nuestra religión.* Y también ahora, a los que nosotros llamamos Católicos el rey en su Prólogo los llama Pontificios, y el vulgo los llama Papistas; e igualmente a la que nosotros llamamos Iglesia Católica el rey la llama Religión Romana.

La otra objeción es que, lo mismo que nosotros reclamamos el título de Católicos, también los herejes pretenden que su religión es la católica, y en consecuencia a sí mismos se llaman católicos.

Y si a nosotros no nos perjudican los otros nombres que otros nos ponen, también ellos dirán que de los otros nombres que a ellos se les ponen no se sigue en contra de ellos ninguna presunción de falsa secta, sino que más bien esos nombres indican una religión reformada, como dice también el rey, o el puro y verdadero Evangelio, como pretenden los Puritanos y Evangélicos.

2. SOLUCIÓN DE LA PRIMERA OBJECIÓN.—Respondiendo a la primera objeción, en primer lugar digo en general con SAN AGUSTÍN que la antigüedad de la verdad católica es tal que *todos los herejes le ponen diversos nombres, siendo así que ellos reciben cada uno su propio nombre.*

En estas palabras indica una diferencia: que cuando a los católicos se les ponen tales nombres, únicamente se los ponen los herejes y los otros no los admiten por no ser necesarias para ellos, sino que los inventan los herejes para injuria e infamia de los católicos o para hacerse pasar a sí mismos por católicos.

Por el contrario, los nombres peculiares de las sectas heréticas, según he dicho nacen con ellas como naturalmente, y así enseguida pasan al uso corriente incluso de los mismos sectarios, los cuales se llaman a sí mismos con esos nombres.

Así SAN AGUSTÍN dice sobre el nombre de los Homousianos: *Los Arrianos y Eunomianos, no los otros herejes, nos llaman Homousianos porque, en contra de su error, con la palabra griega «homousion» defendemos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.* Por consiguiente, ese nombre nunca fue de los católicos sino que lo inventaron los herejes, y no todos sino aquellos a quienes

Y si acaso los más no la llaman así porque Calvino no aprobó su primera fundación, ciertamente podría llamarse Enricana, pues, habiendo sido Enrique el primer autor de ese error, sus secuaces podrían llevar su nombre lo mismo que los otros herejes llevan el de sus jefes. Sin embargo, tal vez esto no es lo usual, sea porque Enrique, aunque introdujo esa doctrina, en lo demás quiso que en su reino se conservara la religión católica, según observamos ya anteriormente, sea ciertamente porque no fue sola su autoridad sino el célebre acto de su parlamento quien proclamó al rey cabeza suprema de su iglesia.

Pero esto no impide que esa secta se llame en particular anglicana también porque la voluntad particular de aquel reino o parlamento determinó no sólo ese punto sino también la forma de religión —mezcla de distintos errores nuevos— que se había de observar en aquel reino.

Luego —sea lo que sea— siempre esa secta ha necesitado un nuevo nombre para que se la pueda conocer y distinguir, y ese nombre lo recibe de su inventor o fundador próximo.

Luego también en ella tiene lugar el dicho indicio, y en consecuencia, según todos los Padres que dieron esa señal, no es católica.

CAPITULO XIII

RESPUESTA A LAS OBJECIONES CONTRARIAS A LA DOCTRINA DEL CAPÍTULO ANTERIOR

1. PRIMERA OBJECIÓN: LOS CATÓLICOS SE LLAMABAN HOMOUSIANOS, ROMANOS, Y AHORA PAPISTAS, ETC.—SEGUNDA OBJECIÓN.—Dos objeciones pueden poner los protestantes en contra del raciocinio del capítulo anterior.

La una es que también a los católicos, cuando surgen controversias sobre doctrinas de fe, se les suele llamar con nuevos nombres, y que por tanto, o ese indicio no significa nada, o de él hay que deducir también que los fieles no son católicos.

El antecedente es claro: En tiempo de Arrio, los que no pensaron como él y los defensores del Concilio de Nicea se llamaron Homousianos. Más aún, en aquel tiempo los fieles se llamaban Romanos, como se deduce de VÍCTOR DE UTICA, que cuenta que habiendo Teodorico mandado decapitar al fiel Armogastes, el presbítero Jocundo le aconsejó que más bien le matase con diversos tormentos, *porque si le matas a espada,* dijo, *los Romanos comenzarán a llamarle mártir.* Explicando esa palabra GREGORIO DE TOURS dice: *Pues llaman Romanos a los de nuestra religión.* Y también ahora, a los que nosotros llamamos Católicos el rey en su Prólogo los llama Pontificios, y el vulgo los llama Papistas; e igualmente a la que nosotros llamamos Iglesia Católica el rey la llama Religión Romana.

La otra objeción es que, lo mismo que nosotros reclamamos el título de Católicos, también los herejes pretenden que su religión es la católica, y en consecuencia a sí mismos se llaman católicos.

Y si a nosotros no nos perjudican los otros nombres que otros nos ponen, también ellos dirán que de los otros nombres que a ellos se les ponen no se sigue en contra de ellos ninguna presunción de falsa secta, sino que más bien esos nombres indican una religión reformada, como dice también el rey, o el puro y verdadero Evangelio, como pretenden los Puritanos y Evangélicos.

2. SOLUCIÓN DE LA PRIMERA OBJECIÓN.—Respondiendo a la primera objeción, en primer lugar digo en general con SAN AGUSTÍN que la antigüedad de la verdad católica es tal que *todos los herejes le ponen diversos nombres, siendo así que ellos reciben cada uno su propio nombre.*

En estas palabras indica una diferencia: que cuando a los católicos se les ponen tales nombres, únicamente se los ponen los herejes y los otros no los admiten por no ser necesarias para ellos, sino que los inventan los herejes para injuria e infamia de los católicos o para hacerse pasar a sí mismos por católicos.

Por el contrario, los nombres peculiares de las sectas heréticas, según he dicho nacen con ellas como naturalmente, y así enseguida pasan al uso corriente incluso de los mismos sectarios, los cuales se llaman a sí mismos con esos nombres.

Así SAN AGUSTÍN dice sobre el nombre de los Homousianos: *Los Arrianos y Eunomianos, no los otros herejes, nos llaman Homousianos porque, en contra de su error, con la palabra griega «homousion» defendemos al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo.* Por consiguiente, ese nombre nunca fue de los católicos sino que lo inventaron los herejes, y no todos sino aquellos a quienes

la palabra *homousion* contrariaba porque descubría su error y evitaba las tergiversaciones.

Y lo mismo puede observarse en los herejes de nuestro tiempo: como odian al Vicario de Cristo, al cual nosotros llamamos Papa, Sumo Pontífice y Obispo de Roma, para ignominia de los que obedecen a esa sede y para crearle odiosidad, a los Católicos los llaman Papistas, Pontificios y Romanistas.

Y lo mismo que los Arrianos el nombre que habían inventado no pudieron introducirlo en la Iglesia sino que ellos fueron los únicos que abusaron de él, así también estos nombres inventados por los herejes únicamente corren entre ellos: los católicos ni los usan ni se preocupan de ellos, porque en nada pueden perjudicarles.

3. Los nombres que los herejes ponen a los católicos no indican novedad de doctrina.—Sobre esto es también muy de advertir que los nombres que los herejes ponen a los católicos son tales que ni ellos significan división de la Iglesia Católica ni novedad o singularidad en la doctrina.

Esto lo indicó ya San Agustín acerca del nombre de los Homousianos diciendo que con ese mismo nombre los herejes designaron a los defensores de la verdadera Trinidad, ya que no podrían ser verdaderos Padre e Hijo si no eran de la misma naturaleza. Y de esto deduce muy bien: *He ahí a los que, como con el estigma de un nombre nuevo, nos llaman Homousianos sin caer en la cuenta de su locura al pensar eso.*

Y lo mismo les sucede a los nuevos herejes: cuando nos llaman Papistas o Pontificios, no nos atribuyen nada nuevo sino lo que en todas las épocas fue común a todos los católicos, y así —quieran o no quieran— con esos mismos nombres nos llaman católicos.

En efecto, un poco antes hemos demostrado que los nombres de Romanos y Romanistas ya antiguamente designaron a los católicos, lo mismo que también antes, siguiendo a San Jerónimo, a San Ambrosio y a otros, hemos demostrado que antiguamente a la Iglesia Católica se la llamó o se la tuvo por Romana.

Luego el que el rey de Inglaterra a nuestra fe la llame religión romana podría escucharse sin ofenderse si eso lo dijera con buena intención, puesto que la religión romana ni es nueva ni particular sino que es la misma religión católica, y ambos nombres significan antigüedad, no novedad.

En el mismo sentido puede entenderse lo que dijo el Crisóstomo, que *no hay inconveniente en que a veces los fieles reciban el nombre de los superiores y gobernantes de la Iglesia,* se entiende, cuando con esos nombres no se quiere dar a entender otra cosa que el debido orden y la antigüedad de la fundación de la jerarquía y monarquía eclesiástica.

Otra cosa vemos que sucede con los nombres propios de los herejes: todos ellos, pero sobre todo los tomados de los heresiarcas, designan, o la invención de una nueva doctrina, o división y separación, como sucede en general con el nombre de Sectarios, o en particular con el nombre de Secta Anglicana o con otros parecidos.

4. Solución de la segunda objeción.—A la segunda objeción respondo que no es cosa nueva que *los herejes pretendan que ellos son los que tienen la verdad católica.*

Acerca de los arrianos ya lo observó esto antiguamente San Hilario, y San Agustín dijo: *Es una extraña desvergüenza que la sacrílega e inmunda congregación de los maniqueos no dude en jactarse de ser la casta esposa de Cristo. Al hacerlo ¿qué adelanta contra los castos miembros de la santa Iglesia verdaderamente Católica?,* etc. Y más abajo dice a la Iglesia: *No te dejes engañar con el nombre de la verdad: ésta sólo tú la tienes en tu leche y en tu pan; en cambio en ésa* —es decir, en la congregación de los maniqueos— *sólo está su nombre* —es decir, el nombre usurpado de la verdad—, *la verdad misma no está.*

Acerca de los donatistas muchas veces dice lo mismo San Agustín y en particular Optato.

Así que no es extraño que también hoy los protestantes usurpen el nombre de católicos no vaya a parecer que enseguida reconocen que su doctrina es herética, lo mismo que Satanás se disfraza de ángel de luz para poder ocultarse y engañar. Pero la fuerza de la verdad es tan grande que aun los mismos herejes sólo tímida y ruborosamente se han atrevido a arrogarse el título de Católicos, como ya observó Sander en el libro 2.º del Cisma Anglicano tratando de Eduardo VI.

Y de eso se sigue que, aunque algunos se llamen a sí mismos así, los otros y todo el mundo no los llama así ni los conocen por ese nombre.

Muy de otra manera sucede con los verdaderos católicos, puesto que no son ellos los que toman para sí el nombre de Católicos, sino que lo reciben —como por derecho de herencia— de la misma fe antigua que profesan, y así en todas partes se les llama con ese nombre, y por él conocen todos de qué religión son, a saber, de la Romana y Apostólica, y aun los mismos herejes, cuando hablan sin disimulo sinceramente y a la manera común, los llaman así.

De manera que, aunque a veces los mismos

herejes de una manera peculiar abusen de ese nombre, nada impide que ese atributo, en absoluto y mirado en sí mismo, sea señal cierta de la fe verdadera y ortodoxa.

CAPITULO XIV

CONFIRMACIÓN DEL RACIOCINIO DEL CAPÍTULO ANTERIOR POR LA RAZÓN DEL NOMBRE DE CATÓLICO

1. CATÓLICA, DEL GRIEGO, ES LO MISMO QUE UNIVERSAL.—Dos aspectos hemos distinguido en el capítulo anterior en el apelativo de Católico, a saber, la denominación o designación tomada de esa palabra, y la razón del nombre, o sea, la propiedad significada por él. Pues bien, una vez demostrado que ese apelativo indica la fe y la Iglesia verdaderas, eso mismo se va a evidenciar ahora más explicando la razón de la palabra.

Vamos, pues, a demostrar que las propiedades significadas por esa palabra no se encuentran en el cisma anglicano, y que por tanto en ese cisma no pueden estar la fe ni la Iglesia católicas.

Para probar esto, damos por supuesto que la palabra *católica,* conforme a su etimología griega, significa lo mismo que universal o común.

Así lo suponen en esta materia todos los Padres que enseguida se van a citar; y la cosa es tan vulgar y admitida, que en esto no puede haber controversia: ésta únicamente versará sobre la universalidad que en virtud de ese nombre se requiere en la Iglesia o en la fe.

Porque en la fe —ya que de ésta tratamos principalmente, por más que lo mismo sucede con la Iglesia por la semejanza de la razón y por la conexión que, como he dicho antes, existe entre ambas—, en la fe católica, repito, pueden considerarse muchas universalidades. Y aunque —como en esta misma materia advierte SAN AGUSTÍN— no se debe discutir sobre los nombres, sin embargo no puede dudarse que fe propiamente dicha y por antonomasia católica es la que sea universal en todos los aspectos conformes con las Escrituras y con los Padres.

2. LA FE ES UNIVERSAL —EN PRIMER LUGAR— POR RAZÓN DE LA MATERIA.—La fe puede llamarse universal —en primer lugar— por parte de la materia, a saber, si, sin quitar ni separar nada, abarca todos los dogmas que se refieren a la verdadera fe en Dios.

Este sentido parece que lo indicaron los donatistas, los cuales —según SAN AGUSTÍN— *el nombre de Católica no querían interpretarlo por la comunión de todo el mundo sino por el cumplimiento de todos los preceptos divinos y de todos los sacramentos.*

Y aunque la primera parte, negativa, San Agustín la reprende —según veremos poco después, sobre la segunda del origen del nombre lo único que dice es que *si acaso se llamó católica porque conserva fielmente toda la verdad, de la cual también se hallan algunas partecillas en las distintas herejías,* esto no es dificultad sino que más bien redunda en favor de la Iglesia Católica, pues sola ella es la que conserva entera al verdad y todos los divinos sacramentos instituidos por Cristo, y enseña y cree conforme a su espíritu.

También se puede decir que observa todos los mandatos divinos, tanto los relativos a la fe —ya que entre los dogmas de la fe se cuentan también los que se revelan por la fe—, como los relativos a la obediencia y a la caridad, pues, diciéndose y creyéndose en el símbolo de los apóstoles que la verdadera Iglesia es santa, y no habiendo verdadera santidad sin observancia de los mandamientos, la Iglesia no puede ser católica sin la observancia de todos los mandamientos.

En efecto, sin caridad no puede haber verdadera santidad, y la caridad lleva consigo el cumplimiento de todos los mandamientos. Por consiguiente, tan necesario como la santidad es el cumplimiento universal de los mandamientos en el cuerpo mismo de la Iglesia católica, por más que en cada uno de sus miembros, para llamarse y ser en realidad católicos, no es necesario ese cumplimiento de todos los mandamientos por lo que se refiere a la voluntad, dado que sin él pueden conservar entera la fe incluso acerca de los mandamientos mismos. Esto lo demostraremos en otro lugar, pues para lo que ahora tratamos poco importa.

3. Pues bien, si a la fe la queremos llamar católica por esta propiedad, es cosa clara que en la secta anglicana no se encuentra la fe católica, porque no tiene la verdad entera. Esto lo demostraremos después en el libro 2.° presentando y señalando los errores en que se halla y —cuanto lo permita la brevedad de esta obra— refutándolos.

Ahora podemos probarlo en general por el raciocinio que se ha hecho al principio de este libro: Esa secta comenzó separándose de la verdadera fe; luego, aunque admita alguna parte de la doctrina de la fe, pero no la conserva completa y pura; luego su fe, es decir, la materia de su fe —que es la que ahora llamamos fe— no

herejes de una manera peculiar abusen de ese nombre, nada impide que ese atributo, en absoluto y mirado en sí mismo, sea señal cierta de la fe verdadera y ortodoxa.

CAPITULO XIV

CONFIRMACIÓN DEL RACIOCINIO DEL CAPÍTULO ANTERIOR POR LA RAZÓN DEL NOMBRE DE CATÓLICO

1. CATÓLICA, DEL GRIEGO, ES LO MISMO QUE UNIVERSAL.—Dos aspectos hemos distinguido en el capítulo anterior en el apelativo de Católico, a saber, la denominación o designación tomada de esa palabra, y la razón del nombre, o sea, la propiedad significada por él. Pues bien, una vez demostrado que ese apelativo indica la fe y la Iglesia verdaderas, eso mismo se va a evidenciar ahora más explicando la razón de la palabra.

Vamos, pues, a demostrar que las propiedades significadas por esa palabra no se encuentran en el cisma anglicano, y que por tanto en ese cisma no pueden estar la fe ni la Iglesia católicas.

Para probar esto, damos por supuesto que la palabra *católica,* conforme a su etimología griega, significa lo mismo que universal o común.

Así lo suponen en esta materia todos los Padres que enseguida se van a citar; y la cosa es tan vulgar y admitida, que en esto no puede haber controversia: ésta únicamente versará sobre la universalidad que en virtud de ese nombre se requiere en la Iglesia o en la fe.

Porque en la fe —ya que de ésta tratamos principalmente, por más que lo mismo sucede con la Iglesia por la semejanza de la razón y por la conexión que, como he dicho antes, existe entre ambas—, en la fe católica, repito, pueden considerarse muchas universalidades. Y aunque —como en esta misma materia advierte SAN AGUSTÍN— no se debe discutir sobre los nombres, sin embargo no puede dudarse que fe propiamente dicha y por antonomasia católica es la que sea universal en todos los aspectos conformes con las Escrituras y con los Padres.

2. LA FE ES UNIVERSAL —EN PRIMER LUGAR— POR RAZÓN DE LA MATERIA.—La fe puede llamarse universal —en primer lugar— por parte de la materia, a saber, si, sin quitar ni separar nada, abarca todos los dogmas que se refieren a la verdadera fe en Dios.

Este sentido parece que lo indicaron los donatistas, los cuales —según SAN AGUSTÍN— *el nombre de Católica no querían interpretarlo por la comunión de todo el mundo sino por el cumplimiento de todos los preceptos divinos y de todos los sacramentos.*

Y aunque la primera parte, negativa, San Agustín la reprende —según veremos poco después, sobre la segunda del origen del nombre lo único que dice es que *si acaso se llamó católica porque conserva fielmente toda la verdad, de la cual también se hallan algunas partecillas en las distintas herejías,* esto no es dificultad sino que más bien redunda en favor de la Iglesia Católica, pues sola ella es la que conserva entera al verdad y todos los divinos sacramentos instituidos por Cristo, y enseña y cree conforme a su espíritu.

También se puede decir que observa todos los mandatos divinos, tanto los relativos a la fe —ya que entre los dogmas de la fe se cuentan también los que se revelan por la fe—, como los relativos a la obediencia y a la caridad, pues, diciéndose y creyéndose en el símbolo de los apóstoles que la verdadera Iglesia es santa, y no habiendo verdadera santidad sin observancia de los mandamientos, la Iglesia no puede ser católica sin la observancia de todos los mandamientos.

En efecto, sin caridad no puede haber verdadera santidad, y la caridad lleva consigo el cumplimiento de todos los mandamientos. Por consiguiente, tan necesario como la santidad es el cumplimiento universal de los mandamientos en el cuerpo mismo de la Iglesia católica, por más que en cada uno de sus miembros, para llamarse y ser en realidad católicos, no es necesario ese cumplimiento de todos los mandamientos por lo que se refiere a la voluntad, dado que sin él pueden conservar entera la fe incluso acerca de los mandamientos mismos. Esto lo demostraremos en otro lugar, pues para lo que ahora tratamos poco importa.

3. Pues bien, si a la fe la queremos llamar católica por esta propiedad, es cosa clara que en la secta anglicana no se encuentra la fe católica, porque no tiene la verdad entera. Esto lo demostraremos después en el libro 2.° presentando y señalando los errores en que se halla y —cuanto lo permita la brevedad de esta obra— refutándolos.

Ahora podemos probarlo en general por el raciocinio que se ha hecho al principio de este libro: Esa secta comenzó separándose de la verdadera fe; luego, aunque admita alguna parte de la doctrina de la fe, pero no la conserva completa y pura; luego su fe, es decir, la materia de su fe —que es la que ahora llamamos fe— no

es universal y, en consecuencia, tampoco católica conforme al sentido etimológico dicho.

Por último, la fe romana también en este sentido es católica, según ha quedado suficientemente probado en los capítulos IV y V, en los que hemos demostrado que la sede romana no puede perder la verdadera fe. Ahora bien, la secta anglicana, en muchos puntos tocantes a la fe y principalmente en el punto del primado —que en el libro 3.° demostraré pertenece a la fe—, disiente de la Iglesia Romana; luego en la universalidad de la materia no es católica.

4. Se llama universal —en segundo lugar— por la regla universal o común para creer.—En segundo lugar, en la verdadera fe se requiere universalidad o comunidad por parte de la razón para creer y por parte de la regla para distinguirla con certeza de la falsa; por eso también por este capítulo a la fe cristiana se la pudo llamar católica.

Y aunque los Padres no hablan expresamente de este sentido de esa palabra, pero no es reprobable, porque no es contrario a las otras propiedades o universalidades que ellos ven en ese término, más aún, virtualmente se encuentra en ellas: la fe no puede ser universal en la materia, personas, lugares y tiempos, si no tiene también una razón y regla para creer universal y común o pública.

Por tanto —sea lo que fuere del sentido etimológico de la palabra— sobre su contenido mismo no puede dudarse que la fe cristiana exige ante todo una razón para creer que sea universal y la misma para toda la materia que se propone como de fe.

Esta razón —como dicen los teólogos— es la misma verdad divina o —lo que es lo mismo— la palabra de Dios con la que El da testimonio de la verdad según aquello de San Pablo: *Damos gracias a Dios porque, cuando recibisteis la palabra de Dios que nosotros predicamos, la aceptasteis no como plaabra de hombres sino, como realmente es, como palabra de Dios,* y aquello de San Juan: *Si aceptamos el testimonio de los hombres, el testimonio de Dios es mayor.*

Pues bien, el testimonio debe ser el mismo en todo lo que se ha de creer, y por eso la razón se llama universal respecto de la fe cristiana: si no, no sería igualmente cierta para todo; más aún, la fe no podrá ser cierta para cosa alguna si en alguna discrepa de la razón universal.

Además, se necesita alguna regla que, las cosas que se han de creer, nos las proponga infaliblemente como reveladas por Dios, regla que en el capítulo VI se ha demostrado que debe ser pública y general, ya que la fe no puede ser —digámoslo así— uniforme o la misma en todos los fieles si no coinciden todos en una misma norma común para creer.

Luego para que la fe pueda ser católica, es necesario que sea también universal en la regla y razón para creer.

5. La secta anglicana carece de una regla común para creer, tan necesaria para la verdadera fe.—Ahora bien, fácilmente puede verse por lo dicho que en la secta anglicana no se halla esta propiedad de la fe; luego tampoco por este capítulo a esa secta se la puede tener por la fe católica.

El antecedente es claro —en primer lugar— porque esa secta, algunas de las verdades reveladas por Dios las admite y a su manera las cree, y otras las niega, según demostraremos después por la misma confesión del rey.

En efecto, aunque él no conceda que lo que niega haya sido revelado por Dios, pero con eso mismo demuestra que lo que tiene por última y primaria razón para creer no es el testimonio divino sino su arbitrio y conjetura, puesto que si al creer se apoyase de verdad en el testimonio divino, creería por igual todo lo que ha sido confirmado por ese testimonio.

Y esta falta en la razón para creer proviene de la falta de una regla universal que proponga con certeza e infalibilidad qué es lo que ha sido y qué es lo que no ha sido revelado por Dios: en esa secta no existe ninguna regla universal y pública así, sino que cada uno —según dijimos antes— es su propia regla.

Luego una fe así no puede ser católica, o —más claro— tal manera de creer no puede ser católica, o sea, a propósito para la fe católica.

Más aún, el que haya cierto número de personas que, creyendo así, coincidan en algún punto de la fe, no se debe a una razón o norma de fe, sino a una costumbre humana, a un temor humano o a alguna otra razón parecida.

Y de esto se sigue también que, para coincidir de alguna manera en esa secta, es preciso que la mayor parte de los que se adhieren a ella renuncien a la norma de fe propia de esa secta, que es el juicio propio de cada uno para seguir lo que a él le parece cierto, y sigan el juicio de otros, sea del rey, sea del parlamento, sea de sus ministros. De no ser así ¿cómo podría creer el vulgo?

Luego esa fe no sólo no es católica por la regla o razón para creer, sino que tampoco es universal en ninguna forma, se decir, una misma común a muchos; y para hacerse común de alguna manera, se convierte en otra fe puramente humana, es decir, basada en el juicio particular de algún hombre o de alguna determinada comunidad humana. Luego ya sólo por esta razón está muy lejos de lo que es propio de la fe católica.

6. En tercer lugar, la fe es universal en cuanto que alcanza a toda clase de personas.—En tercer lugar la fe o la Iglesia se pueden llamar católica por ser universal con relación a toda clase de personas.

Esto nos lo enseñó San Cirilo con estas palabras: *La Iglesia antes era estéril, pero ahora es madre de muchos hijos. Desaparecida la primera, en esta segunda Iglesia Católica —como dice San Pablo— Dios puso en primer lugar a los apóstoles, en segundo lugar a los profetas, en tercer lugar a los doctores, después el don de milagros, el don de curar, de asistir, de gobernar, y toda clase de virtudes, quiero decir, prudencia y entendimiento, templanza y benignidad, en las persecuciones paciencia irreprensible que, mediante las armas —prósperas y adversas— de la justicia, por medio de la gloria y de la afrenta, primero en las persecuciones y tribulaciones coronó a los mártires y santos con diversas y muy florecientes coronas de paciencia con las que está coronada la misma Iglesia, y ahora en tiempo de paz, por la gracia de Cristo, recibe el debido honor por parte de los reyes, de los grandes, y de toda clase de hombres.*

En estas palabras indica distintos aspectos por los cuales la Iglesia puede llamarse católica por alcanzar a toda clase y grados de personas.

El uno —más conocido y fácil— es que es útil a todos los hombres de cualquier nación, provincia, lengua, clase o condición, y hasta necesaria para la salvación: por eso llama a sí a todos los hombres, sean judíos, sean gentiles, etcétera, conforme a aquello de San Pablo *Donde no hay griego ni judío, circuncisión ni prepucio, bárbaro ni escita, esclavo ni libre, sino Cristo todo y en todos.*

Este aspecto lo dio también a entender San Agustín, comentando las palabras del Salmo 65 *Vitoread a Dios todas las tierras,* con estas palabras: *Por consiguiente, no sola Judea. Ved, hermanos, cómo se pondera la universalidad de la Iglesia extendida por todo el mundo y no compadezcáis sólo a los judíos, que carecían de esta gracia cuando ya había alcanzado a los gentiles, sino mucho más a los herejes: si son dignos de compasión los que no han sido reunidos. ¿cuánto más los que, después de reunidos, se han dividido?*

Pero la universalidad, entendida en este sentido, como se ve por estas palabras de San Agustín se diferencia poco de la universalidad de lugar, y enseguida la explicaremos más juntamente con ella.

7. La Iglesia es universal en sus grados y funciones.—El segundo aspecto que indicaba San Cirilo es que la Iglesia Católica debe constar de todos los miembros y grados, gracias y dones con que la pinta el apóstol San Pablo. Por eso dice San Agustín: *La Iglesia Católica —según la doctrina del Apóstol— es el cuerpo de Cristo. También se la llama su esposa. Por consiguiente, a su cuerpo con sus muchos miembros que desempeñan distintos oficios, lo une con el nudo de la unidad y de la caridad como con un nudo de salud.*

Pues bien, siendo la Iglesia esposa de Cristo, la cual *se la presentó a sí mismo toda resplandeciente, sin mancha ni arruga ni cosa semejante, sino santa e inmaculada,* es decir, abundante en toda clase de virtudes y gracias, entra en su belleza el que sea completa y conste de toda variedad de miembros y de todas las gracias, ministerios, operaciones y virtudes de que Cristo quiso que constase.

Sobre ellos Optato escribe así: *La Iglesia tiene determinados miembros que le son propios· obispos, presbíteros, diáconos, ministros, y la turba de los fieles.*

Sobre la variedad de los miembros y las funciones de cada uno de ellos, y sobre cómo son siempre necesarios a la Iglesia, no hay aquí lugar para hablar: se necesitaría una obra entera acerca de la Jerarquía Eclesiástica. Bástenos que en el cuerpo místico de Cristo —según San Pablo— se requiere la dicha variedad de miembros, la cual perdurará en él hasta la consumación de los santos, y que por tanto —en opinión de San Cirilo— muy bien pudo la Iglesia llamarse católica por esta universalidad de miembros y variedad de dones.

Y —según he dicho ya— sea lo que fuere del origen del nombre, sobre la cosa misma no puede negarse que esa integridad y variedad contribuye al esplendor y majestad de la Iglesia Católica y es no sólo útil sino también necesaria para su conservación y perfección, y que por tanto no se puede tener por católica a una iglesia que esté falta de esa excelencia e integridad.

8. Demostración de que esas propiedades de la Iglesia no las tiene la secta anglicana.—Ahora bien, no es difícil demostrar que esa perfección no se halla en el cisma anglicano.

En primer lugar y principalmente, porque no tiene un pastor y obispo a quien siga, cosa —según se deduce claramente de San Mateo y de San Juan— tan necesaria a la verdadera Iglesia tal como Cristo la fundó. Por eso San Cipriano define así a la Iglesia: *Iglesia es un pueblo unido a su sacerdote y un rebaño que sigue a su pastor.*

Pues bien, la agrupación anglicana está unida no a un sacerdote sino a un rey; ni sigue a su pastor, pues pastor del rebaño de Cristo es únicamente el que El señaló, y señaló no al rey sino a Pedro y a sus sucesores.

Por eso —añade SAN CIPRIANO— *debes saber que el obispo está en la Iglesia y la Iglesia en el obispo, y que si uno no está con el obispo, no está en la Iglesia, y que vanamente se glorían quienes, no teniendo parte con los sacerdotes de Dios, se introducen y a escondidas creen que comulgan con algunos, siendo así que la Iglesia, que siendo católica es una, no está rota ni dividida sino bien trabada y unida con el aglutinante compacto de sus sacerdotes.*

Con estas palabras pinta gráficamente todos los conventículos de los herejes y principalmente el anglicano, el cual —sobre todo en su conjunto— no está en el obispo ni el obispo en él, ni tiene sacerdotes que le sirvan de aglutinante; a no ser que digan que los ministros son sacerdotes o que el rey es obispo, lo cual sería bastante ridículo.

Ni ellos lo dicen, pues no creen que en la Iglesia haya sacerdotes, lo mismo que niegan que haya sacrificio. Ni de los ministros puede pensarse que sean sacerdotes de verdad no habiendo sido ordenados legítimamente.

9. RESPUESTA A UNA EVASIVA.—Y si acaso los ministros pretenden que Inglaterra no carece de sus obispos a los que sigue cada pueblo, respondemos —en primer lugar— con el mismo SAN CIPRIANO que esos no son verdaderos obispos sino sólo de nombre, pues *no se puede tener por obispo a quien, despreciando la tradición evangélica y apostólica, sin suceder a nadie él se levanta,* ni tampoco a quien no ha sido ordenado según el rito legítimo de la Iglesia.

Respondo —en segundo lugar— que San Cipriano se refería no sólo a cada una de las iglesias particulares sino también a la Iglesia Católica universal, puesto que enseña que es una de tal forma que debe estar unida también a uno solo obispo común: así dijo que es una la Iglesia *que estuvo con Cornelio, el cual por ordenación legítima sucedió a Fabián.*

Y en otro pasaje dice: *El único origen de las herejías y cismas es que no se obedece al sacerdote de Dios, ni se piensa en uno que en la Iglesia a sus tiempos es sacerdote y a sus tiempos juez en lugar de Cristo. Si —según la enseñanza divina— toda comunidad obedeciese a ese tal, nadie tramaría nada contra el colegio sacerdotal.*

Manifiestamente habla de un obispo soberano, y por antonomasia le llama *Sacerdote de Dios y juez en lugar de Cristo y único sacerdote a quien obedece toda la comunidad.*

En otro pasaje enseña ampliamente lo mismo, y en sus cartas muchísimas veces interpreta la unidad de la Iglesia Católica en ese mismo sentido.

Por consiguiente, una agrupación humana que no está unida a un obispo sino a un rey temporal, y que no tiene verdaderos obispos ni verdaderos sacerdotes, no tiene ninguna apariencia —y menos realidad— de Iglesia Católica.

10. INGLATERRA CONSERVA UNA JERARQUÍA NO ECLESIÁSTICA SINO POLÍTICA.—Y de nada le sirve al rey Jacobo el repetir tantas veces en su Prólogo que él ha restablecido en todas partes en su reino la jerarquía eclesiástica y la ha defendido contra los Puritanos: la que ha restablecido y defendido es, no la verdadera jerarquía eclesiástica que Cristo fundó, sino una jerarquía humana y política que él a su manera ha hecho a imitación de aquélla.

Esto es lo que él mismo ingenuamente reconoce en la página 54 diciendo: *Con el entusiasmo con que me he dedicado siempre a la defensa de los obispos y de la jerarquía eclesiástica —sólo por razón del orden político—, con ese mismo entusiasmo he atacado la confusa anarquía e igualdad de los Puritanos.* Y de nuevo en la página 56 repite que él admite alguna diferencia entre los obispos y los patriarcas, pero añade: *Por razón de orden y de diferenciación;* y poco después, en la página 57 inculca lo mismo por tercera vez añadiendo: *Pues así quiero que se entienda.*

Por tanto, esa sombra de jerarquía es muy distinta de la realidad fundada por Cristo y trasmitida por los Padres.

11. En efecto, Cristo no puso a los obispos en la Iglesia únicamente por razón del orden político, sino *para regir a su Iglesia, que El adquirió con su sangre,* y para cuidar de ella no sólo en lo externo y en lo político sino ante todo en lo espiritual y en lo conducente a la a la salvación de las almas, según aquello de SAN PABLO *Obedeced a vuestros pastores y sujetaos a ellos, porque ellos velan por vuestras almas como quienes deben dar cuenta.*

Por eso SAN CIPRIANO al poder de los obispos para gobernar la Iglesia lo llama *sublime y divino.* Y con razón, puesto que fue dado por Cristo Dios y Hombre, junto con el admirable poder de perdonar y retener los pecados y de desatar y atar en la tierra, de forma que tengan confirmación en los cielos.

Porque la Iglesia de Cristo no es un cuerpo meramente político sino místico y en cierta manera divino, y por tanto, no sólo por razones

de orden político sino por su fin espiritual, requiere jerarquía *para la organización de los santos en orden al ministerio y a la edificación del cuerpo de Cristo,* como dijo San Pablo.

Por eso la diversidad de los miembros y de los grados no consiste en dotes externas ni en bienes temporales, sino en diversas donaciones *según las diferentes gracias que nos han sido dadas,* como explica San Pablo. En estos dones y gracias ha abundado siempre la Iglesia Católica, y hasta el día de hoy vemos esa misma excelencia y variedad de dones en la Iglesia Romana.

Por el contrario, lo lejos que de esta perfección y resplandor de gracia están los conventículos de los protestantes, más es para deplorar que para describir, y demasiado conocido de todo el mundo para que nosotros tengamos que probarlo; sobre todo que suficiente prueba de ello es la confesión misma del rey.

En efecto, de lo que hemos observado en su Prólogo se deducen dos cosas.

Una es que en lo referente a la fe, la única norma es el espíritu propio: de donde se sigue que, dependiendo de la fe la conciencia interior, ninguna otra regla es necesaria en la Iglesia —tanto para la doctrina como para la conciencia— fuera del espíritu particular de cada uno.

La otra es que la diferencia de ministros —si alguna la hay en la iglesia que él idea— sólo está para el gobierno y orden externo; ahora bien, no hay nadie que dude que para ese fin basta cierta prudencia humana; luego toda razón de los diversos dones y gracias del espíritu divino sobra ahí.

Ni es esto extraño faltando como falta también ahí la fe, que es la base de todas las gracias; y así es preciso que les suceda a *quienes, despreciando la tradición de Dios, hambrean otras doctrinas e introducen enseñanzas de origen humano,* como en otro lugar afirmó San Cipriano.

CAPITULO XV

DEMOSTRACION DE QUE LA IGLESIA SE LLAMA CATOLICA PORQUE ESTA EXTENDIDA POR TODO EL MUNDO. REFUTACION DE LOS HEREJES

1. El sentido principal y más admitido del término *Católica* es el que se refiere a la universalidad de los lugares.

Los Padres lo emplean frecuentemente en contra de los herejes, sobre todo San Agustín en muchos pasajes discutiendo contra los donatistas y de propio intento en todo el libro sobre la Unidad de la Iglesia.

En él recorre casi toda la Escritura probando que la verdadera Iglesia de Cristo es la que está extendida por todo el mundo y dando por supuesto que por eso se llamó católica.

Y en el cap. 2.º del libro 2.º contra la Carta de Gaudencio, como éste se había atrevido a afirmar y a confirmar con el testimonio de San Cipriano que la facción de Donato era la Iglesia Católica, en contra de él dice: *Observad cuál es la Iglesia que él llamó católica. La Iglesia —dice—, bañada por la luz del Señor, lanza sus rayos por todo el mundo, con su exuberancia extiende sus ramos a toda la tierra. Pero una es la cabeza, uno el origen, una la madre fecunda. ¿Por qué, pues, os engañáis a vosotros mismos y queréis engañar a los demás con desvergonzadas mentiras? Si, según el testimonio de este mártir, la Iglesia Católica es la vuestra, mostrad que ella lanza sus rayos por todo el mundo, mostrad que ella con su exuberancia extiende sus ramos a toda la tierra, ya que por esto —con palabra griega— se llama católica.*

La misma idea desarrolla ampliamente en otros pasajes.

2. Ese mismo sentido enseña Optato Milevitano, el cual refiere que habían sido enviados a Africa dos obispos para proclamar en Cartago dónde estaba la Iglesia Católica. *La última decisión,* dice, *de los obispos Eunomio y Olimpio se lee que fue esta: dijeron que la Iglesia Católica era la que estaba difundida por todo el orbe de la tierra, y que la sentencia que ya hacía tiempo habían dado diecinueve obispos, no podía deshacerse.* Y arguyendo a los donatistas dice: *¿Cuál será, pues, el sentido propio del nombre católico? El que sea racional y esté difundida por todas partes.*

Sobre esta verdad hay también un capítulo entero en San Vicente de Lerín: *Tratándose de la Iglesia Católica, hemos de cuidar mucho de creer lo que todos han creído. Porque, en realidad y propiamente, católico es lo que expresan la fuerza misma y la razón del nombre, la cual lo abarca todo en un sentido verdaderamente universal. Pero lo haremos así si por católico entendemos universalidad, antigüedad, consentimiento.*

Según esto, la antigüedad se refiere a la perdurabilidad, de la cual hablaremos en el capítulo siguiente, y el consentimiento puede refe-

de orden político sino por su fin espiritual, requiere jerarquía *para la organización de los santos en orden al ministerio y a la edificación del cuerpo de Cristo,* como dijo SAN PABLO.

Por eso la diversidad de los miembros y de los grados no consiste en dotes externas ni en bienes temporales, sino en diversas donaciones *según las diferentes gracias que nos han sido dadas,* como explica SAN PABLO. En estos dones y gracias ha abundado siempre la Iglesia Católica, y hasta el día de hoy vemos esa misma excelencia y variedad de dones en la Iglesia Romana.

Por el contrario, lo lejos que de esta perfección y resplandor de gracia están los conventículos de los protestantes, más es para deplorar que para describir, y demasiado conocido de todo el mundo para que nosotros tengamos que probarlo; sobre todo que suficiente prueba de ello es la confesión misma del rey.

En efecto, de lo que hemos observado en su Prólogo se deducen dos cosas.

Una es que en lo referente a la fe, la única norma es el espíritu propio: de donde se sigue que, dependiendo de la fe la conciencia interior, ninguna otra regla es necesaria en la Iglesia —tanto para la doctrina como para la conciencia— fuera del espíritu particular de cada uno.

La otra es que la diferencia de ministros —si alguna la hay en la iglesia que él idea— sólo está para el gobierno y orden externo; ahora bien, no hay nadie que dude que para ese fin basta cierta prudencia humana; luego toda razón de los diversos dones y gracias del espíritu divino sobra ahí.

Ni es esto extraño faltando como falta también ahí la fe, que es la base de todas las gracias; y así es preciso que les suceda a *quienes, despreciando la tradición de Dios, hambrean otras doctrinas e introducen enseñanzas de origen humano,* como en otro lugar afirmó SAN CIPRIANO.

CAPITULO XV

DEMOSTRACION DE QUE LA IGLESIA SE LLAMA CATOLICA PORQUE ESTA EXTENDIDA POR TODO EL MUNDO. REFUTACION DE LOS HEREJES

1. El sentido principal y más admitido del término *Católica* es el que se refiere a la universalidad de los lugares.

Los Padres lo emplean frecuentemente en contra de los herejes, sobre todo SAN AGUSTÍN en muchos pasajes discutiendo contra los donatistas y de propio intento en todo el libro sobre la Unidad de la Iglesia.

En él recorre casi toda la Escritura probando que la verdadera Iglesia de Cristo es la que está extendida por todo el mundo y dando por supuesto que por eso se llamó católica.

Y en el cap. 2.º del libro 2.º contra la Carta de Gaudencio, como éste se había atrevido a afirmar y a confirmar con el testimonio de San Cipriano que la facción de Donato era la Iglesia Católica, en contra de él dice: *Observad cuál es la Iglesia que él llamó católica. La Iglesia —dice—, bañada por la luz del Señor, lanza sus rayos por todo el mundo, con su exuberancia extiende sus ramos a toda la tierra. Pero una es la cabeza, uno el origen, una la madre fecunda. ¿Por qué, pues, os engañáis a vosotros mismos y queréis engañar a los demás con desvergonzadas mentiras? Si, según el testimonio de este mártir, la Iglesia Católica es la vuestra, mostrad que ella lanza sus rayos por todo el mundo, mostrad que ella con su exuberancia extiende sus ramos a toda la tierra, ya que por esto —con palabra griega— se llama católica.*

La misma idea desarrolla ampliamente en otros pasajes.

2. Ese mismo sentido enseña OPTATO MILEVITANO, el cual refiere que habían sido enviados a Africa dos obispos para proclamar en Cartago dónde estaba la Iglesia Católica. *La última decisión,* dice, *de los obispos Eunomio y Olimpio se lee que fue esta: dijeron que la Iglesia Católica era la que estaba difundida por todo el orbe de la tierra, y que la sentencia que ya hacía tiempo habían dado diecinueve obispos, no podía deshacerse.* Y arguyendo a los donatistas dice: *¿Cuál será, pues, el sentido propio del nombre católico? El que sea racional y esté difundida por todas partes.*

Sobre esta verdad hay también un capítulo entero en SAN VICENTE DE LERÍN: *Tratándose de la Iglesia Católica, hemos de cuidar mucho de creer lo que todos han creído. Porque, en realidad y propiamente, católico es lo que expresan la fuerza misma y la razón del nombre, la cual lo abarca todo en un sentido verdaderamente universal. Pero lo haremos así si por católico entendemos universalidad, antigüedad, consentimiento.*

Según esto, la antigüedad se refiere a la perdurabilidad, de la cual hablaremos en el capítulo siguiente, y el consentimiento puede refe-

rirse a las otras razones y sentidos tomados de SAN AGUSTÍN y de SAN CIRILO, aunque estas dos cosas —tal como las explica el de Lerín— él parece referirlas a la antigüedad y consentimiento de las tradiciones.

Por consiguiente, la universalidad que ahora nos interesa es la que él interpreta así: *Entenderemos universalidad si reconocemos que la única verdadera fe es la que toda la Iglesia confiesa por el orbe de la tierra.*

Por último, SAN CIRILO DE JERUSALÉN, explicando el mismo término, concluye así: *El poder de los reyes está delimitado por determinados lugares y pueblos; en cambio, el poderío de la Iglesia Católica se extiende sin límite por todo el mundo.*

Elegantemente el Papa Félix I imaginó a la Iglesia construida con las cuatro regiones del mundo.

3. En este sentido hablan los demás Padres antiguos sobre la amplitud de la Iglesia Católica, por más que no siempre explican la palabra *Católica.*

Por ejemplo, SAN JERÓNIMO, acerca de *Los pueblos heredarán tu simiente* dice que la simiente es la que Cristo salió a sembrar, *simiente que hará habitar incluso las ciudades abandonadas de suerte que se levanten en todo el mundo Iglesias de gentiles.* Y más abajo: *Esto sobre la magnitud de las Iglesias que, en lugar de sola la región de Judea y ella estrechísima, dilatarán sus términos por todo el orbe de la tierra.*

Y a propósito del Salmo 66 dice que la paloma de que se habla en el Cantar de los Cantares es la Iglesia difundida por todo el mundo. Y lo mismo, a propósito de San Mateo, sobre las palabras *Se predicará este evangelio en todo el mundo.*

Igualmente SAN AMBROSIO, comentando las palabras del Salmo 39 *Pregoné la justicia en la magna asamblea, ¿Por qué,* dice, *añadió «magna» sino porque antes no era magna? ¿Cuál es magna sino la reunida de las regiones de todo el mundo, cuando los pueblos gentiles fueron llamados de oriente, occidente, septentrión y mediodía?*

Y en el mismo pasaje, entiende de la misma Iglesia lo del Salmo 34 *Te daré gracias en la asamblea magna, entre un pueblo grave te he de dar alabanzas,* y añade: *Así pues, la Iglesia magna está donde hay un pueblo grave, es decir, no un pueblo inquieto y movible que se sentó a comer y beber y se levantó a jugar. Pueblo grave es el que guarda fidelidad a su Dios y el que no cambia ligeramente, ni vacila, ni fluctúa,* y desarrolla ampliamente las otras propiedades de la Iglesia.

En el mismo sentido interpreta la «Iglesia magna» el CRISÓSTOMO: *El santo David,* dice, *promete pregonar la justicia de Dios a la Iglesia magna reunida por la divina gracia en todo el orbe de la tierra, y también la verdad de la profecía, la muy deseable salvación y la inmensa misericordia.*

Y en el comentario al Salmo 106 dice que las palabras *Díganlo los redimidos del Señor* se refieren a la vocación de los gentiles, los cuales son recogidos por el Salvador de todas las regiones de la tierra y arrebatados de las fauces del diablo para pasarlos a su santa Iglesia.

En el mismo sentido interpreta también lo que sigue en el mismo Salmo *Y los ha reunido de diversos países, de oriente y occidente, del norte y mediodía,* y dice: *Esto no vemos que haya sucedido así con los judíos, que están dispersos por todo el mundo; en cambio, la Iglesia gentil El la llamó y reunió en todas las partes del mundo, tanto en oriente como en occidente, tanto al sur como al norte. Tales comunidades puede uno verlas en todas las partes de la tierra y del mar.*

4. Por último, TERTULIANO, puesto a aducir profecías y promesas sobre el reino de Cristo y en particular la de Isaías *Así afirma el Señor a su ungido Ciro, a quien cogí de la diestra,* añade: *Vemos que esto mismo se ha cumplido: ¿A quién tiene cogido de la diestra Dios Padre sino a Cristo su Hijo? ¿A quién han escuchado todos los pueblos, es decir, a quién han creído todos los pueblos, cuyos predicadores, los apóstoles, son presentados en los salmo de David: «Su voz —dice— corrió por toda la tierra y sus palabras hasta los confines de la tierra»? ¿En quién otro han creído todos los pueblos más que en Cristo, que ya vino? ¿En quién creyeron también los otros pueblos, los Partos, los Medos,* etc.? y sigue una lista de innumerables regiones de la Iglesia en las cuales reina Cristo, y termina añadiendo: *¿Quién hubiese podido reinar sobre todos sino Cristo el Hijo de Dios, del cual se anunciaba que había de reinar sobre todos eternamente?*

Y después, tras la enumeración de muchísimos reinos del mundo, cada uno de los cuales siempre se redujo a determinados límites en alguna parte del orbe, termina diciendo: *En camcio, el reino y el nombre de Cristo se extiende por todas partes, en todas partes se cree en él, y es venerado por todos los pueblos antes enumerados,* etc.

Y aunque en todo esto Tertuliano no hable de Iglesia Católica, pero no ignoraba que ella era el reino de Cristo; por consiguiente, lo que

dice del reino de Cristo, lo entiende de la Iglesia Católica.

Y así interpretan los Padres —sobre todo San Agustín— todas las profecías así acerca del reino o de la herencia de Cristo, como aquella del SALMO 2.º *Pídeme y te daré los pueblos por herencia, y por posesión tuya los polos de la tierra,* y otras parecidas.

5. SE DEDUCE QUE LA SECTA ANGLICANA NO TIENE LA VERDADERA FE.—Consta, pues, por las Sagradas Escrituras así entendidas por los antiguos Padres, que es propiedad de la Iglesia el que esté extendida por todo el mundo, y por confesión de los mismos Padres, es claro que el nombre de Católica se le dio para significar esa propiedad suya.

Y de este principio se deduce legítimamente que una secta que no solamente se reduce a los términos de un solo reino y no se extiende por todo el mundo, sino que además condena a la Iglesia extendida por todo el mundo y se separa de ella, no puede ser católica.

Ahora bien, la secta anglicana no traspasa los límites de Bretaña —la cual, como dijo TERTULIANO, está encerrada en el océano— y condena a la Iglesia Romana de la que se separó, como es notorio por el hecho que contamos anteriormente; luego no puede ser la Iglesia Católica ni conservar la fe católica.

Este es el argumento con que los Padres atacaron siempre a los herejes y con que los obispos africanos —sobre todo San Agustín— persiguieron y vencieron a los donatistas. Pero no es menos probativo contra todos los protestantes, pues la causa es parecidísima y más arriba se ha demostrado que la Iglesia Romana y Católica es ahora la misma que floreció en tiempo de los dichos Padres.

6. EVASIVA.—REFUTACIÓN.—LA AMPLITUD DEL LUGAR DE SUYO NO HACE CATÓLICA A LA IGLESIA.—Mas a esta razón parece que tácitamente quiso salir al paso el rey Jacobo al fin de su Prólogo, en la pág. 156, cuando dijo: *Nosotros, gracias a Dios, no somos tan despreciables ni en número ni en dignidad que no podamos, con nuestro buen ejemplo, ir al frente de nuestros vecinos, ya que casi la mitad del mundo cristiano y de todas sus clases, desde los reyes y príncipes libres hasta los hombres de más baja condición, se han pasado ya a nuestra religión.*

Pero aunque esto, tal como lo afirma el rey, fuese verdad, no bastaría para que tal secta compuesta de toda esa multitud de gente pudiese llamarse católica, dado que toda esa multitud se separó de la Iglesia verdadera y católica, según lo explicaré poco después con ejemplos.

Y la razón es que, aunque la amplitud y multitud de pueblos es una de las propiedades de la Iglesia Católica, pero no basta para hacerla católica: ninguno de los Padres dijo esto, y alguno de ellos pensaron manifiestamente que lo que la hace católica no es sólo la universalidad territorial sino también las otras propiedades que añaden a esta.

SAN VICENTE DE LERÍN dijo que catolicismo significa *universalidad, antigüedad, consentimiento.*

OPTATO proclamó que lo propio del catolicismo es ser *racional y estar extendido por todas partes.*

SAN CIPRIANO —y con él está SAN AGUSTÍN— además de multitud exige *una cabeza, un mismo origen* y *una madre iluminada por Dios* cuyos rayos se extiendan por todo el mundo.

Igualmente SAN CIRILO —según hemos visto— por católico entiende otras muchas cosas.

Añado a BEDA, que dice que la Iglesia se llama Católica *porque es edificada en todas partes del mundo en una misma paz y en un mismo temor del Señor.*

7. OTRA REFUTACIÓN DE LA RESPUESTA DEL REY.—Pero la respuesta que ahora damos al rey es otra: Una cosa es coincidir en la religión, y otra coincidir en el concepto común de cisma y separación de la Iglesia Católica.

Esto es evidente, puesto que bien puede suceder que varios se desvíen de un mismo camino, los cuales coincidan en el aspecto —más bien mental que real— de desviarse o apartarse del camino pero sin coincidir en un mismo camino ni en un mismo término al que se dirijan. Pues esta misma distinción es preciso hacer en el caso presente.

Y tal vez sea verdad —no lo afirmo— que sumadas todas las sectas de cismáticos y herejes que se han separado de la Iglesia Romana y ahora hay dispersas en todo el mundo tanto en Oriente como en Occidente, formen una multitud que se aproxime a la mitad de todo el mundo cristiano. Pero esa multitud —como es evidente— no es un cuerpo político ni místico o eclesiástico, puesto que sus miembros no coinciden en la misma fe, ni en un solo gobierno eclesiástico, ni en la misma regla para creer.

Luego tampoco toda esa multitud de pueblos o sectas puede llamarse Iglesia Católica, no siendo como no es una sola Iglesia; ni ninguna de esas sectas particulares puede llamarse Católica, no siendo, como no es, parte de una Iglesia

Católica, ni bastando por sí sola para constituir la Iglesia Católica.

8. Es preciso, pues, que el rey hable de coincidencia en una misma religión, es decir en un mismo camino de salvación y en una misma fe, y en este sentido no sólo no creemos que la secta anglicana haya ocupado la mitad del mundo cristiano, pero tal vez ni siquiera una tercera parte del reino de Bretaña.

Vamos a probar lo primero por las palabras del rey mismo: Dirigiéndose a los príncipes y pueblos cismáticos introduce las palabras *Por más que todavía no sé en detalle en qué habéis coincidido*. Por consiguiente, piensa que ellos todavía no han coincidido en la doctrina, y por eso poco después les exhorta a la unidad y a la concordia.

Y por más que, descubriendo la discordia, dice que ésta es de ciertos *detalles* o de cosas *indiferentes* —según dice después y en otras muchas ocasiones—, en realidad la disensión está en puntos gravísimos y muy relacionados con la sustancia de la fe y con la salvación de los fieles, como en la doctrina de los sacramentos y sobre todo en la verdad y real presencia de Cristo N. Señor en la Sagrada Eucaristía, en el modo como el hombre se justifica por la fe, en la necesidad de las obras, en la obediencia a los mandamientos, y en otros muchos puntos que después se examinarán en particular y en los cuales ni los calvinistas coinciden con los luteranos, ni con aquéllos los zuinglianos y otros semejantes.

9. A esto se añade que la obedinecia a la Iglesia es tan necesaria, que CRISTO dijo *A quien no escuche a la Iglesia tenlo por gentil y publicano;* y sin embargo, esos sectarios, en la explicación del gobierno de la Iglesia, del cual depende la obediencia, disienten entre sí tanto como de nosotros; luego el disentimiento no está en cosas indiferentes sino muy necesarias, y no en detalles solamente de esos que los jurisconsultos suelen suscitar sobre puntos sutiles y aptos principalmente para la especulación, sino en cosas prácticas y necesarias para una vida buena.

Y —punto el más interesante para nuestro caso— también sobre el primado regio la disensión es tan grande que la única que parece aprobarlo y sostenerlo es la secta anglicana: sólo por este capítulo —él solo y considerado en sí mismo— hay razón suficiente para que a la agrupación anglicana no se la pueda tener por Iglesia Católica, ya que esa opinión sobre el primado limita y reduce esa secta a los términos de su reino temporal, y en lo que de ella depende, la Iglesia de Cristo la divide en tantas partes cuantos son los reinos temporales existentes en el mundo, y no le deja la verdadera unidad de un solo redil —que es la que Cristo quiso para su Iglesia—, sino a lo sumo cierta concordia o —por decirlo así— semejanza, que es la que desea el rey Jacobo.

Pero ni siquiera ésa —según he dicho antes— podrá conseguirse, puesto que, coincidiendo todos en seguir su propio juicio, es inevitable que disientan en la manera de opinar y de gobernar.

10. DEMOSTRACIÓN DE QUE LA SECTA ANGLICANA NO OCUPA NI LA TERCERA PARTE DE BRETAÑA.—Con esto nos resulta fácil dar la razón de la segunda parte en que conjeturamos que la secta anglicana no ocupa ni la tercera parte de la isla de Bretaña: Prescindiendo de que en toda la isla hay muchísimos fieles que no someten la fe a su propio juicio sino que cautivan su entendimiento en obediencia de Cristo y —al menos en su intención— no están separados de la Iglesia Romana, incluso entre los que se han separado de ella no hay un común sentir en la religión y en la fe.

En efecto, bajo su jurisdicción —según da por supuesto el rey mismo en el Prólogo— hay muchos puritanos, a los cuales él persigue, y así, como mínimo, todo el reino está dividido en tres partes: los católicos, los puritanos, y los calvinistas no puros; y si se ha de dar fe a lo que se dice, hay también entre ellos muchos luteranos, y otros zuinglianos y de otras sectas. Más aún, incluso entre los mismos calvinistas mixtos, sea lo que sea de su apariencia externa de religión, no se cree que haya coincidencia en la fe.

Por consiguiente, hablando en un sentido que haga al caso, de ninguna manera puede mantenerse en pie la afirmación del rey de que casi la mitad del mundo cristiano ha aceptado su religión.

11. REFUTACIÓN —SIGUIENDO A LOS PADRES— DE LOS HEREJES QUE NIEGAN QUE LA UNIVERSALIDAD SEA NOTA DE LA VERDADERA IGLESIA.—Por eso Lutero, Calvino y otros heresiarcas de nuestro tiempo —libremente, por no decir desvergonzadamente— responden que muchas veces los que aprueban lo bueno son los menos, y que por tanto no es nota característica de la verdadera Iglesia ni de la fe el que se encuentre en multitud de pueblos y el que obtenga la aprobación común de ellos.

En este sentido se dice que Lutero escribió que el diablo, junto a la Iglesia de Dios, construyó una capilla mucho mayor y más amplia. Y Calvino se excusaba del reducido número de su grupo diciendo que casi nunca las cosas hu-

manas marcharon tan bien que lo mejor fuese grato a los más. Frases parecidas tienen lo magdeburgenses, centuria I.

Pero —cosa muy de tener en cuenta en todas las controversias de nuestro tiempo— esos nue vos herejes, en todos sus dichos y respuestas, imitan a los antiguos herejes, señal grande de su error. Por eso creo que no se les debe salir al paso de otra manera que con las palabras de los Padres que refutaron a los antiguos herejes.

San Agustín dice: *Entre nosotros y los herejes se discute dónde está la Iglesia. ¿Qué hemos de hacer, pues? ¿Buscarla en nuestras palabras o en las palabras de su cabeza Nuestro Señor Jesucristo? Creo que debemos buscarla en las palabras del que es la verdad y conoce muy bien su propio cuerpo.* Y después: *No oigamos «Esto digo» «Esto dices», sino oigamos «Esto dice el Señor». Hay libros del Señor: en ellos busquemos a la Iglesia, en ellos discutamos nuestra causa.* Como si dijera que en la Sagrada Escritura se proclama que la Iglesia de Cristo está extendida por todo el mundo y que por tanto se deben despreciar las blasfemias de los herejes que se atreven a llamarla iglesia del demonio.

También refiere que los donatistas, puestos al descubierto, dijeron que al principio la Iglesia estuvo en todo el mundo, pero que después desapareció por las voluntades libres y malas de los hombres. San Agustín les responde: *¡Como si el espíritu de Dios no hubiese sabido que habían de existir las voluntades de los hombres! ¿Qué loco pudo decir esto? ¿Por qué no se ha de interpretar más bien que sobre las voluntades de los hombres anunció de antemano lo que sabía que había de suceder?*, etc.

Y más abajo escribe: *Ellos dicen: Eso lo creemos, y reconocemos que se cumplió, pero después el mundo apostató y sólo quedó el grupo de Donato* o, cambiando el nombre, la secta anglicana o calviniana. *Léannoslo eso en la Escritura,* dice San Agustín, *y no nos resistiremos. Pero si eso no lo leen en la Sagrada Escritura sino que tratan de persuadirlo con sus discusiones, creo lo que se lee en las Escrituras, pero no lo que dicen esos vanos herejes.*

Con palabras semejantes refuta *la astucia de los herejes que pretenden desviar las palabras de Dios del verdadero sentido en que están ellas al sentido perverso en que están ellos,* y después responde a ciertos textos de la Escritura que los herejes aplicaban a sus sectas.

Finalmente concluye: *Dejándose, pues, de lazos, demuestre de una vez, o que la Iglesia se ha de conservar sólo en Africa abandonando perdidos a tantos pueblos, o que a partir de Africa se ha de rehacer y completar en todos los pueblos, y la demostración hágala, no diciendo «Es verdad porque yo lo digo», o «porque lo dijo aquel compañero mío», o «aquéllos»,* etc.

12. Pues lo mismo respondemos nosotros a Lutero cuando dice que la Iglesia está en sus sectarios: que nos la demuestre, puesto que a él no le creemos, ni es creíble en modo alguno que Dios edificara una Iglesia contra la Iglesia fundada por El y a la que prometió perpetua protección. Sobre todo que en el autor de esa sinagoga no se vio ningún indicio de espíritu divino sino de ambición y libertad humana.

También a Calvino le pedimos una prueba de lo que vanamente dice, y además añadimos que bastante demuestra su soberbia cuando sin más ni más se atreve a anteponer su juicio al número y autoridad de tanos Padres ilustres por su antigüedad, sabiduría y santidad.

Por eso decimos —finalmente— que, aunque en comparación con el vulgo a veces los que aprueban lo mejor son los menos, sin embargo, lo que muchos sabios aprueban como mejor, todo hombre prudente lo debe tener por tal y reprobar lo contrario. Y esto es mucho más cierto cuando tal aprobación está refrendada por una autoridad no humana sino divina.

Pues bien, esta es la manera como la Iglesia Católica, difundida por todo el mundo, está aprobada en la Sagrada Escritura y por los Santos Padres: muy lejos de ella están los conventículos de los herejes, los cuales, por tanto, no pueden ser ni llamarse católicos.

CAPITULO XVI

EN QUÉ SENTIDO ES VERDAD QUE LA IGLESIA CATÓLICA ESTÁ DIFUNDIDA POR TODO EL MUNDO

1. Razón para dudar.—Para satisfacer incluso a los mismos católicos, no debemos pasar por alto aquí otra objeción, que tocó ya San Agustín. El mundo cristiano Católico o Romano es una parte mínima de todo el mundo: ¿cómo la Iglesia puede llamarse Católica porque ocupe todo el mundo?

El antecedente es facilísimo demostrarlo. Un poco más arriba creímos que se debía conceder que el número de cismáticos y herejes son casi la mitad del mundo cristiano. Además de éstos, en el mundo están los mahometanos, sólo los

manas marcharon tan bien que lo mejor fuese grato a los más. Frases parecidas tienen lo magdeburgenses, centuria I.

Pero —cosa muy de tener en cuenta en todas las controversias de nuestro tiempo— esos nue vos herejes, en todos sus dichos y respuestas, imitan a los antiguos herejes, señal grande de su error. Por eso creo que no se les debe salir al paso de otra manera que con las palabras de los Padres que refutaron a los antiguos herejes.

San Agustín dice: *Entre nosotros y los herejes se discute dónde está la Iglesia. ¿Qué hemos de hacer, pues? ¿Buscarla en nuestras palabras o en las palabras de su cabeza Nuestro Señor Jesucristo? Creo que debemos buscarla en las palabras del que es la verdad y conoce muy bien su propio cuerpo.* Y después: *No oigamos «Esto digo» «Esto dices», sino oigamos «Esto dice el Señor». Hay libros del Señor: en ellos busquemos a la Iglesia, en ellos discutamos nuestra causa.* Como si dijera que en la Sagrada Escritura se proclama que la Iglesia de Cristo está extendida por todo el mundo y que por tanto se deben despreciar las blasfemias de los herejes que se atreven a llamarla iglesia del demonio.

También refiere que los donatistas, puestos al descubierto, dijeron que al principio la Iglesia estuvo en todo el mundo, pero que después desapareció por las voluntades libres y malas de los hombres. San Agustín les responde: *¡Como si el espíritu de Dios no hubiese sabido que habían de existir las voluntades de los hombres! ¿Qué loco pudo decir esto? ¿Por qué no se ha de interpretar más bien que sobre las voluntades de los hombres anunció de antemano lo que sabía que había de suceder?*, etc.

Y más abajo escribe: *Ellos dicen: Eso lo creemos, y reconocemos que se cumplió, pero después el mundo apostató y sólo quedó el grupo de Donato* o, cambiando el nombre, la secta anglicana o calviniana. *Léannoslo eso en la Escritura,* dice San Agustín, *y no nos resistiremos. Pero si eso no lo leen en la Sagrada Escritura sino que tratan de persuadirlo con sus discusiones, creo lo que se lee en las Escrituras, pero no lo que dicen esos vanos herejes.*

Con palabras semejantes refuta *la astucia de los herejes que pretenden desviar las palabras de Dios del verdadero sentido en que están ellas al sentido perverso en que están ellos,* y después responde a ciertos textos de la Escritura que los herejes aplicaban a sus sectas.

Finalmente concluye: *Dejándose, pues, de lazos, demuestre de una vez, o que la Iglesia se ha de conservar sólo en Africa abandonando perdidos a tantos pueblos, o que a partir de Africa se ha de rehacer y completar en todos los pueblos, y la demostración hágala, no diciendo «Es verdad porque yo lo digo», o «porque lo dijo aquel compañero mío», o «aquéllos»,* etc.

12. Pues lo mismo respondemos nosotros a Lutero cuando dice que la Iglesia está en sus sectarios: que nos la demuestre, puesto que a él no le creemos, ni es creíble en modo alguno que Dios edificara una Iglesia contra la Iglesia fundada por El y a la que prometió perpetua protección. Sobre todo que en el autor de esa sinagoga no se vio ningún indicio de espíritu divino sino de ambición y libertad humana.

También a Calvino le pedimos una prueba de lo que vanamente dice, y además añadimos que bastante demuestra su soberbia cuando sin más ni más se atreve a anteponer su juicio al número y autoridad de tanos Padres ilustres por su antigüedad, sabiduría y santidad.

Por eso decimos —finalmente— que, aunque en comparación con el vulgo a veces los que aprueban lo mejor son los menos, sin embargo, lo que muchos sabios aprueban como mejor, todo hombre prudente lo debe tener por tal y reprobar lo contrario. Y esto es mucho más cierto cuando tal aprobación está refrendada por una autoridad no humana sino divina.

Pues bien, esta es la manera como la Iglesia Católica, difundida por todo el mundo, está aprobada en la Sagrada Escritura y por los Santos Padres: muy lejos de ella están los conventículos de los herejes, los cuales, por tanto, no pueden ser ni llamarse católicos.

CAPITULO XVI

EN QUÉ SENTIDO ES VERDAD QUE LA IGLESIA CATÓLICA ESTÁ DIFUNDIDA POR TODO EL MUNDO

1. Razón para dudar.—Para satisfacer incluso a los mismos católicos, no debemos pasar por alto aquí otra objeción, que tocó ya San Agustín. El mundo cristiano Católico o Romano es una parte mínima de todo el mundo: ¿cómo la Iglesia puede llamarse Católica porque ocupe todo el mundo?

El antecedente es facilísimo demostrarlo. Un poco más arriba creímos que se debía conceder que el número de cismáticos y herejes son casi la mitad del mundo cristiano. Además de éstos, en el mundo están los mahometanos, sólo los

cuales quizá ocupen tantas regiones del mundo cuantas los que, bajo el nombre de Cristo, profesan una fe falsa o verdadera. Después, también los gentiles e idólatras ocupan muchas y grandes regiones del mundo. También los judíos andan dispersos por otras innumerables partes del mundo.

Luego no puede dudarse que, respecto de todo el mundo la Iglesia de Cristo es muy limitada y restringida. Luego no puede llamarse católica a título de universalidad.

2. Confirmación.—La dificultad crece porque no es contra la verdadera doctrina de la Iglesia el que se vea oprimida por las persecuciones y cismas hasta el punto de que la verdadera fe de los que confiesan a Cristo a veces quede reducida a una parte menor.

Ejemplo a propósito es el del tiempo en que se vio tan afligida por la herejía arriana, que el arrianismo ocupó casi todo el mundo cristiano, quedando el cristianismo por entonces casi oprimido. Así consta por San Hilario y San Jerónimo: *Entonces se abolió el nombre de «usía», entonces se proclamó la condena de la fe nicena. Gimió todo el mundo, y se admiró de verse arriano.*

Por eso San Gregorio Nazianzeno, dirigiéndose a los arrianos, que se gloriaban de su número, les dice así: *¿Dónde están los que nos motejan de pobres y ostentan insolentemente sus riquezas, los que definen a la Iglesia por su número y desprecian al pequeño rebaño?*

En estas palabras parece conceder que en aquel tiempo el número de los fieles era pequeño en comparación con el número de los herejes, que además coincidían en el mismo error, y en consecuencia parece negar —como en su comentario observa también Billi— que el número pertenezca a las notas de la Iglesia.

Más aún, parece aludir a las palabras de Cristo en San Lucas *No temáis, pequeño rebaño* y de esas palabras deducir que para la verdadera Iglesia basta un rebaño pequeño, que es lo que gustosos admiten los herejes de nuestro tiempo para gloriarse de su poco número; y añaden aquello de San Mateo *Entrad por la puerta estrecha,* y más abajo *¡Qué angosto y estrecho es el camino que lleva a la vida, y qué pocos los que lo encuentran!*

3. Respuesta a la razón para dudar.— A lo primero puede responderse —en primer lugar— que el nombre de Católica no se le puso a la Iglesia para distinguirla del gentilismo, paganismo o judaísmo, pues por el nombre de Cristianos o de Iglesia Cristiana se distinguía ya suficientemente de todos ellos.

Se le puso para distinguirla de las sectas de los herejes, pues aunque los herejes no son cristianos en la verdad de la fe, sin embargo, como no niegan del todo a Cristo sino que a su manera le dan culto y le confiesan, su peculiar forma de infidelidad la encubren con el nombre cristiano: por eso —según observamos ya antes siguiendo a los Padres— a la verdadera fe cristiana se le añadió el sobrenombre de Católica para distinguirla de las sectas de los herejes.

Y de esto se sigue que, en virtud de ese nombre y de su razón, no es necesario que el número de la Iglesia supere al número de todos los fieles: basta que, a su manera, esté esparcida por todo el mundo y que en esto supere a cualquier secta de herejes.

4. Dos sentidos de la difusión de la Iglesia por todo el mundo.—En segundo lugar, para una mayor explicación de esto, advertimos que dos son los sentidos en que puede entenderse que la Iglesia de Cristo debe estar extendida por todo el mundo, a saber, de derecho y por institución y poder, y de hecho y —digámoslo así— por posesión actual.

En el primer sentido, es cosa clara que la Iglesia de Cristo fue católica y universal desde su fundación.

Lo primero, porque fue fundada para todo el mundo y no para una determinada nación como la sinagoga.

Lo segundo, porque ya desde entonces recibió el derecho de predicar la fe de Cristo por todo el mundo, conforme a aquello *Predicad el evangelio a toda criatura* y a aquello otro *Me seréis testigos en Jerusalén y en toda Judea y Samaría y hasta el fin de la tierra.*

Y por último, porque tiene poder en la tierra para gobernar todo el mundo en lo que toca o se refiere a la salvación del alma, según aquello *Quien no oyere a la Iglesia, sea para ti como pagano,* etc. y *Apacienta mis ovejas.*

Por consiguiente, esta universalidad de la Iglesia —a la que podemos llamar de derecho o de suficiencia— podría bastar para llamarse de verdad Católica.

Más aún, San Agustín, a la objeción de Petiliano *Si vosotros decís que tenéis la Iglesia Católica, católico en griego significa único o extendido por todo el mundo, y vosotros no estáis en todo el mundo, pues habéis retrocedido en una parte de él,* San Agustín —repito— responde que *Católico* significa lo mismo que *con relación al todo,* y que por eso *recibió el nombre de Católica al decir el mismo Señor «Me seréis testigos»,* etc., y concluye *He aquí por qué se llama católica.*

Por eso parece que este nombre la Iglesia lo recibió de los Apóstoles antes de que de hecho la fe se extendiese por todo el mundo, puesto que los Apóstoles compusieron el Credo antes de esparcirse por todas las partes del mundo.

5. La Iglesia se llama universal con universalidad de derecho y de hecho.— Sin embargo, la Iglesia recibió ese nombre no sólo por el derecho sino también por el hecho y —digámoslo así— por la posesión.

Sabían los apóstoles que la promesa de Cristo era infalible y que pronto se había de cumplir, y por eso le impusieron el nombre como si de hecho hubiese ya ocupado el mundo, puesto que, en lo moral, de lo que dista poco se dice que no dista nada, sobre todo tratándose de quienes, por la fe, lo futuro lo tenían por ya realizado.

Y después de su predicación, la expansión de la Iglesia Católica comenzó a ser una realidad que —como quien dice— podía verse con los ojos.

Por eso San Agustín, en el pasaje que se acaba de citar y después de las palabras *He aquí por qué se llama católica,* añade *Pero cerrando los ojos tropezáis con el monte que, comenzando por ser una piedra pequeña —según la profecía de Daniel—, creció y llenó toda la tierra.*

Así pues, San Agustín y los otros Padres que se han aducido piensan que las profecías sobre la difusión por el mundo de la futura Iglesia de Cristo, y las promesas hechas por Cristo sobre la fundación y consolidación de esa misma Iglesia, ya hacía tiempo que se habían cumplido. En qué tiempo comenzó eso y con qué certeza puede saberse, no es fácil explicarlo.

6. La expansión de la Iglesia por el mundo puede sufrir distintas vicisitudes.— Hay que observar, además, que la difusión de la Iglesia Católica por todo el mundo, en cuanto a su crecimiento mayor o menor admite distintas situaciones, y que en los Santos Padres e intérpretes de la Escritura no es cosa cierta que la profecía y las promesas sobre la universalidad de la Iglesia estén ya del todo cumplidas, o si queda por cumplir algo que se haya de completar al fin del mundo o cerca de él.

En efecto, lo que Cristo N. Señor dijo *Este evangelio del reino se predicará en el mundo entero y se promulgará a todos los pueblos, y entonces vendrá el fin,* San Jerónimo y San Beda lo entienden del fin del mundo y dan a entender que esa predicción todavía no se ha cumplido. Más aún, San Jerónimo indica que su cumplimiento será señal de que se acerca el juicio, y que por tanto una expansión tan completa de la Iglesia no se realizará hasta el fin del mun do o en una época cercana a él.

7. A esta opinión se inclina también San Agustín, quien, comentando esas mismas palabras de Cristo, dice: *La fe misma de todos los pueblos no está cumplida.* Y más abajo, aplicando la parábola del sembrador *que siembra buena semilla en su campo,* añade *que el campo es el mundo en que la palabra de Dios fructifica y crece,* según se dice en la carta a los Colosenses, *hasta la recolección, es decir, hasta el fin del mundo.*

El mismo San Agustín en otro pasaje interpreta esas palabras de Cristo en sentido sólo negativo, a saber: *Entonces vendrá el fin.* a saber, *no vendrá antes de que el evangelio se predique en todo el mundo.* Cuánto tiempo después de ultimada la predicación del evangelio por todo el mundo, *es,* dice, *cosa incierta.* Por consiguiente también es incierto cuándo se cumplirá del todo la promesa de la difusión del evangelio y de la fe o de la Iglesia por todo el mundo.

Pero San Agustín tenía por cosa cierta que en su tiempo todavía no se había cumplido esa promesa: *Si los siervos de Dios,* dice, *se tomaran el trabajo de recorrer todo el mundo y de hacer lo posible por recoger el resto de los pueblos en que todavía no se ha predicado el evangelio, por ahí podríamos conocer de alguna manera cuánto falta para el fin del mundo.* Y esto lo confirma más ampliamente diciendo en otro pasaje que en su tiempo *había innumerables pueblos a los cuales todavía no se había predicado el evangelio.*

8. Las promesas sobre la predicación del evangelio por el mundo, todavía no están completamente cumplidas.—La Iglesia no se llama universal porque de hecho esté extendida por el mundo.—Este argumento prueba también que hasta ahora no se han cumplido del todo aquellas promesas, pues en nuestro tiempo se han descubierto el llamado Nuevo Mundo y extensas regiones en las que no se había predicado el evangelio, para convertir a las cuales a la fe, vemos que siervos de Dios recorren parajes inaccesibles y que fundan en ellos nuevas Iglesias.

Y de esto es deduce lógicamente que de la Iglesia Católica no se dice que esté extendida por todo el mundo porque la difusión de la Iglesia se haya realizado ya en todo el mundo y en todas sus regiones.

Más aún, añade San Agustín *que aunque en todos los pueblos en los que todavía no está la Iglesia, es preciso que algún día lo esté, pero que no es preciso que crean todos los que hay en ellos, puesto que las promesas son de todos los pueblos, no de todos los hombres de todos los pueblos, ya que la fe no es de todos.*

Con todo esto queda muy incierto cuándo comenzó la Iglesia a tener de hecho y no sólo en esperanza la universalidad que indica el nombre de católica.

Asimismo es incierto qué extensión de la Iglesia y qué número de Iglesias por las distintas regiones del mundo era necesario para ese efecto.

Por último, mucho más incierto es todavía qué número de hombres es el que esa propiedad requiere para que se dé de hecho.

9. Ya hace tiempo que la Iglesia alcanzó la universalidad necesaria para ser Católica.—A pesar de ello, por el común sentir de los Padres, los cuales entienden las Escrituras en este sentido, se debe tener por cosa cierta que la Iglesia Católica, no sólo en nuestros tiempos sino también muchos siglos atrás, alcanzó una —llamémosla así— situación de universalidad suficiente para que se pueda decir que está extendida por todo el mundo.

Porque, prescindiendo de las predicciones de los profetas y de las promesas de Cristo, ya San Pablo en su tiempo dijo de la predicación de los apóstoles *Por toda la tierra se difundió su voz, y hasta los confines del mundo sus palabras*. Y aunque la interpretación de San Agustín es que se trata de una profecía sobre el futuro expresada —por la certeza del cumplimiento— con un verbo en pretérito, en cambio San Jerónimo entiende que ya entonces de alguna manera estaba cumplida.

Esto es conforme con el contexto de San Pablo en el mismo pasaje y en otros: en la carta a los Colosenses dice del evangelio *Llegó hasta vosotros, como también produce frutos y se desarrolla en todo el mundo lo mismo que entre vosotros.*

Además es cosa cierta que, hasta los tiempos de San Agustín y de los otros Padres, la Iglesia creció de tal forma que de ella podía decirse —como ellos lo dicen— que estaba difundida por todo el mundo; luego al menos en aquel tiempo ya había alcanzado —como ellos lo proclaman— la situación dicha.

Ahora bien, esa situación la conservó y aun la aumentó hasta San Gregorio, según se deduce de lo dicho anteriormente y de las cartas del mismo San Gregorio a los obispos de Oriente y de las distintas regiones de Occidente.

Y desde entonces hasta nuestra época no ha perdido esa situación, sino que más bien vemos que ha ganado en ella en muchas y nuevas regiones, aunque en algunas otras haya disminuido; luego es sencillamente verdad y cierto que la Iglesia Católica está difundida por todo el mundo.

Y por más que no podemos señalar con certeza la fecha en que comenzó a tener completa esa situación de universalidad, eso no importa: basta que conste con certeza que desde el principio fue instituida con esa finalidad y que en el término de algunos años alcanzó suficientemente esa situación según convenía en conformidad con los planes de la divina providencia.

10. Y por la misma razón, aunque no puedan señalarse con certeza los límites de esa expansión, sin embargo podemos decir que, después de una suficiente predicación del evangelio, era necesario que la Iglesia Católica tuviese en el mundo cierto esplendor universal por el que se pudiese conocer su dignidad y majestad y distinguirla de las turbas de los herejes.

En primer lugar, esto correspondía a la excelencia del reino de Cristo, el cual se prometió no sólo para el cielo sino también para la tierra, por más que aun en la tierra no había de ser terreno o temporal sino celeste o espiritual.

En segundo lugar, Cristo fundó la Iglesia para la salvación de los hombres, a fin de que ésta, por medio de ella, alcanzara, en un número mayor y con más abundancia que antes, a todos, tanto judíos como gentiles: por eso era preciso que enseguida creciera, de tal forma que en poco tiempo llegase a la situación que hemos dicho y en la cual —en cuanto de ella dependiera— pudiese aprovechar a todas las regiones del mundo o al menos a su mayor y principal parte.

Ahora bien, para este fin era necesario que enseguida o lo más pronto posible se diera a conocer a todo el mundo, pues, de la misma manera que San Agustín apremia diciendo *¿Cómo podemos tener confianza —según la Sagrada Escritura— de haber recibido manifiestamente a Cristo si —según esas mismas Escrituras— no hemos recibido también manifiestamente a la Iglesia?*, así también nosotros afirmamos que Cristo no podía reinar en el mundo si la fe de los creyentes no llegaba a difundirse por todo el mundo.

11. Es probable que esa universalidad la Iglesia comenzó a tenerla desde el tiempo de Constantino.—Ahora bien, con gran probabilidad puede decirse que esa situación la Iglesia comenzó a tenerla al menos desde el tiempo del emperador Constantino: entonces, una vez concedida oficialmente la paz a la Iglesia, comenzaron también a edificarse públicamente templos e iglesias, la Sede Apostólica empezó a tener el honor y el esplendor que se le debía, pudieron reunirse concilios generales, y en todo lo demás que se refiere a la majestad de la Iglesia de Cristo, la Iglesia comenzó a ser conocida públicamente —por todo el mundo entonces conocido— como un cuerpo místico y como un estado espiritual fundado para el cuidado general y para la salvación de las almas.

Esta conjetura nuestra parece que la insinuó

ya SAN AGUSTÍN en el sermón 2.º sobre el Salmo 103: explicando las palabras *Sobre las montañas posarán las aguas,* las interpreta del diluvio de persecuciones de la naciente Iglesia diciendo: *Hubo un tiempo en que las aguas de los perseguidores cubrieron la tierra de Dios, la Iglesia de Dios; y hasta tal punto la cubrieron, que no aparecían ni los mismos grandes, que son los montes, pues cuando todos huían ¿cómo no habían de aparecer menos?*

Y más abajo: *Les cubrieron las aguas y estaban sobre ellos y decían «Aprieta, aprieta»,* y *prevalecían sobre los mártires y por todas partes huían los cristianos, y con su fuga como que quedaban ocultos los apóstoles.*

Y después pregunta: *Mas ¿durante cuánto tiempo?* Responde: *Oye lo que sigue: «Huirán ante tu amenaza». También esto sucedió hermanos: ante la amenaza de Dios huyeron las aguas, es decir, se retiraron de oprimir a los montes. Ya sobresalen los mismos montes Pedro y Pablo. ¿Cómo sobresalen? Los que antes se veían oprimidos por los perseguidores, ahora son venerados por los emperadores. Huyeron las aguas ante la amenaza de Dios porque el corazón de los reyes estaba en la mano de Dios y lo inclinó adonde quiso: mandó que dieran paz a los cristianos, y resplandeció y sobresalió la autoridad apostólica. Cuando las aguas estaban encima ¿disminuyó la altura de los montes? Mas para que todos viesen la elevación de los montes por los cuales viene la salvación al género humano —ya que «Levanté mis ojos a los montes, de los cuales me vendrá el auxilio»—, ante la amenaza de Dios huyeron las aguas, temerán ante la voz de tu trueno. ¿Quién no temerá ante la voz de Dios? Ante los apóstoles, ante las Escrituras, ante sus nubes, se aquietó el mar, temieron las aguas, se desnudaron los montes dio una orden el emperador. ¿Cómo hubiese dado esa orden si Dios no hubiese tronado? Porque Dios lo quiso, ellos dieron una orden y se cumplió.*

Con estas elegantísimas y sabias palabras explica bien claramente San Agustín en qué tiempo la Iglesia Católica comenzó a tener una situación en conformidad con su nombre.

Y de paso se debe observar que esa situación de la Iglesia no la atribuye al emperador como a autor suyo sino como a quien quita estorbos y da la paz.

Más aún: tampoco cuenta al emperador entre los montes de la Iglesia, sino a los apóstoles, se entiende, en sus sucesores, y en particular dice *Sobresalen Pedro y Pablo,* por los cuales sin duda entiende la Sede Apostólica; y a ésta se refiere también la pregunta *¿Cómo sobresalen?* ya que en esa sede se basa la Iglesia, la cual —según he dicho— entonces comenzó a tener una situación en conformidad con su nombre.

12. PARA QUE LA IGLESIA SEA CATÓLICA NO ES NECESARIO QUE AVENTAJE EN UNIVERSALIDAD A LAS DEMÁS SECTAS.—Con esto se ha respondido a la primera parte de la objeción, pues concedemos que la universalidad de la Iglesia a que se refiere su título de Católica no requiere que su número de miembros sea mayor que el de las falsas sectas: no existe ningún texto en el que se le haya prometido eso, y ello depende del plan altísimo de Dios en su predestinación, y por lo que podemos deducir de las Escrituras, Dios providencialmente más bien ha permitido que en el mundo haya mayor número de malos que de buenos, de infieles que de fieles, y hasta tal vez dentro de la misma Iglesia, mayor número de pecadores que de justos.

Por eso SAN AGUSTÍN, tratando de una dificultad parecida, dice: *Es de la Iglesia de la que se dice respecto de su poco número «El camino que lleva a la vida es estrecho, y son pocos los que caminan por él». Y ella es también de la que se dice respecto de su muchedumbre «Tu descendencia será como las estrellas del cielo». En efecto, los fieles santos y buenos, en comparación con los muchos malos son pocos, pero en sí mismos son muchos, procedentes de Oriente y Occidente,* etc.

Y más abajo: *Así pues, todo el mundo está sujeto al maligno por la cizaña que hay por todo el mundo, y Cristo es propiciación de nuestros pecados y de los de todo el mundo por el trigo que hay por todo el mundo.* Y después lo explica con la comparación de la era, en la que el trigo es poco en comparación con la paja, pero mucho en sí mismo, y *se ha de reunir de los cuatro vientos, desde lo más alto del cielo hasta su otro extremo,* etc.

Lo mismo enseña en otros pasajes y sobre todo cuando dice: *Se ha de reconocer el poco número, que el Señor principalmente encarece en comparación con la enorme e innumerable multitud esparcida por todo el mundo: a este poco número como de granos en comparación de la mucha paja, se le llama poquedad, pero en sí mismo forma una masa de trigo tan grande que supera incomparablemente a todos vuestros buenos y malos, a los cuales la verdad reprueba por igual.*

Compara a la Iglesia con una secta particular de los herejes, y dice no sólo que la Iglesia es mayor sino también que solos los justos de la Iglesia superan sin comparación a todos los herejes de esa secta. Esto a mí me parece muy verísimil si la comparación se establece con cualquier herejía, por más que, para lo que ahora tratamos, no es necesario.

13. Así que no importa que los fieles sean en la Iglesia menos numerosos que los infieles en todas las sectas de los gentiles, paganos, judíos y herejes, pues sobre esta relación nada se ha revelado o prometido, ni entra en la universalidad de la Iglesia Católica que supere a los infieles en el número de personas, pueblos, provincias o reinos, sino sólo que en sí misma sea muy grande y esté extendida por todo el mundo.

Por eso San Agustín, en contra de Petiliano, el cual pretendía que el poco número de los donatistas bastaba para que fueran la Iglesia Católica, responde: *Temiste la comparación de la multitud de todo el mundo con vuestra multitud, y te pusiste a hacer el elogio de los pocos que caminan por el camino estrecho. ¡Ojalá que, en lugar de ponerte a hacer el elogio, te hubieses puesto en el camino mismo! Verías que también los de la Iglesia de todo el mundo son pocos, pero que a los justos se les llama pocos en comparación con los muchos injustos, lo mismo que, en comparación con la paja, se llama pocos a los granos de una mies fertilísima, por más que ellos solos en masa llenan el granero.*

De una manera semejante, a Vicente, que decía que en comparación con todo el mundo los cristianos eran pocos, le responde: *No quieres tener en cuenta o disimulas saber a cuántos pueblos bárbaros ha llegado ya en tan poco tiempo el evangelio*, etc.

14. Respuesta a la última parte de la objeción.—Por lo dicho resulta también fácil responder a la otra parte de la objeción, puesto que se ha explicado ya con San Agustín qué poquedad es la que se pondera en el rebaño de Cristo.

Por más que también por otros títulos y razones se pudo llamar pequeño al rebaño de Cristo en comparación con los infieles: sea diciendo eso de los predestinados en comparación con los réprobos; sea por su amor a la humildad, como dijo San Beda; sea por el estado de humillación de los discípulos que entonces escuchaban a Cristo, los cuales eran pobres y de la clase más baja; sea porque, por la pobreza voluntaria o por la renuncia a la gloria del mundo, los siervos de Cristo son menospreciados en el mundo.

Consta también que el camino estrecho no es incompatible con la difusión de la Iglesia, ya que Cristo ese camino estrecho lo presentó a todo el mundo, y así su Iglesia, aunque esté extendida por todo el mundo, trata de entrar por esa puerta estrecha; y aunque los que tratan de entrar sean pocos en comparación con los infieles, pero absolutamente son muchos y llamados de todas las regiones de todo el mundo; e igualmente, aunque los que entran sean menos que los que tratan de entrar, pero esos primeros son también bastantes y llamados de todo el mundo.

Además, no son ellos solos los que componen la Iglesia de Cristo: en ella están no sólo los predestinados sino también los réprobos, ni sólo los buenos sino también los malos.

15. La Iglesia Católica mantuvo su esplendor aun en medio de las persecuciones.—Finalmente, por lo dicho consta que no crea dificultad el que la Iglesia Católica, por las herejías y otras persecuciones que se levantan, a veces quede muy deprimida y aun disminuida: esto no sólo no se opone a las predicciones o promesas hechas a la Iglesia de Cristo, sino que más bien Cristo lo predijo muchas veces y pertenece al camino estrecho que lleva a la vida.

Por eso San Beda, interpretando aquello de San Marcos *Estaba la nave en medio del mar*, dice que esa nave significa los trabajos de la santa Iglesia, *pues algunas veces la Iglesia se ve no sólo afligida sino afeada por tan grandes presiones de los gentiles, que, si ello fuera posible, parecería que su redentor la había abandonado temporalmente.*

Pero hay que añadir que, desde que la Iglesia Católica comenzó a estar extendida por todo el mundo, por las persecuciones o herejías que se levantaban nunca llegó a perder su esplendor y —digámoslo así— su situación hasta el punto de dejar de brillar y de estar extendida por todo el mundo.

Esto dio a entender San Agustín cuando dijo: *Ella es la que algunas veces queda como oscurecida y nublada por los muchos escándalos cuando los pecadores tensan los arcos para asaetear a favor de la luna a los rectos de corazón; pero aun entonces se levanta en sus más fieles.*

Sería fácil demostrar esto por las promesas de Cristo y por la ininterrumpida tradición y sucesión de la Iglesia Católica y Romana si no lo hubiésemos demostrado ya suficientemente en el capítulo V sobre la Iglesia visible.

16. En la línea de este argumento, responde San Agustín al caso que se ha aducido de la época de la herejía arriana diciendo: *Tal era entonces la época de la que escribió Hilario*, etc. Y más abajo: *¿Quién ignora que en aquella época muchos de cortas luces se dejaron engañar por palabras oscuras, y que otros cedieron por temor y fingieron dar su consentimiento?* Y más abajo: *Por más que aun los que se mantuvieron muy firmes y fueron capaces de comprender las palabras engañosas de los herejes, fueron*

ciertamente pocos en comparación de los demás; y de ésos, unos salían valientemente al destierro por la fe, otros se ocultaban por todo el mundo. De esta manera la Iglesia, que crece por todos los pueblos, se conservó mediante esos instrumentos del Señor, y se conservará hasta el fin hasta lograr hacer suyos absolutamente a todos los pueblos incluidos los bárbaros.

En estas palabras San Agustín parece conceder que en aquella época los fieles eran menos numerosos que los herejes arrianos, y que sin embargo la Iglesia se conservó en su universalidad por todo el mundo.

Esto es verdaderísimo por hipótesis: por todo lo dicho anteriormente, y porque aun entonces la Iglesia Católica se mantuvo sobre una roca que era firmísima y que tenía poder universal y súbditos católicos esparcidos por todo el mundo.

Que éstos a veces sean pocos, importa poco, sobre todo si eso ha de ser por poco tiempo. Cuánto más que esa Iglesia siempre conservó la autoridad del Concilio Niceno y la sucesión de la antigua Iglesia, de cuyo esplendor participaba siendo como era la misma que ella.

17. Esta misma respuesta es aplicable al tiempo de la persecución del Anticristo, y hasta es más necesaria para entonces, ya que todo aquel ocultamiento y decrecimiento de la Iglesia parece haberlo predicho Cristo N. Señor.

Sobre la época de la herejía arriana tengo por más verisímil que nunca los herejes superaron en número a los católicos, pues aunque en el conciliábulo de Rímini la mayor parte de los obispos se dejaron engañar por los arrianos y por eso dijo San Jerónimo que el mundo, entre gemidos, se admiró de verse arriano, con todo la intención de aquel error —según dan a entender el mismo SAN JERÓNIMO, SAN AGUSTÍN y SAN AMBROSIO— no fue herética, y por eso casi todos, al caer en la cuenta de su error, al punto comenzaron a profesar y a enseñar claramente la verdadera fe.

Además, aunque tal vez en Oriente fuese mayor el número de los herejes, pero no así en Occidente ni en general en todo el mundo.

Esto lo atestigua manifiestamente SAN BASILIO: *Manteneos firmes en la fe; mirad al mundo y ved qué pequeña parte de él padece esta enfermedad, y cómo el resto de la Iglesia, que recibió el evanglio de un extremo a otro del mundo, sigue esta sana y recta doctrina.*

También SAN ATANASIO, hablando de la fe definida en el Concilio Niceno, dice: *A ésta en todas partes dieron su asentimiento todas las Iglesias: las de España, las de Bretaña, las de Galia, las de Italia entera,* etc., y después de enumerar a otras más, añade: *Finalmente las Iglesias de Oriente, a excepción de unas pocas que favorecen a la secta arriana: conocemos muy bien lo que todas ellas piensan, y hemos recibido cartas suyas, y lo sabemos con certeza, santísimo Augusto; y de ello no puede seguirse perjuicio a todo el mundo.*

Por eso SAN HILARIO llama felices y gloriosos a los obispos de Galia y de Bretaña, que conservaban perfectamente la fe apostólica y con su ejemplo volvían al buen camino a muchos obispos orientales.

Por eso también en aquella época los verdaderos fieles conservaron el nombre de Católicos.

18. Con esto puede entenderse lo que el NAZIANZENO dice de los herejes que querían medir la fe católica por el número de los creyentes: tal vez en su ciudad o en su obispado había más arrianos que católicos, pero es cosa clara que de que éstos fueran más no se debe deducir que ellos fueran los católicos.

Pues lo mismo ahora en Inglaterra: aunque tal vez sean más los herejes que los católicos, esa no debe ser ninguna señal de que aquéllos tengan la fe católica.

Sobre todo que, aunque sucediese que la herejía tuviera una gran difusión, nunca tendría la señal de la Iglesia Católica por faltarle las otras condiciones, según he dicho antes y lo observa BILL.

19. NINGUNA SECTA PUEDE EXTENDERSE TANTO POR EL MUNDO, QUE PUEDA CON VERISIMILITUD TENÉRSELA POR CATÓLICA.—PRIMERA RAZÓN.—De esto deduzco —finalmente— que jamás ninguna herejía puede extenderse por el mundo de tal manera ni aumentar en el número de sus seguidores de tal forma, que por ello pueda creerse con verisimiltud que su fe sea la católica, sino que más bien siempre puede constar lo contrario con suficiente certeza por faltarle la universalidad que se prometió a la fe católica.

Esto podría probarse suficientemente con los casos de todas las herejías que han existido hasta ahora, puesto que lo que en el pasado ha sucedido con todas las sectas de los herejes, es de creer que sucederá con las demás: en todas ellas se da el mismo fenómeno de —digámoslo así— limitación o determinación a un lugar o pueblo limitado o a un reducido número de seguidores.

La primera razón es que toda herejía comienza separándose de la fe católica, y consiguientemente se desvía de la norma cierta para creer, y así nunca se la puede persuadir universalmente como una fe verdadera e indudable.

Esto lo indicó elegantemente SAN AGUSTÍN, quien, después de decir que en las distintas regiones había distintas herejías que no se conocían mutuamente, y que en cambio la Iglesia Católica en todas partes estaba con todos y conocía a todos porque estaba esparcida entre todos, añade: *La Iglesia Católica es como una vid que creciendo se difunde por todas partes; en cambio los otros son como los sarmientos inútiles del labrador, los cuales se cortan —por su esterilidad— para podar la vid, no para acabar con ella. Esos sarmientos, después de cortados, quedaron allí; en cambio la vid, creciendo por todas partes, conoce a los sarmientos que quedaron en ella, y también, junto a sí, a los que fueron cortados de ella, y llama a los errantes para que desde donde están vuelvan a ella.*

Estas palabras son muy dignas de estudio: explican la diferencia entre la fe católica y cualquier otra secta particular, y explican también muy bien la razón que hemos aducido.

Y la misma razón propone casi con las mismas palabras el mismo SAN AGUSTÍN en otro pasaje, en el cual cita a SAN CIPRIANO diciendo que la Iglesia extiende sus ramas por todo el mundo.

Y sobre las herejías añade SAN CIPRIANO: *No nos hemos separado nosotros de ellos sino ellos de nosotros, y habiendo nacido después las herejías y los cismas, al formar distintos conventículos dejaron la cabeza y el origen de la verdad.* Y de esto deduce con razón que no pueden reunirse en el nombre de Cristo ni coincidir con la generalidad de los hermanos.

20. SEGUNDA RAZÓN.—Y de aquí nace la segunda razón, la cual toca SAN CIPRIANO en el mismo lugar diciendo: *Las herejías han surgido y surgen cuando la mente perversa no tiene paz, cuando la perfidia, discordando, no mantiene la unidad,* pues de esto se sigue que los que abandonan la concordia con la Iglesia, no están concordes entre sí, lo cual a su vez —según he dicho— proviene de falta de base, pues, como al creer no se apoyan en la regla dada por Dios sino en el juicio y opinión propia, es preciso que, si perduran o se multiplican un poco, se dividan enseguida en diversas sectas, *porque* —como dijo el mismo SAN CIPRIANO— *las alucinaciones de sus corazones les engañan,* y por eso no se conservan ni se extienden con la unanimidad que la fe católica exige.

Esto lo explicó muy bien SAN AGUSTÍN en otro pasaje en que aplica a los herejes las palabras de EZEQUIEL *Por toda la superficie de la tierra se ha dispersado mi grey,* y añade: *No todos los herejes están sobre toda la superficie de la tierra, pero —unos aquí, otros allí— en ninguna parte faltan herejes. Ellos mismos no se conocen: una secta está v. g. en Africa, otra herejía en Oriente, otra en Egipto, otra en Mesopotamia. En cada sitio son distintos, pero la madre que los engendró a todos fue una sola, la soberbia, lo mismo que nuestra única madre católica engendró a todos los fieles cristianos esparcidos por todo el mundo. No es extraño que la soberbia engendre disensión, la caridad unión.*

Por eso el mismo SAN AGUSTÍN aplica también a la herejía aquello del CANTAR DE LOS CANTARES *Si te desconoces, sal y vete tras las huellas de los rebaños y apacienta tus cabritos,* y lo interpreta así: *Si no te conoces a ti misma, sal tú; no soy yo quien te echo, pero sal para que se diga de ti «Salieron de nosotros, pero no eran de nosotros». Sal tú siguiendo las huellas de los rebaños: no mis huellas sino las huellas de los rebaños, y no de un solo rebaño sino de distintos rebaños y ésos errantes. Y apacienta tus cabritos: no como Pedro, a quien se dijo «Apacienta mis ovejas», sino «Apacienta tus cabritos en las tiendas de los pastores», no en la tienda del pastor, en la que uno es el rebaño y uno el pastor.*

21. TERCERA RAZÓN.—Por último, podemos añadir una tercera razón: que en las sectas de herejes no hay espíritu de —llamémoslo así— propagación de la fe, sin el cual la fe misma católica nunca hubiese crecido ni se hubiese difundido por todo el mundo, *porque la fe depende de la predicación, y la predicación se hace por la palabra de Cristo.*

Por eso la Iglesia de Cristo, para ser católica necesitó poder universal para predicar el evangelio por todo el mundo, y ese poder se lo dio Cristo junto con el precepto de predicar su fe en todo el mundo, según SAN MATEO, SAN MARCOS y los HECHOS.

En este sentido afirma SAN PABLO que a él le fue confiado el evangelio del prepucio lo mismo que a Pedro el de la circuncisión, y que *Dios estaba en Cristo reconciliando al mundo consigo, y puso en nosotros la palabra de reconciliación. Somos, pues, embajadores en nombre de Cristo; como que Dios os exhorta por medio de nosotros.*

Además se necesitó el espíritu de propagación de la fe en conformidad con ese poder, tanto para la eficacia de la predicación como para concebir el deseo y la preocupación de atraer los hombres a Cristo.

Por eso el mismo Señor —según SAN LUCAS y los HECHOS— mandó a los apóstoles que permaneciesen en la ciudad hasta que fuesen revestidos de virtud desde lo alto. Y ese espíritu lo manifiesta ante todo SAN PABLO en sus cartas, y describe los distintos dones que para este fin se dieron a la Iglesia.

22. Los herejes no tienen el espíritu de propagación de la fe.—Y que los herejes no tienen este espíritu se puede explicar de la siguiente manera.

Dos campos principales tiene la propagación de la Iglesia: uno, convertir a Cristo a los paganos que no creen en El; otro, devolver a ella e iluminar con la verdadera fe a los que yerran en la profesión de la fe y han salido de su Iglesia. Ahora bien, ninguno de estos dos oficios han ejercitado en ninguna parte herejes algunos ni ahora los protestantes anglicanos, por mucho que se jacten de ello y traten de persuadirlo.

En cuanto a lo primero, jamás se ha visto a los herejes predicar la fe a nuevos pueblos ni convertir a la fe a los gentiles.

Testigo es Tertuliano, que dice: *¿Qué diré de la administración de la palabra? De lo que tratan es, no de convertir a los gentiles sino de pervertir a los nuestros.*

Y la razón es que ellos no tienen la verdadera palabra de Dios, y por tanto no pueden tener la eficacia de la palabra.

Además no se guían por el Espíritu de Cristo sino por el espíritu propio, y por eso *más que levantar edificios, destruyen los ya levantados,* según dijo Tertuliano en el mismo pasaje.

Finalmente, estando como están fuera de la Iglesia, no pueden tener el poder de predicar la fe de Cristo, puesto que este poder —según dije ya— se dio a la Iglesia en los apóstoles y perduró en sus sucesores, y éstos son los que deben enviar a los auténticos predicadores del evangelio, conforme a aquello *¿Cómo predicarán si no son enviados?* Y así en las historias eclesiásticas se ha hecho notar que la Iglesia se extendió entre los pueblos únicamente por medio de predicadores católicos enviados por los apóstoles o por la Sede Apostólica. Esto lo hemos demostrado anteriormente incluso tratándose de los mismos ingleses.

23. La Iglesia tiene que preocuparse de reducir a los herejes.—Respuesta a una objeción.—Pero además de este cuidado de propagar la fe entre los gentiles, en la Iglesia Católica es necesaria la preocupación por conservarla y por hacer volver a ella a todos los que, sin renegar completamente de Cristo, andan fuera de la Iglesia: esto es muy necesario para su cuidado pastoral y para su propagación universal.

Por eso San Agustín dice: *La madre católica —y el pastor mismo en ella— en todas partes busca a los que yerran, conforta a los débiles, cuida a los macilentos, venda a los heridos, unos por ésos* —los herejes— *y otros por aquéllos, que no se conocen mutuamente.*

¿Cómo puede haber ese cuidado en una secta herética? Habiéndose ella formado mediante la separación de la fe verdadera, y habiendo fijado su pie en ella ¿cómo puede hacer volver al camino de la salvación a los otros que andan errantes?

Se dirá que al menos se preocupará de atraer a su opinión a los otros que creen en Cristo, y que así podrá sin duda crecer.

Respondo que, aunque fuera así permitiéndolo Dios por los pecados de los hombres, eso de ninguna manera podría perjudicar al esplendor y difusión de la Iglesia Católica, pues —según expliqué ya— *las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.*

Añado que, teniendo en cuenta la naturaleza y condición de la herejía, eso no es normal ni puede de ordinario temerse.

Lo primero, porque, siendo contrario a Dios y a la verdad, y tratándose de una cosa meramente humana, no puede prevalecer contra la luz de la Iglesia de una manera tan violenta ni por tanto tiempo.

Lo segundo, porque —según he dicho— los mismos herejes fácilmente disienten entre sí y con eso pierden fuerza para esparcir la misma secta por distintas regiones.

Y lo tercero, porque las más de las veces no van a parar a tal secta más que guiados por el espíritu de soberbia, de ambición o de libertad, y por eso no se preocupan de la propagación de su secta más de lo necesario para ese fin o para algún interés humano.

24. Un no ligero indicio de esto lo encontrará el lector releyendo las palabras del rey de Inglaterra al fin de su Prólogo: dirigiéndose en general a los príncipes cristianos, se muestra preocupado por la propagación de la fe, y pide que *a él y a los otros Dios les inspire el pensar seriamente lo que tienen que hacer para plantar y propagar el evangelio.*

Con esto trata de persuadir tácitamente a los príncipes temporales que se arroguen y usurpen el oficio pastoral confiado —según vimos— solamente a los apóstoles y a sus sucesores.

Mas enseguida manifiesta el espíritu que le guía diciendo: *Lo segundo, que miremos a tiempo y con prudencia por la seguridad de nuestros cetros, ni consintamos que se introduzca más el monarca babilónico,* y otras cosas más que él añade y que yo ahora omito porque he de tratar de ellas en el libro 3.º Pero sólo con lo que he indicado manifiesta suficientemente que su único afán es *unir la libertad espiritual con la temporal, y conseguir en su cisma el descanso y la seguridad temporal,* que son —poco más o menos— sus palabras.

De todo lo dicho se deduce suficientemente que nada católico, nada universal se halla en la secta anglicana.

CAPITULO XVII

EN EL CISMA ANGLICANO NO SE CONSERVA LA FE APOSTÓLICA

1. LA FE, DE LOS APÓSTOLES RECIBE EL NOMBRE DE APOSTÓLICA.—Es cosa admitida entre todos los teólogos que la fe verdadera y católica, es decir, que doctrina de fe es la que enseñaron los apóstoles: por eso se la llamó fe apostólica, lo mismo que en el símbolo de Nicea a la Iglesia universal se la llama apostólica.

Por esta razón el rey de Inglaterra se profesa defensor no sólo de la fe católica sino también de la fe apostólica, y en consecuencia pretende que la secta anglicana —que es la única que en realidad defiende— es la fe apostólica.

Y aunque por lo dicho fácilmente puede entenderse que una secta que no es católica no puede ser apostólica, y que una secta que es nueva y reciente, no puede arrogarse la antigüedad de la doctrina apostólica, sin embargo, para demostrarlo más clara y distintamente, y en respuesta a todas las dificultades que puedan surgir, nos ha parecido que merecía la pena refutar también en particular ese título que el rey se atribuye.

2. REQUISITOS PARA QUE A UNA DOCTRINA SE LA PUEDA LLAMAR APOSTÓLICA.—LA FE SE LLAMA APOSTÓLICA POR LOS APÓSTOLES NO COMO AUTORES SUYOS SINO COMO PREDICADORES.—Ante todo hay que asentar que, para que una fe o doctrina sea apostólica, se necesitan dos condiciones: una, que de alguna manera tenga su origen en la predicación de los apóstoles y en sus palabras o escritos; y otra, que haya llegado hasta nosotros por tradición o sucesión legítima.

Lo primero lo indicó SAN PABLO cuando dijo *No sois ya extranjeros, sino que sois conciudadanos de los santos y miembros de la familia de Dios, edificio que estriba sobre la base de los apóstoles y de los profetas.*

Tocando este punto SAN AGUSTÍN y entendiendo de esas bases lo del SALMO 86 *Sus bases están sobre los montes santos,* pregunta: *¿Por qué son bases los apóstoles y los profetas?* Y responde: *Porque su autoridad sostiene nuestra debilidad,* es decir, porque al creer, a las inmediatas nos apoyamos en las predicciones de los profetas y en la predicación de los apóstoles: los apóstoles predicaron lo que los profetas habían predicho, y —como dice SAN AMBROSIO— *los profetas prepararon, los apóstoles echaron los cimientos,* y estos cimientos no son otros que los dogmas y la doctrina que ellos predicaron.

Por eso SAN IRENEO dice gravemente: *Los únicos que nos dieron a conocer el plan de nuestra salvación fueron aquellos por los cuales llegó hasta nosotros el evangelio; evangelio que entonces pregonaron y después —por voluntad de Dios— nos legaron en las Escrituras para cimiento y columna de nuestra fe.*

La razón es que la fe o doctrina se llama apostólica únicamente porque la enseñaron los apóstoles, a la manera como una doctrina o una ley suele denominarse con el nombre de su autor; pero con esta diferencia: que las otras doctrinas humanas suelen tomar sus nombres de los hombres como autores principales, y en cambio la fe no recibió su nombre de los apóstoles así, sino que, a la manera como la ley vieja se llama mosaica por Moisés no como autor sino como promulgador, así la fe cristiana se llama apostólica por los apóstoles no como autores sino como primeros predicadores y promulgadores suyos.

Por eso, después que SAN PABLO en el pasaje citado dijo *Edificio que estriba sobre la base de los apóstoles y de los profetas,* añadió *Siendo la piedra angular el mismo Cristo Jesús, en el cual todo el edificio, harmónicamente trabado, se alza hasta ser templo santo en el Señor,* porque El es el cimiento principal y la base de todos los cimientos que se edifican sobre El, y a El debemos mirar como *a jefe iniciador y consumador de la fe, Jesús.*

3. La otra condición que he dicho de la sucesión legítima es muy corriente en los Padres, a los cuales en gran parte cité en los capítulos III y VI.

Principalmente explica esto SAN IRENEO diciendo: *La tradición de los apóstoles pueden verla en toda la Iglesia quienes quieran escuchar la verdad, y podemos añadir los obispos que los apóstoles pusieron en las Iglesias y sus sucesores hasta nosotros. Y es preciso escuchar a los presbíteros que hay en la Iglesia: ellos —según hemos demostrado— tienen la sucesión de los apóstoles, y, por voluntad del Padre, con la sucesión del apostolado han recibido el carisma cierto de la verdad.*

Esa misma condición para distinguir la doctrina apostólica de la doctrina extraña, la explica extensamente TERTULIANO, el cual, entre otras cosas, dice que todas las Iglesias apostólicas presentan algún apóstol puesto allí como obispo, o algún varón apostólico ordenado allí por algún

apóstol y por cuya sucesión han recibido los *mugrones* de la simiente apostólica. Llama varones apostólicos a los que trataron con los apóstoles mismos y recibieron de ellos la doctrina, la ordenación y el poder, como a Tito, a Policarpo, a Clemente y a otros así.

Pero como después de aquellos antiguos tiempos se fundaron muchas Iglesias, sobre ellas añade: *Sin embargo, teniendo como tienen la misma fe y dada su consanguinidad de doctrina, no son menos apostólicas.*

Por último, tienen también la misma doctrina por sucesión legítima porque, aunque tales Iglesias no hayan sido enseñadas por apóstoles ni por varones apostólicos, es decir, por varones enviados u ordenados inmediatamente por los apóstoles, al menos comenzaron por alguno enviado por otro que tenía poder y al cual, junto con ese poder, había llegado la doctrina de los apóstoles: así la Iglesia de Inglaterra comenzó por los varones que envió San Gregorio; la de Alemania por el obispo Bonifacio enviado por Gregorio II, y así otras.

En efecto, quienes no entran por esta puerta, sin duda son salteadores y ladrones, *y a ellos* —como elegantemente lo hace TERTULIANO— *con toda razón se les debe decir: ¿Quiénes sois? ¿Cuándo y de dónde habéis venido? ¿Por qué trabajáis en lo mío no siendo míos?* —Habla en nombre de la Iglesia— *La posesión es mía. Tengo un origen bien firme en los mismos iniciadores a los cuales perteneció como propio este asunto. Yo soy heredera de los apóstoles, y sostengo lo que ellos legaron en su testamento, lo que confiaron a la fe, lo que confirmaron con su testimonio.*

4. El mismo argumento emplean otros Padres para el mismo fin de distinguir la verdadera doctrina de los errores falsos.

Así SAN VICENTE DE LERÍN largamente en su libro contra las novedades profanas de los herejes, y muchas veces OPTATO.

SAN JERÓNIMO dice que hay que adherirse a la Iglesia *que, fundada por los apóstoles, perdura hasta hoy,* y a los novadores de nuestro tiempo, lo mismo que a los viejos taimados de su siglo, les apremia preguntándoles: *¿Por qué presentas lo que Pedro y Pablo no quisieron presentar?*

SAN AMBROSIO dice que la manera de conocer que uno es pseudoprofeta es ver si enseña algo distinto de la tradición apostólica.

Y SAN AGUSTÍN dijo también de la Iglesia: *Todas las herejías salieron de ella como sarmientos inútiles cortados de la vid, pero ella permanece en su raíz, en su vid,* es decir, en el mismo origen que tuvo desde el principio.

El modo como permanece en esa raíz lo explica el mismo SAN AGUSTÍN diciendo: *Llevada con sucesión cierta desde las sedes apostólicas hasta los obispdos actuales.* Y más abajo añade que hay que creer en el evangelio que desde el tiempo de los apóstoles *la Iglesia, sin interrupción, con sucesión cierta, ha traído hasta estos tiempos.* Expresiones semejantes tiene en otros pasajes.

Por último, es excelente la regla de ORÍGENES: *Habiendo muchos que creen tener los sentimientos de Cristo, y siendo los sentimientos de algunos de ellos distintos de los anteriores, consérvese la predicación eclesiástica trasmitida a partir de los apóstoles sin interrupción y que perdura hasta hoy en las Iglesias: únicamente se debe creer la verdad que en nada se aparta de la tradición eclesiástica.*

5. UNA REGLA EXCELENTE PARA CONOCER LA FE.—También podemos explicar esto fácilmente con la razón.

Fe apostólica es sólo aquella que fue predicada o escrita por los apóstoles. Ahora bien, nosotros no oímos predicar a los apóstoles ni les vimos escribir. Luego no podemos conocer con certeza que una doctrina fue predicada o escrita por los apóstoles si no es por las manos y las bocas de los que les oyeron y vieron, o mediante aquellos que de labios de los que oyeron a los apóstoles, recibieron esa doctrina a través de más o menos sucesiones según la época de que se trate.

Luego para que conste con certeza que tal doctrina perdura completamente pura y la misma, es preciso que esa sucesión sea continua e ininterrumpida.

Más aún: según decía antes en el capítulo VI, se necesita una especial protección de Dios para que, en una tan larga serie de épocas y generaciones, se conserve íntegra y pura y con toda su autoridad; ahora bien, la única a la que se ha prometido esa protección divina es la Iglesia, la cual siempre se ha conservado la misma a través de la sucesión legítima de Pontífices y de fieles; luego si falta esa serie y sucesión, a una fe no se la puede tener por apostólica.

6. SE DEDUCE QUE LA FE ANGLICANA NO ES APOSTÓLICA POR FALTARLE LAS DICHAS CONDICIONES.—Pues bien, de este argumento tan contundente sacamos la siguiente conclusión: A

aquella fe debemos tener ahora por apostólica que, predicada por los apóstoles, por sucesión legítima ha llegado hasta nosotros; ahora bien, la secta anglicana, ni fue predicada por los apóstoles, ni se ha seguido legítimamente de su doctrina ni de su tradición; luego no es una fe apostólica.

Sobre la primera premisa hemos hablado ya suficientemente. Resta explicar y probar la segunda, la cual quizá negará el rey de Inglaterra, dado que quizá por esta causa, en las páginas 42, 43 y 44 de su Prólogo, para demostrar que es —como él dice— *católicocristiano,* profesa creer, admitir o venerar los libros de la primera serie de las Escrituras, los tres símbolos de la fe, y los cuatro primeros concilios generales, en la idea de que en esas fuentes se contiene suficientemente la fe apostólica.

Y lo que él afirma de sí mismo, creemos que es aplicable a toda la secta o congregación anglicana que reconoce el primado del rey, y así a la razón que nosotros hemos aducido responderá que la doctrina de los apóstoles llegó suficientemente a él y a los suyos por medio de los dichos libros de la Escritura, de los símbolos y de los concilios, y que no existe ningún modo más seguro ni más legítimo de recibir la fe apostólica por una sucesión —como quien dice— hereditaria, que las Escrituras, los símbolos y los concilios que se han dicho, y que a toda otra doctrina que no esté en ellos, la tiene por sospechosa y la rechaza como reciente, o al menos no la admite en el canon de la fe.

7. Lo que la secta anglicana tiene de común con la Iglesia Romana, pertenece a la fe apostólica.—Pero esta confesión a medias de la fe no debilita la fuerza de la razón aducida, como voy a demostrar ahora en general brevemente, y más ampliamente y en particular en el libro 2.°

Así pues, en la secta anglicana o —lo que ahora creemos ser lo mismo— en esa profesión del rey es preciso distinguir entre lo que tiene de común con la fe católica y romana, y lo que tiene de propio y distinto.

En efecto, Inglaterra conservó mucho de lo que antes creía católicamente: de esto decimos que lo tiene de común con la fe apostólica; en cambio hay otras cosas en las cuales se separó de la Iglesia Romana: de éstas decimos que son propias de ella.

Pues bien, por lo que toca a las primeras, concedemos que esa parte pertenece a la fe apostólica, pero que el testimonio de su antigüedad lo reciben no de la congregación o de la credulidad anglicana sino de la Iglesia Romana: ¿de quién sino de la Iglesia Romana recibió Inglaterra esos libros que gozan de autoridad ante el rey? o ¿cómo podrían poseer ese grado de autoridad si no hubiesen llegado a la Iglesia Católica por tradición legítima y no hubiesen sido aprobados por ella?

Y ¿qué diré del sentido verdadero y cierto de tales libros? Si por ese origen, tradición y aprobación no pudiese constar cuál fue la mente y pensamiento de los apóstoles en tales Escrituras, jamás por esos libros podría deducirse y mucho menos comprobarse con certeza la fe apostólica, puesto que la doctrina no consiste en las palabras ni en los libros sino en su pensamiento, según he demostrado antes en un punto parecido siguiendo a San Jerónimo.

Y esto se ha de entender no sólo de los libros de la Escritura sino también de los símbolos y de los concilios, ya que —como es evidente— la razón es la misma.

8. Por eso, aunque la doctrina de tales libros, considerada en sí misma, sea fe católica o —mejor— una parte de ella —como diré enseguida—, sin embargo, tal como la conservan los sectarios, o no es apostólica, o no puede creerse como tal con certeza.

En primer lugar, porque no pueden estar ciertos de que los libros de la Escritura que admiten sean apostólicos, ya que a su arbitrio unos los admiten, otros los niegan, y de algunos de ellos admiten unas partes y otras no: con esta libertad de distinguir entre los libros de la Escritura, toda su doctrina acerca de ellos se convierte en incierta y —como quien dice— humana, pues sólo podrá creerse con opinión o fe humana, no divina.

Esta razón es aplicable también a los concilios, puesto que, sin ningún testimonio o razón cierta, unos los admiten y otros los rechazan a pesar de que —tanto si en ellos se considera la gravedad de los que emitieron sus votos como la asistencia del Espíritu Santo— tienen el mismo grado de autoridad.

Existe además otra razón tanto para los símbolos como para los concilios: su doctrina los sectarios la admiten, no porque se enseñe o defina en ellos, sino porque a su juicio se contiene en la Escritura, y así para ellos la base de la certeza de que aquella doctrina es apostólica no son los símbolos o los concilios sino sólo su juicio, según deduje largamente en los capítulos VI y VII.

De aquí se sigue otra razón general: que la doctrina consiste no en la letra sino en el sentido; luego para que una doctrina sea apostólica es preciso que, no sólo los libros, sino también

su sentido tenga su origen cierto en los mismos apóstoles; ahora bien, para los sectarios no lo tiene, puesto que se guían por su arbitrio o por ese espíritu privado que ellos inventan; luego o su doctrina no es en sí misma apostólica porque yerran en el sentido de la Escritura, o aunque acaso sea en sí misma apostólica, para ellos no tiene certeza de tal porque la miden con esa misma medida.

9. La doctrina de los símbolos, tal como la interpreta el rey, no puede tener la certeza de la fe apostólica.—Por eso, nada le aprovecha al rey Jacobo decir en la página 42 *que él interpreta los tres símbolos en el sentido que les dieron los Padres y los Concilios, que fueron los que los hicieron y redactaron*.

Porque pregunto: ¿Por dónde conoce esa intención de los Padres? Dirá tal vez que la conoce por sus palabras. Mas ¿qué sucederá si las palabras, por sus distintos significados o por la interpretación de los hombres, tienen distintos sentidos? ¿Por dónde distingue que la intención de los Padres y de los Concilios fue dar a esas palabras este sentido y no otro?

Dirá sin duda que eso lo conoce y lo cree *con su conocimiento cierto,* pues, diciendo como dice esto de las Escrituras, más fácilmente lo afirmará de los símbolos y de los Concilios.

Pero que ese conocimiento cierto es completamente nulo, lo demostré en el capítulo VII con las Escrituras, con los Padres y con razones manifiestas; luego el rey no nos puede probar que él interprete los símbolos en el sentido que los Padres quisieron darles: algunas veces acertará por casualidad, pero muchas veces no, y por eso tal doctrina, creída en esa forma, no puede tener la certeza de la doctrina apostólica.

10. Prueba de lo mismo con ejemplos.—Probemos más esto con ejemplos. Uno de los artículos del Símbolo de los Apóstoles es *Bajó a los infiernos,* palabras que San Atanasio no explica más. Por su parte la Iglesia, enseñada por los Padres, esas palabras, en su sentido propio, las entiende de la verdadera, real y local bajada de Cristo —en su alma separada del cuerpo— a los lugares subterráneos del infierno. En cambio Calvino y otros las entienden de los dolores de infierno que ellos inventan que Cristo padeció en el huerto y en la cruz.

Por consiguiente, si el rey cree en esas palabras en este segundo sentido —como es de presumir, profesando como profesa la secta de Calvino—, debe mostrarnos quién le ha revelado que ese fue el sentido que pretendieron los apóstoles, sobre todo tratándose de un sentido extraño al significado propio y usual de las palabras y contrario a la interpretación de todos los antiguos Padres, los cuales —según hemos demostrado en otro lugar— entienden esas palabras de ese mismo artículo de la fe pero en otro sentido; luego aunque se jacte de admitir los símbolos, no conserva la doctrina apostólica.

Y el mismo argumento puede hacerse sobre otros artículos del símbolo, por ejemplo, sobre aquel en que confesamos que Cristo nació de la Virgen María, o que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos por sus obras —según confesamos en el símbolo atanasiano—, o que hay una sola Iglesia Católica, la comunión de los santos, el perdón de los pecados: todos estos artículos los protestantes los entienden en un sentido muy distinto de como los enseñaron los apóstoles o los concilios, como fácilmente podría demostrarse si la brevedad de esta obra lo consintiera.

Luego en vano el rey —que defiende a los protestantes— dice que interpreta los símbolos en el sentido que pretendieron sus autores, puesto que no puede demostrar ese sentido por ellos mismos, y así no puede demostrarse que esa doctrina sea apostólica, y en consecuencia, por lo que toca a él y a sus secuaces, nada hay en los símbolos que con certeza se pueda tener por doctrina apostólica.

11. Los escritos apostólicos, sin el sentido apostólico no bastan para la fe.—Sacamos, pues, en conclusión que no basta conservar las palabras o escritos apostólicos si —como dice San Gregorio Nazianzeno— *no se entienden también apostólicamente.* Y qué es entenderlos o no apostólicamente lo explica diciendo: *Las mismas palabras, si se entienden bien, van mezcladas de piedad, pero si se interpretan mal, no carecen de impiedad.*

Y antes había dicho que es práctica de los herejes, *cuando se ven convictos y apremiados por las frases ordinarias de la Escritura, reconocer que son expresiones piadosas pero tergiversar su sentido.* Y da a entender que un indicio de esa interpretación no apostólica es la novedad contraria a la antigua tradición de la Iglesia: *¡Qué enorme absurdo!* dice. *Nos anuncian una sabiduría escondida después de Cristo, cosa, por cierto, digna de lágrimas. Porque si la fe comenzó hace sólo treinta años, como han pasado ya casi cuatrocientos años desde que Cristo se manifestó, el evangelio durante tanto tiempo fue ciertamente inútil, inútil es también nuestra fe, en vano los mártires sufrieron el martirio, y en vano tales y tan grandes obispos rigieron al pueblo.*

Por consiguiente, a la doctrina apostólica debe añadirse el sentido apostólico; y será apostólico si tiene su origen en los apóstoles, lo cual aparece por el consentimiento y predicación ininterrumpida de la Iglesia.

Pues bien, como el rey de Inglaterra, aun admitiendo el símbolo de los apóstoles y lo demás, no conserva puro su sentido, tampoco puede decirse que en cuanto a esto profese la fe apostólica.

12. DEMOSTRACIÓN DE QUE LA SECTA ANGLICANA POR SUS PROPIOS DOGMAS ES CONTRARIA A LA FE APOSTÓLICA.—Paso a la segunda parte de la dicha doctrina, la cual es propia de los protestantes y de casi todos los sectarios de esta tempestad, y que también el rey de Inglaterra con los suyos admite y antepone a la fe de la Iglesia Romana. Que esa parte no es apostólica podemos demostrarlo de dos maneras.

Primeramente en general por los principios que se han discutido hasta ahora: Todo lo que es propio de esa secta es contrario a la antigua fe de la Iglesia universal, puesto que se ha introducido —según se demostró en los capítulos II y III— separándose de ella; luego no puede proceder de la doctrina apostólica sino de vana novedad humana inventada arbitrariamente.

Pruebo la consecuencia con el argumento que se puso ya: que el comienzo de una doctrina apostólica se ha de buscar a través de una serie cierta en los tiempos de los apóstoles y en su predicación; luego unos dogmas que han comenzado hace unos pocos años y de cuyo comienzo se sabe que tuvo lugar separándose de la antigua fe, no pueden ser doctrina o fe apostólica.

Este es el argumento que implícitamente emplea SAN GREGORIO NAZIANZENO en el pasaje que se acaba de citar; y el mismo emplea SAN ATANASIO cuando acerca de la fe en la divinidad del Verbo divino le dice al emperador Joviano: *Ten por cierto, emperador, que esta divinidad se predicó siempre.*

De esta regla se sirvió también el emperador TEODOSIO para reprimir a los nacientes herejes, a saber, examinar su doctrina en comparación con la que enseñaron los varones santos y apostólicos, admitiendo como apostólica la que estaba de acuerdo con ella, y rechazando la que estaba en desacuerdo.

También otros Padres emplean con frecuencia esa regla de la antigüedad, y más que nadie la pondera SAN VICENTE DE LERÍN en su áureo libro contra las profanas novedades verbales.

13. La segunda manera de demostrar que la secta anglicana, en lo que le es propio o en lo que sigue a Calvino, Lutero, Zuinglio u otros protestantes, no es la fe apostólica, puede ser recorrer cada uno de sus dogmas y demostrar su novedad y grado de error.

Pero como ahora no tratamos de examinar todos los dogmas de que actualmente discuten los herejes, y eso sería demasiado largo y trabajoso, al presente no seguiremos ese método de prueba.

Mas en el libro siguiente no dejaremos de examinar cada uno de los puntos ajenos a la fe romana que el rey Jacobo ha tocado en su profesión de fe, y de responderle con la mayor brevedad según parezca oportuno.

14. Por ahora nos parece suficiente —a manera de ejemplo— presentar el artículo del primado, el cual parece ser el más propio de la secta anglicana.

En efecto, la secta anglicana propone a la fe de sus seguidores este artículo: que el rey en su reino es cabeza soberana en lo espiritual, y que los obispos, sacerdotes o —como dicen los sectarios— ministros, están obligados a obedecerle.

Pues bien, preguntamos: ¿Qué apóstol enseñó o dejó escrito esto en la Iglesia de Cristo? O ¿cómo puede tener su origen en los apóstoles un dogma que no se oyó en la Iglesia de Cristo antes de Enrique VIII?

Y que esto es así, ahora sólo lo probamos diciendo que nunca hemos leído en el Evangelio que la Iglesia haya sido confiada a los reyes sino a Pedro, a los apóstoles y a los obispos; ni en las cartas de los apóstoles leemos que a los fieles se les mande obedecer a los reyes en lo tocante a la salvación del alma, sino a los superiores, que han de dar cuenta de las almas a ellos confiadas; ni en las historias leemos que rey alguno cristiano y católico se haya arrogado o haya ejercitado tal poder en la Iglesia.

Todo esto lo hemos de tratar de propio intento en el libro 3.°, y por eso ahora basta haberlo insinuado para deducir de ahí que una secta que tuvo su origen en este dogma y que de algún modo está basada en él —pues él fue la razón principal de su separación de la Iglesia Romana—, de ninguna manera puede ser tenida por la fe apostólica.

15. Refutación de la respuesta del rey por sus hechos.—Quizá diga el rey que ni él ni sus ministros cuentan este artículo entre los que se han de creer con fe católica: esta parece que fue la corrección que introdujo en la página 62 del Prólogo cuando dijo: *Yo por mi parte prometo sinceramente abandonar al punto cualquier capítulo de la religión que profeso del cual se demuestre que no es antiguo, católico y apostólico sino novicio y reciente, se entiende, en las cosas tocantes a la fe.*

Pero si en esa limitación o corrección hace entrar su artículo sobre el primado y no lo cuenta entre las cosas tocantes a la fe, sin duda comete una gran injusticia al forzar a sus súbditos a reconocer en él tal poder o dignidad: ¿cómo se les puede forzar justamente si no están obligados en conciencia a reconocer esa dignidad en su rey temporal? o ¿cómo pueden estar obligados a reconocerla si no están obligados a creer en ella? o ¿con qué derecho pueden ser forzados a creer en ese artículo si según la fe católica no se ha de creer en él?

Puede responderse que se debe creer en él con una fe —digámoslo así— política o real, es decir, basada en la autoridad, precepto o testimonio del rey o de su consejo.

Mas esto es absurdísimo e incluso ajeno a toda humana razón, pues la dignidad y el poder de gobernar a la Iglesia en lo espiritual no es un hallazgo de la razón humana, sino que fue Cristo el que tuvo que darlo, según aquello de San Pablo: *Aun cuando me gloriare algo más todavía de nuestro poder, el cual nos dio el Señor para edificación y no para destrucción vuestra, no quedaré corrido.* Por eso el mismo Cristo dijo en San Lucas: *Quien a vosotros oye, a mí me oye, y quien a vosotros desprecia, a mí me desprecia.*

Luego que esa dignidad y poder lo tenga el rey no puede constar por sola la razón natural; ni el rey ha podido usurparlo por su voluntad si no le ha sido dado.

Luego si esto no ha sido revelado —como en realidad no lo ha sido—, y por tanto los ingleses no están obligados a tener eso por artículo de fe —según se supone en la dicha respuesta— no hay ninguna autoridad humana que justamente pueda obligarles a creerlo: se trata de una cosa superior al poder humano y a un conocimiento que no se tenga por revelación; prescindiendo de que es también contraria a la revelación, según demostraré después.

Luego si el rey quiere hablar en consonancia con lo que hace, es preciso que entre los artículos de su fe ponga este de su primado, y así, de él solo, sin más, deducimos que su fe no es apostólica.

CAPITULO XVIII

SOLUCIÓN DE UNA OBJECIÓN CONTRARIA A LA DOCTRINA DEL CAPÍTULO ANTERIOR

1. Objeción de los herejes.—Puntos que el rey condena como nuevos.—En contra del raciocinio del capítulo anterior los adversarios nos pueden objetar que también los Papas nos presentan a nosotros como de fe muchos puntos que, ni predicaron los apóstoles, ni son tan antiguos que hayan podido llegar de los apóstoles a nosotros mediante una serie ininterrumpida; luego tampoco la fe romana puede ser ni llamarse apostólica.

Esta consecuencia tiene su base en lo que aca bamos de decir contra los adversarios: que, para que una doctrina sea apostólica, no basta que una parte suya haya sido predicada por los apóstoles y provenga de ellos, pues esto lo tiene también la secta anglicana e incluso cualquier secta herética, las cuales mezclan lo verdadero con lo falso.

Luego si también la Iglesia Romana mezcla cosas nuevas con las antiguas, a su doctrina no se la podrá tener sin más por apostólica, sobre todo en aquello en que se aparta de las otras sectas de hombres que creen en Cristo, puesto que en esos dogmas es tan nueva como las otras sectas que se han introducido con nombre cristiano.

Y la primera proposición puede probarse —en primer lugar— con los ejemplos que el rey aduce en su Prólogo y que él llama *novicios y recientes,* como la invocación de la Santísima Virgen y de los otros santos, el culto de las reliquias, la veneración y adoración de las imágenes, y otros que recorreremos después.

2. El rey trata de interceptar la respuesta católica.—No le vamos a responder diciendo que esos puntos no pueden llamarse nuevos, ya que se demuestra que la Iglesia los practció hace ya más de mil años: él sólo reconoce como suficientemente antiguos los que *toda la Iglesia Católica, a partir de los tiempos de los apóstoles y sin interrupción, enseñó y creyó constantemente muchos siglos después,* según él mismo dice en la página 62 y confirma con el testimonio de San Vicente de Lerín; y para

15. Refutación de la respuesta del rey por sus hechos.—Quizá diga el rey que ni él ni sus ministros cuentan este artículo entre los que se han de creer con fe católica: esta parece que fue la corrección que introdujo en la página 62 del Prólogo cuando dijo: *Yo por mi parte prometo sinceramente abandonar al punto cualquier capítulo de la religión que profeso del cual se demuestre que no es antiguo, católico y apostólico sino novicio y reciente, se entiende, en las cosas tocantes a la fe.*

Pero si en esa limitación o corrección hace entrar su artículo sobre el primado y no lo cuenta entre las cosas tocantes a la fe, sin duda comete una gran injusticia al forzar a sus súbditos a reconocer en él tal poder o dignidad: ¿cómo se les puede forzar justamente si no están obligados en conciencia a reconocer esa dignidad en su rey temporal? o ¿cómo pueden estar obligados a reconocerla si no están obligados a creer en ella? o ¿con qué derecho pueden ser forzados a creer en ese artículo si según la fe católica no se ha de creer en él?

Puede responderse que se debe creer en él con una fe —digámoslo así— política o real, es decir, basada en la autoridad, precepto o testimonio del rey o de su consejo.

Mas esto es absurdísimo e incluso ajeno a toda humana razón, pues la dignidad y el poder de gobernar a la Iglesia en lo espiritual no es un hallazgo de la razón humana, sino que fue Cristo el que tuvo que darlo, según aquello de San Pablo: *Aun cuando me gloriare algo más todavía de nuestro poder, el cual nos dio el Señor para edificación y no para destrucción vuestra, no quedaré corrido.* Por eso el mismo Cristo dijo en San Lucas: *Quien a vosotros oye, a mí me oye, y quien a vosotros desprecia, a mí me desprecia.*

Luego que esa dignidad y poder lo tenga el rey no puede constar por sola la razón natural; ni el rey ha podido usurparlo por su voluntad si no le ha sido dado.

Luego si esto no ha sido revelado —como en realidad no lo ha sido—, y por tanto los ingleses no están obligados a tener eso por artículo de fe —según se supone en la dicha respuesta— no hay ninguna autoridad humana que justamente pueda obligarles a creerlo: se trata de una cosa superior al poder humano y a un conocimiento que no se tenga por revelación; prescindiendo de que es también contraria a la revelación, según demostraré después.

Luego si el rey quiere hablar en consonancia con lo que hace, es preciso que entre los artículos de su fe ponga este de su primado, y así, de él solo, sin más, deducimos que su fe no es apostólica.

CAPITULO XVIII

SOLUCIÓN DE UNA OBJECIÓN CONTRARIA A LA DOCTRINA DEL CAPÍTULO ANTERIOR

1. Objeción de los herejes.—Puntos que el rey condena como nuevos.—En contra del raciocinio del capítulo anterior los adversarios nos pueden objetar que también los Papas nos presentan a nosotros como de fe muchos puntos que, ni predicaron los apóstoles, ni son tan antiguos que hayan podido llegar de los apóstoles a nosotros mediante una serie ininterrumpida; luego tampoco la fe romana puede ser ni llamarse apostólica.

Esta consecuencia tiene su base en lo que aca bamos de decir contra los adversarios: que, para que una doctrina sea apostólica, no basta que una parte suya haya sido predicada por los apóstoles y provenga de ellos, pues esto lo tiene también la secta anglicana e incluso cualquier secta herética, las cuales mezclan lo verdadero con lo falso.

Luego si también la Iglesia Romana mezcla cosas nuevas con las antiguas, a su doctrina no se la podrá tener sin más por apostólica, sobre todo en aquello en que se aparta de las otras sectas de hombres que creen en Cristo, puesto que en esos dogmas es tan nueva como las otras sectas que se han introducido con nombre cristiano.

Y la primera proposición puede probarse —en primer lugar— con los ejemplos que el rey aduce en su Prólogo y que él llama *novicios y recientes,* como la invocación de la Santísima Virgen y de los otros santos, el culto de las reliquias, la veneración y adoración de las imágenes, y otros que recorreremos después.

2. El rey trata de interceptar la respuesta católica.—No le vamos a responder diciendo que esos puntos no pueden llamarse nuevos, ya que se demuestra que la Iglesia los practció hace ya más de mil años: él sólo reconoce como suficientemente antiguos los que *toda la Iglesia Católica, a partir de los tiempos de los apóstoles y sin interrupción, enseñó y creyó constantemente muchos siglos después,* según él mismo dice en la página 62 y confirma con el testimonio de San Vicente de Lerín; y para

mostrarse seguidor de la doctrina apostólica, asegura que nunca rechazará los dogmas que se halle ser así, por más que aun esto no quiere que se entienda así en general sino limitadamente, es decir, de los dogmas de fe *que sean necesarios para la salvación.*

Por último, podemos añadir algunos puntos que ahora la Iglesia Romana tiene como de fe y de los cuales consta que no los predicaron los apóstoles, por ejemplo, que la Santísima Virgen no cometió ningún pecado venial, que los libros de los Macabeos son canónicos, y otros así que omito por brevedad.

3. La Iglesia Romana no puede admitir ningún dogma contrario a los apóstoles; en cambio la secta anglicana admite muchos dogmas contrarios a ellos.—A esta objeción respondemos —en primer lugar— que una cosa es creer algo contrario a los dogmas y enseñanzas predicadas por los apóstoles, y otra creer algo a manera de adición a la doctrina predicada por los apóstoles y que ellos no hayan explicado expresamente o al menos no conste que lo hayan explicado.

La primera clase de fe o de doctrina es contraria a la doctrina apostólica, pues ésta es completamente inmutable de la misma manera que Dios y su palabra son inmutables, según dio a entender San Pablo con aquella hipérbole *Aunque un ángel del cielo,* etc., y por eso dijo *Si lo que antes derribé, eso lo edifico de nuevo, me declaro trasgresor,* y *Fiel es Dios, porque nuestra palabra propuesta a vosotros no es «Sí» y «No», sino «Sí».*

Por tanto, una señal evidente de doctrina no apostólica sino más bien apostática es enseñar algo —por poco que sea— contrario a los dichos o a los escritos de los apóstoles: eso basta no sólo para demostrar la falsedad de tal dogma, sino también —según expliqué ya— para dar al traste con la certeza de toda la fe en tal doctrina.

Ahora bien, en la doctrina de la Iglesia Romana —según las promesas de Cristo de que hemos tratado antes— no se encuentra ni se puede encontrar ningún dogma así: esto lo demostraremos fácilmente al responder después a todos los casos que el rey aduce.

En cambio, en la secta del rey de Inglaterra se cuentan muchos puntos manifiestamente contrarios a al doctrina de los apóstoles, aun a la que ellos escribieron: tal es el negar las tradiciones no escritas; el oponerse en los dogmas a la Iglesia universal, que es columna y sostén de la verdad; el negar toda norma de la fe fuera del espíritu personal, o al menos el establecer como norma que todo necesariamente se ponga en duda; el proclamar que el rey temporal, libre y lícitamente, puede no obedecer a ningún obispo o pastor de la Iglesia, aunque sea el soberano; y otros puntos parecidos que están relacionados con estos. Y paso por alto otros más particulares que nacen de estos más generales, como el negar la realidad del cuerpo y de la sangre del Señor en la Eucaristía, y otros de que trataremos después.

4. La Iglesia tiene poder para proponer distintamente como objetos de la fe algunos puntos en los cuales antes no se creía así.—Pues bien, no es contrario a la doctrina apostólica que con el tiempo se enseñen algunos puntos más distinta y expresadamente que lo habían sido antes. Más aún, de esta manera pueden añadirse como objeto de la fe en un tiempo algunas cosas que antes no se habían predicado expresa y —por decirlo así— formalmente, con tal que no sean contrarios a las más antiguas y que sean propuestas con poder legítimo, es decir, por definición de la Iglesia.

Esto lo prueba la objeción aducida y la costumbre de la Iglesia Católica, costumbre nacida de cierta necesidad de la condición humana y que se basa en una razón tan manifiesta y apremiante, que no es verisímil que Dios dejara a su Iglesia sin ese poder o sin los medios para hacer uso de él sin peligro de apartarse de la doctrina apostólica. Voy a probar y explicar esto.

Siempre fue costumbre del Espíritu Santo no enseñar de una vez a la Iglesia todo lo referente a la doctrina espiritual, sino adaptándose a los tiempos según la disposición de su ocultísima providencia.

Puede verse esto en los tiempos antiguos: dejando la época de la ley natural, en la Sinagoga misma con el paso del tiempo aumentó la doctrina sagrada según Dios en los distintos tiempos iba enviando los profetas.

En segundo lugar, como a pesar de la Escritura podían algunas veces surgir problemas dudosos o ambiguos, Dios había establecido un lugar y un tribunal sacerdotal por el cual aquel pueblo pudiese ser iluminado cada vez más en las cosas divinas.

Además, aun en la misma Iglesia primitiva el Espíritu Santo no enseñó de una vez todo a los apóstoles: sobre la vocación de los gentiles se le instruyó a Pedro después, según los Hechos; y sobre el cese de las prescripciones legales, en el Concilio de los Apóstoles la Iglesia recibió un conocimiento mayor que el que antes había tenido.

Pues de la misma manera, después de la época de los apóstoles pudo la Iglesia ser iluminada en muchos puntos que pudieron ser necesarios después y no antes: sea porque surgieron nuevos problemas, sobre todo con la aparición de los herejes u otros hombres temerarios que interpretaban mal los puntos oscuros de la fe; sea también porque condición natural del hombre es progresar en el conocimiento poco a poco.

y Dios quiso que esto se cumpliese también en su Iglesia, conforme a aquello de los PROVERBIOS *La senda de los justos, cual fúlgida luz matinal, va creciendo hasta la plena radiación del día.*

5. QUÉ NOVEDAD ES LA CONTRARIA A LA ANTIGÜEDAD DE LA FE.—Por eso SAN PABLO dijo que se deben evitar, no sencillamente las novedades, sino *las profanas novedades de las palabras,* porque —como observa SANTO TOMÁS en su comentario— no toda novedad es reprensible, puesto que el Señor dijo *Un mandamiento nuevo es doy,* sino la novedad profana, es decir, contraria a las cosas divinas y sagradas.

Esta fue antes la opinión de SAN AGUSTÍN, y casi la misma tiene SAN VICENTE DE LERÍN, que dice: *¿Qué es «profanas»? Las que no tienen nada de sagrado, nada de religioso, las completamente ajenas al santuario de la Iglesia, que es templo de Dios. Las novedades profanas —dice— de palabras, es decir, de dogmas, de cosas, de sentencias contrarias a la antigüedad, a la tradición.*

Según esto, las que no son contrarias sino que más bien sirven para conocer mejor lo antiguo, no se pueden llamar novedades profanas ni siquiera novedades, puesto que entraban en lo más antiguo y eran creídas virtualmente o —como dicen— implícitamente, y por eso, cuando después se enseñan más expresamente, no tanto se llaman cosas *nuevas* cuanto antiguas *nuevamente* propuestas.

Que esto es utilísimo en la Iglesia y muchas veces necesario, es evidente y lo enseñan muy bien el mismo SAN VICENTE DE LERÍN y el CRISÓSTOMO cuando interpreta que el mandamiento del amor mutuo, aunque sea antiguo se llama nuevo por el modo.

6. PRIMERA MANERA DE EXPLICAR LOS DOGMAS DE LA FE.—Esto podemos explicarlo más distinguiendo —en la materia de la fe— lo que se refiere sólo al conocimiento de la verdad, y lo que se refiere a las costumbres y a las observancias o ceremonias, pues en ambos extremos cabe alguna adición o explicación, aunque no de la misma manera.

En efecto, en lo tocante al conocimiento caben dos posibilidades.

La primera, no definir de nuevo ninguna verdad sino conservar la verdad antigua y, cuando sea necesario, explicarla nuevamente: esta es la forma como en el Concilio Niceno se definió la divinidad del Verbo, en el Concilio de Efeso la unión sustancial de las dos naturalezas en la única persona de Cristo, y en los concilios de Letrán, de Florencia y de Trento la presencia real de Cristo N. Señor en la Eucaristía.

A veces sucede que en esas explicaciones de los misterios la Iglesia inventa nombres nuevos para explicar más la verdad definida y para descubrir y evitar las calumnias y tergiversaciones de los herejes: entonces la novedad de tales nombres no es profana, sino una prudente y fiel necesidad.

Así la palabra *homousion* o consustancial, a la que los arrianos tachaban de nueva porque ponía al descubierto su error, los Padres defensores de la fe siempre la aprobaron, como se ve por SAN AMBROSIO, SAN ATANASIO muchas veces, y SAN AGUSTÍN, que dice: *Los Padres, contra la impiedad de los arrianos hicieron el nombre nuevo de «homousion», pero con ese nombre no significaron una cosa nueva, puesto que «homousion» es lo mismo que «Yo y el Padre somos una sola cosa», es decir, de una sola sustancia.*

Igualmente, por Nestorio que negaba que la Virgen fuese Madre de Dios, el Concilio de Efeso decretó llamarla *Theotókon,* en latín *Deiparam,* término sobre el cual dice SAN CIRILO: *Me extraña que haya quienes duden de que a la Santísima Virgen en alguna parte se la llame Deípara, y que no se diga más bien «Si Nuestro Señor Jesucristo es Dios ¿cómo la Virgen que le dio a luz no es Deípara?» Esta es la fe que nos legaron los discípulos del Señor, y aunque no hicieron mención alguna de ese nombre, los Santos Padres nos enseñaron que ese fue su pesamiento.*

Lo mismo hay que decir también del término *Transustanciación* para explicar el misterio de la Sagrada Eucaristía.

Y lo mismo de otras palabras, de las cuales en general dijo SAN AGUSTÍN *que hay algunas novedades verbales en consonancia con la doctrina religiosa.*

7. SEGUNDA MANERA.—En segundo lugar, la Iglesia puede hacer una nueva explicación añadiendo y definiendo —para que se crea como de fe— una nueva proposición o verdad: esto muchas veces es necesario cuando surgen nuevas controversias o herejías.

Un ejemplo de ello es la verdad que se definió en el concilio 6.º —contra los monotelitas— sobre las dos voluntades naturales de Cristo, verdad que bajo esos términos antes no se había enseñado como de fe.

Otro —y más claro— es el de no rebautizar a los debidamente bautizados por los herejes: esta verdad antes era tan dudosa, que SAN CIPRIANO y muchos otros obispos pensaron lo contrario, y sin embargo después la Iglesia la definió en el Concilio de Cartago y en otros, lo cual —como muy bien enseñó SAN AGUSTÍN— sin duda basta para la certeza de la fe.

Ahora bien, aunque estos puntos parezcan nuevos, sin embargo la doctrina es apostólica, porque virtualmente entra en ella y los mismos apóstoles no la desconocieron, puesto que recibieron el don del Espíritu Santo, el cual —como dijo SAN EPIFANIO y más ampliamente TERTULIANO— les enseñó todo. Mas esto se ha de entender no de solo el día de Pentecostés, ya que también después pudieron ser más enseñados o iluminados oportunamente sobre algunos puntos.

Pero fue imposible, o ciertamente no fue conveniente que —llamémosla así— toda la doctrina teológica que los apóstoles aprendieron del Espíritu Santo, la legaran igualmente a la Iglesia o se la enseñaran a otros, sino sólo la que era más conveniente para entonces, y así no fue necesario que ellos enseñaran o explicaran distintamente todas las verdades o conclusiones.

O quizá muchos puntos que son una mayor explicación o una más sutil profundización de los artículos de la fe, los enseñaron de palabra y después se dudó de ellos por alguna herejía o tal vez por ignorancia, como en el caso de San Cipriano consta por su carta 74 y por otras: pero a pesar de esa ignorancia, la verdad de que no se debe repetir el bautismo pertenece a la tradición apostólica, según afirmó SAN AGUSTÍN tratando del mismo pasaje de San Cipriano.

8. EN MATERIA DE COSTUMBRES PUEDEN HACERSE NO SÓLO ADICIONES SINO TAMBIÉN CAMBIOS.—En lo que toca a las costumbres y práctica de la Iglesia, es más fácil no sólo el añadir sino también el cambiar, pues —como dijo SAN EPIFANIO— *Los apóstoles no pudieron establecerlo todo enseguida, sino que la Iglesia recibió el poder de completar su quehacer en conformidad con los lugares y los tiempos: cada cosa no quedó completa desde el principio, sino que con el tiempo se preparaba lo que se requiere para la perfección,* idea que desarrolla ampliamente.

La razón es clara: que las cosas tocantes a las costumbres externas y sobre todo las que dependen de la libre determinación humana, de suyo están más sujetas a variaciones y no son igualmente oportunas para todos los tiempos, y por tanto no pueden establecerse inmutablemente para siempre.

Tampoco los apóstoles pudieron determinarlo todo, porque la Iglesia no tuvo en aquel tiempo la misma situación que había de alcanzar después o que ahora posee.

Y aun en su tiempo los apóstoles no lo ordenaron todo de una vez: SAN PABLO, en el cap. 11 de la 1.ª Carta a los Corintios recuerda haber enseñado anteriormente a los Corintios el modo de recibir el Santísimo Sacramento, y sin embargo, en ese mismo pasaje después, les dio muchas normas sobre lo mismo, y termina diciendo *Lo demás lo arreglaré cuando vaya;* y en el cap. 14 y muchas veces en otras cartas, poco a poco les dio otras normas prácticas.

Y al revés: en los HECHOS los apóstoles dieron algunos preceptos oportunos para aquel tiempo los cuales sabían que no se habían de observar perpetuamente en la Iglesia, como el de abstenerse de los animales estrangulados y de la sangre.

9. LAS ADICIONES DE LA IGLESIA NO CAMBIAN SINO EXPLICAN MÁS LA DOCTRINA DE LOS APÓSTOLES.—Pero sobre todas estas adiciones o cambios hay que observar que en ellas la doctrina siempre es la misma y siempre está en consonancia con la doctrina apostólica.

En primer lugar, en esas cosas no se introduce nada que sea contrario al derecho divino positivo o natural, porque la Iglesia —según demostramos antes— no puede errar en la fe ni en las costumbres.

En segundo lugar, todo lo que se hace en ese campo procede del poder legítimo que Cristo dio a sus vicarios y a los pastores de la Iglesia para gobernarla; de él hablaremos en el libro 3.°

Por eso, aunque en lo que toca a las costumbres o al culto externo a veces haya variedad, no es una novedad reprensible, ni introduce cambio o variación en la doctrina de la fe, ni siquiera añade nada que no estuviese virtualmente en la doctrina del evangelio y de los apóstoles.

Por último, a toda esta aclaración de la Iglesia puede muy bien aplicarse el elegante pensamiento de SAN VICENTE DE LERÍN, que pone esta objeción: *Quizá dirá alguno: «¿Luego en la Iglesia de Cristo no habrá ningún avance religioso?» Lo hay, sí, y muy grande: ¿quién hay tan enemigo de los hombres y que odie tanto a Dios, que trate de impedirlo? Pero de forma que sea un verdadero avance de la fe y no un cambio. En un avance cada cosa crece en sí misma; en un cambio, una cosa, de otra que era se convierte en la que es. Es preciso, pues, que crezca y que avance muchísimo, al correr de las edades y de los siglos, la inteligencia, la ciencia, la sabiduría tanto de cada uno como de todos, tanto de los individuos como de toda la Iglesia, pero sólo en su línea, es decir, dentro del mismo dogma, del mismo sentido, del mismo pensamiento.*

10. RESPUESTA A LOS CASOS QUE SE HAN ADUCIDO AL PRINCIPIO.—Con esto hemos respondido más que de sobra a la dificultad pro-

puesta. A los casos que el rey opone, responderemos en particular en el libro 2.º

Ahora, en general, tanto a ellos como a los que nosotros añadimos respondemos fácilmente —según lo dicho— que todos ellos tienen base en la Escritura, o en la tradición, o en otros principios de la fe; pero como, o no habían quedado suficientemente explicados, o con el paso del tiempo se habían oscurecido o se los había puesto en duda, la Iglesia pudo explicarlos y definirlos de nuevo, ya que tiene poder para ello y la asistencia del Espíritu Santo, que Cristo le prometió juntamente con la suya. Así se ha practicado en la Iglesia de Cristo siempre que ha sido necesario.

Por tanto, en esto no se ha de comparar a la Iglesia Católica con las sinagogas de los herejes, cuyas novedades son contrarias a los antiguos dogmas y por tanto profanas: las nuevas definiciones de la Iglesia no sólo no son contrarias a las antiguas, sino que más bien se han derivado de aquellas mediante un poder legítimo, y por consiguiente, o no son profanas sino sagradas si se las ha de llamar nuevas; o ciertamente no son dogmas sencillamente nuevos sino antiguos y apostólicos, hayan pasado más o menos años desde que fueron explicados o definidos.

Y poco importa que el rey de Inglaterra exija una determinada antigüedad y una determinada clase de necesidad para creer o para no rechazar algo: con esto queda al descubierto de que no profesa la fe católica, cuya columna y sostén es la Iglesia, y de que al creer no tiene una norma de fe —cierta y universal— legada por los apóstoles, y de que por tanto no puede profesar ni defender la fe apostólica.

CAPITULO XIX

DEMOSTRACION DE QUE LA SECTA ANGLICANA NO FUE HONRADA SINO MAS BIEN CONDENADA POR LA SANGRE DE LOS ANTIGUOS MARTIRES

1. Examen de las palabras del rey.—El rey, al tratar de su título de Defensor de la Fe, añade otras dos prerrogativas o glorias de la fe o, mejor dicho, de la secta que defiende.

La una es que esa fe es la de la antigua y primitiva Iglesia.

Sobre ella no es necesario hablar más: esta propiedad, bien entendida, no es otra que el atributo de la fe apostólica, ya que la Iglesia primitiva no es otra que la Iglesia verdadera y católica de ahora, pero ésta en el estado que tuvo al principio al ser plantada, es decir, durante la predicación de los apóstoles. Por eso, el que la fe sea la de la Iglesia primitiva es lo mismo que ser la que los apóstoles legaron a la Iglesia.

Mas cuando, al hablar de aquel título, a él se añade *de la antigua y primitiva Iglesia,* parece que bajo esas palabras se esconde el virus del error, puesto que se indica que la fe de la antigua y primitiva Iglesia falló en la Iglesia universal y visible, y que los moradores la han restaurado, y que así innovada la defiende el rey En efecto, aunque las palabras mismas no manifiesten eso, por otros principios y doctrinas de los protestantes hay razón para temer que el rey se presente como defensor de la fe de la antigua Iglesia en ese sentido.

Sin embargo, sea cual sea el sentido en que lo dijo, con lo dicho ha quedado suficientemente refutado.

En primer lugar, se ha demostrado que esa secta, en lo que tiene de propio, no es la fe apostólica; luego tampoco puede ser la fe de la Iglesia primitiva, ya que ésta fue ante todo la de los apóstoles.

En segundo lugar, aunque, en lo que coincide con la fe romana, en parte conserve la fe de la Iglesia primitiva, pero en muchos puntos se aparta del verdadero sentir de la Iglesia primitiva, y las verdades que conserva, más es por casualidad y por opinión humana que por el verdadero espíritu de la primitiva fe.

Por eso, sobre esto creemos que basta lo que se ha dicho sobre el atributo de la fe apostólica.

2. El rey Jacobo afirma que la fe anglicana fue honrada por la sangre de los mártires.—Como segunda gloria y última prerrogativa de su fe pone el rey de Inglaterra *que está ennoblecida por la sangre de muchos mártires obispos y fieles.*

Yo podría muy bien dejar de lado esta gloria.

Lo primero, porque esta gloria es propia de la fe verdadera, católica y apostólica —según parece pensar el rey mismo en las palabras de su título—, y habiéndose demostrado que esa secta no es la fe verdadera, ni la apostólica ni la católica, queda también suficientemente probado que no es digna de tal gloria.

Lo segundo, porque no es el testimonio de los mártires el que hace verdadera a una fe, sino que más bien es la fe verdadera la que hace que sea verdadero el martirio que se padece por ella.

En efecto, como elegantemente dice San Cipriano, *No son los mártires los que hacen el evangelio, sino el evangelio a los mártires.* Y por eso dice también San Agustín: *La razón de que haya mártires es que hay fieles.* Por consiguiente, aunque la sangre de los mártires honra a la verdadera fe, pero de suyo no es una demostración de ella sino que la supone.

puesta. A los casos que el rey opone, responderemos en particular en el libro 2.º

Ahora, en general, tanto a ellos como a los que nosotros añadimos respondemos fácilmente —según lo dicho— que todos ellos tienen base en la Escritura, o en la tradición, o en otros principios de la fe; pero como, o no habían quedado suficientemente explicados, o con el paso del tiempo se habían oscurecido o se los había puesto en duda, la Iglesia pudo explicarlos y definirlos de nuevo, ya que tiene poder para ello y la asistencia del Espíritu Santo, que Cristo le prometió juntamente con la suya. Así se ha practicado en la Iglesia de Cristo siempre que ha sido necesario.

Por tanto, en esto no se ha de comparar a la Iglesia Católica con las sinagogas de los herejes, cuyas novedades son contrarias a los antiguos dogmas y por tanto profanas: las nuevas definiciones de la Iglesia no sólo no son contrarias a las antiguas, sino que más bien se han derivado de aquellas mediante un poder legítimo, y por consiguiente, o no son profanas sino sagradas si se las ha de llamar nuevas; o ciertamente no son dogmas sencillamente nuevos sino antiguos y apostólicos, hayan pasado más o menos años desde que fueron explicados o definidos.

Y poco importa que el rey de Inglaterra exija una determinada antigüedad y una determinada clase de necesidad para creer o para no rechazar algo: con esto queda al descubierto de que no profesa la fe católica, cuya columna y sostén es la Iglesia, y de que al creer no tiene una norma de fe —cierta y universal— legada por los apóstoles, y de que por tanto no puede profesar ni defender la fe apostólica.

CAPITULO XIX

DEMOSTRACION DE QUE LA SECTA ANGLICANA NO FUE HONRADA SINO MAS BIEN CONDENADA POR LA SANGRE DE LOS ANTIGUOS MARTIRES

1. EXAMEN DE LAS PALABRAS DEL REY.—El rey, al tratar de su título de Defensor de la Fe, añade otras dos prerrogativas o glorias de la fe o, mejor dicho, de la secta que defiende.

La una es que esa fe es la de la antigua y primitiva Iglesia.

Sobre ella no es necesario hablar más: esta propiedad, bien entendida, no es otra que el atributo de la fe apostólica, ya que la Iglesia primitiva no es otra que la Iglesia verdadera y católica de ahora, pero ésta en el estado que tuvo al principio al ser plantada, es decir, durante la predicación de los apóstoles. Por eso, el que la fe sea la de la Iglesia primitiva es lo mismo que ser la que los apóstoles legaron a la Iglesia.

Mas cuando, al hablar de aquel título, a él se añade *de la antigua y primitiva Iglesia,* parece que bajo esas palabras se esconde el virus del error, puesto que se indica que la fe de la antigua y primitiva Iglesia falló en la Iglesia universal y visible, y que los moradores la han restaurado, y que así innovada la defiende el rey En efecto, aunque las palabras mismas no manifiesten eso, por otros principios y doctrinas de los protestantes hay razón para temer que el rey se presente como defensor de la fe de la antigua Iglesia en ese sentido.

Sin embargo, sea cual sea el sentido en que lo dijo, con lo dicho ha quedado suficientemente refutado.

En primer lugar, se ha demostrado que esa secta, en lo que tiene de propio, no es la fe apostólica; luego tampoco puede ser la fe de la Iglesia primitiva, ya que ésta fue ante todo la de los apóstoles.

En segundo lugar, aunque, en lo que coincide con la fe romana, en parte conserve la fe de la Iglesia primitiva, pero en muchos puntos se aparta del verdadero sentir de la Iglesia primitiva, y las verdades que conserva, más es por casualidad y por opinión humana que por el verdadero espíritu de la primitiva fe.

Por eso, sobre esto creemos que basta lo que se ha dicho sobre el atributo de la fe apostólica.

2. EL REY JACOBO AFIRMA QUE LA FE ANGLICANA FUE HONRADA POR LA SANGRE DE LOS MÁRTIRES.—Como segunda gloria y última prerrogativa de su fe pone el rey de Inglaterra *que está ennoblecida por la sangre de muchos mártires obispos y fieles.*

Yo podría muy bien dejar de lado esta gloria.

Lo primero, porque esta gloria es propia de la fe verdadera, católica y apostólica —según parece pensar el rey mismo en las palabras de su título—, y habiéndose demostrado que esa secta no es la fe verdadera, ni la apostólica ni la católica, queda también suficientemente probado que no es digna de tal gloria.

Lo segundo, porque no es el testimonio de los mártires el que hace verdadera a una fe, sino que más bien es la fe verdadera la que hace que sea verdadero el martirio que se padece por ella.

En efecto, como elegantemente dice SAN CIPRIANO, *No son los mártires los que hacen el evangelio, sino el evangelio a los mártires.* Y por eso dice también SAN AGUSTÍN: *La razón de que haya mártires es que hay fieles.* Por consiguiente, aunque la sangre de los mártires honra a la verdadera fe, pero de suyo no es una demostración de ella sino que la supone.

Mas como —según muchos— los protestantes se glorían mucho del testimonio de los mártires, y como de las mismas palabras y confesión del rey podemos sacar un no ligero argumento para reprimir esa presunción y poner al descubierto ese error, me ha parecido añadir algo también acerca de este punto.

3. Demostración de que la sangre de los mártires está en contra de la secta anglicana.—Dos preguntas tengo por necesario hacer antes al rey serenísimo.

La primera, si él entiende que la sangre de los mártires honra a una parte de su fe o a toda ella.

Y la segunda, de qué mártires habla, de los antiguos anteriores a Calvino, Lutero y otros heresiarcas de nuestros tiempos, o también de los nuevos que han perecido después del comienzo del cisma anglicano.

Importa mucho distinguir con exactitud estas cosas para poder entender sin ambigüedades cuál es la fe que de verdad y sin ficción resulta honrada, y por qué sangre.

4. Pues bien, según he indicado en el capítulo anterior, de la fe de Inglaterra podemos hablar refiriéndonos a la parte de la fe antigua que conserva y que tiene de común con la Iglesia Romana, que es de la que la aprendió, o refiriéndonos a los dogmas en los que los nuevos sectarios han hecho cambios y defección.

Refiriéndonos a lo primero, o sea, a la antigua fe y consiguientemente también a los antiguos mártires, es verdaderísimo que esa fe quedó muy honrada con la sangre de los santos mártires. Pero esto en nada favorece a la causa anglicana, sino que manifiestamente la condena, puesto que aquellos mártires dieron testimonio en favor de la fe no anglicana sino católica y apostólica, y de esta manera la honraron con su sangre.

Testigos son los Padres más antiguos, quienes muchísimas veces afirman que con las persecuciones de los tiranos que mataban a los mártires la Iglesia de Cristo se hizo más ilustre, y que no sólo no disminuyó sino que aumentó maravillosamente, conforme a la famosa frase del Papa San León *Con las persecuciones la Iglesia no disminuye sino aumenta, y el campo del Señor cada día se viste con una mies más abundante: por la gracia, cada planta que cae renace multiplicada.*

5. No es distinto el pensamiento de San Agustín: *La vid que —como la de los profetas, y según lo había anunciado el mismo Señor— difundía sus fructuosos sarmientos por el mundo, tanto florecía más cuanto más la regaba la sangre de los mártires. Al morir éstos en todo el mundo en número innumerable por la verdad de la fe, aun los mismos reinos perseguidores cedieron para conocer y venerar a Cristo, y, roto el cuello de su soberbia, se convirtieron.*

Frases parecidas escribe cuando dice que los judíos mataron a Cristo en sí mismo, y los paganos quisieron matarle en su cuerpo; y añade: *Fueron matados los mártires. La santa sangre derramada sirvió para multiplicar la Iglesia. Se multiplicaron más y más los cristianos, y no se cumplió lo que dijeron los enemigos «Cómo morirá, y perecerá su nombre».*

Elegantemente Tertuliano dice a los tiranos: *Atormentad, torturad: vuestra iniquidad es prueba de nuestra inocencia. Crecemos en número cuantas veces somos segados por vosotros. La sangre de los cristianos es simiente.* Otras cosas más tiene en el libro a los Mártires.

Y lo mismo el mártir San Justino.

Y San Cipriano: *¡Féliz Iglesia nuestra! El honor de la divina dignación la ilumina, lo mismo que en nuestros tiempos la abrillanta la sangre gloriosa de los mártires. Antes era blanca por las obras de los hermanos, ahora se ha hecho purpúera por la sangre de los mártires.*

Ahora bien, estos Padres —como consta por sus escritos— se refieren a la Iglesia universal o a la Romana, o si alguna vez se refieren a alguna Iglesia particular —como San Cipriano a la Africana—, es lo mismo, puesto que habla de ella como parte de la Iglesia Católica y como unida por una misma fe a la sede romana: esto es evidente por los otros pasajes suyos que se han aducido anteriormente.

Pues bien, habiéndose demostrado que la Iglesia Romana y Católica actual es la misma que la de los tiempos de los apóstoles y de los dichos Padres, consta que toda la gloria de los antiguos mártires redunda en esta Iglesia universal de ahora.

6. Los antiguos mártires ante todo enaltecen la fe romana.—Refutación de una evasiva de los herejes.—De esto se sigue además que la sangre de los antiguos mártires confirmó y abrillantó toda la fe de esta Iglesia Católica.

Prueba: La fe de la primitiva Iglesia y la de los tiempos de San Cipriano, San Agustín y los otros Padres, perdura la misma por sucesión le-

gítima en la Iglesia Católica actual, según se ha demostrado también; luego la sangre de los mártires, que dio testimonio en favor de la fe de la antigua Iglesia, también lo dio en favor de la fe de la Iglesia actual. Por consiguiente, la fe dicen los protestantes— los hombres han introducido en la Iglesia Romana.

Dirán tal vez que esto es verdad tratándose sólo de los dogmas de fe que entonces se creían en la Iglesia, pero no tratándose de los otros nuevos que después —como calumniosamente dicen los protestantes— los hombres han introducido en la Iglesia Romana.

Pero resulta facilísimo refutar esto: la fe de la Iglesia siempre es la misma, y no varía por el aumento o disminución accidental que pueda sufrir en la explicación mayor o menor de las cosas, o en las otras circunstancias que dependen del correr de los tiempos.

Tan verdad es esto, que de la fe de la Sinagoga y de la de la Iglesia de Cristo SAN AGUSTÍN dijo: *Han cambiado los tiempos, pero no la fe.*

Lo mismo afirma en otros pasajes, y se deduce de aquello de SAN PABLO *Teniendo el mismo espíritu de la fe:* en estas palabras el apóstol manifiesta —como observa el CRISÓSTOMO en su comentario— que *uno mismo es el espíritu que actuó en los dos testamentos.*

Luego con mayor razón la Iglesia de Cristo, que siempre es regida por un mismo Espíritu Santo, conserva siempre la misma fe, por más que esa misma Iglesia en algunas cosas la haya explicado más en unos tiempos que en otros.

7. LOS MÁRTIRES CONFIRMAN LA FE PARA TODOS LOS TIEMPOS.—ESTA TESIS SE ENTIENDE TAMBIÉN DE LOS ARTÍCULOS EXPLICADOS RECIENTEMENTE.—Por eso los mártires que en un determinado tiempo honraron la fe católica con su sangre, la confirmaron igualmente toda entera y para cualquier tiempo.

Y la razón principal por que la honraron fue que lo que se explica en los tiempos posteriores, virtualmente está contenido en lo más antiguo, y todo ello está tan trabado entre sí que lo uno no puede abrillantarse ni confirmarse con el testimonio de los mártires sin que a la vez quede abrillantado todo el conjunto; lo mismo que —por el contrario— lo uno no puede negarse sin que todo lo demás pierda su certeza y por tanto virtualmente quede negado.

Voy a explicarlo con un ejemplo. Muchos mártires murieron en la Iglesia por la confesión de la Trinidad antes de que la Iglesia declarara y definiera que el Espíritu Santo procede del Hijo, y sin embargo la fe en este artículo no quedó menos sellada con la sangre de aquellos mártires que la fe en los demás artículos que entonces ellos confesaban expresamente.

Por esta razón también, quien muere por la fe confesando expresamente un artículo, si lo cree con fe católica confiesa virtualmente toda la fe católica de la Iglesia y la sella con su sangre.

Así pues, la sangre de cualquier verdadero mártir, derramada en cualquier tiempo, ennoblece a toda la fe católica en cualquier estado o en cualquier tiempo en que se la considere.

8. LOS MÁRTIRES MURIERON EN DEFENSA DE LOS ARTÍCULOS QUE INGLATERRA NIEGA.—A esto se añade que muchos de los antiguos y principales mártires enseñaron expresamente y después sellaron con su sangre los mismos dogmas que ahora los herejes reprenden en la Iglesia Católica.

Esto puede verse —en primer lugar— en SAN IGNACIO, mártir y obispo: en sus cartas recomienda la jerarquía eclesiástica y la sujeción debida por los laicos a los pastores de la Iglesia, y al obispo en su cargo lo compara con el rey.

En efecto, en la carta 10.ª a los de Esmirna, al obispo lo antepone a los presbíteros y diáconos, y manda *honrarlo, después de Dios, como el primero entre los sacerdotes, que por el principado reproduce la imagen de Dios y por el sacerdocio la de Cristo;* e igualmente manda honrar al rey *porque entre las cosas creadas nadie hay semejante a él, ni nada mayor que el obispo en la Iglesia.*

A los de Antioquía les dice: *Estad sujetos al César en aquello en que no hay ningún peligro para el alma.*

A los de Filadelfia *Una sola Eucaristía,* les dice, *hay que tomar, porque una es la carne de Nuestro Señor Jesucristo y una su sangre, que fue derramada por nosotros, y uno el altar.*

Y a los Romanos *Quiero,* les dice, *el pan celestial, que es la carne de Cristo, el Hijo de Dios.*

Y en la carta a Herón manda observar las tradiciones de los apóstoles, y en particular —en la carta a los Filipenses— *la cuaresma y el domingo,* etc. Y esta fe después la ennobleció con un glorioso martirio.

¿Quién negará que este santo obispo y mártir es testigo de la fe que ahora profesa la Iglesia Romana? Dado que —según SAN JERÓNIMO y EUSEBIO— no puede dudarse ni de su santidad, ni de su doctrina, ni de sus cartas.

Este testimonio lo confirmó también con su sangre SAN POLICARPO, el cual, en su carta a los Filipenses, para guardarse de las falsas doc-

trinas aconseja *que volvamos a lo que se nos legó desde el principio.* Y después recomienda las cartas de San Ignacio diciendo: *De todas ellas sacaréis gran provecho, pues contienen fe, paciencia, y toda edificación relativa a Nuestro Señor.*

Podemos añadir asimismo al glorioso también obispo y mártir SAN IRENEO, el cual, de una manera patentísima, enseña el primado de la Iglesia Romana, las tradiciones eclesiásticas y la realidad del cuerpo y de la sangre del Señor en la Eucaristía, principios en los que virtualmente se contiene toda la fe romana; luego también este santo mártir dio testimonio en favor de ella.

De la misma manera podemos aducir a SAN JUSTINO haciendo profesión de fe sobre la verdad de la Eucaristía, y a innumerables Pontífices Romanos que defendieron constantísimamente el primado de su sede y que con la misma constancia confirmaron toda su fe con su sangre.

9. CONCLUSIÓN CONTRARIA A LA AFIRMACIÓN DEL REY DE INGLATERRA.—De todo esto deducimos finalmente en este punto que, si el rey de Inglaterra insiste en recomendar su fe por el brillo y luz que la verdadera fe cristiana recibe de la sangre de los antiguos mártires, quiera o no quiera queda convicto de que esa sangre condena su secta en todo aquello en que se separó de la fe romana.

Prueba de esta consecuencia: Se ha probado que esa sangre ennobleció toda la fe católica que hoy perdura en la Iglesia Católica, no sólo en lo que los protestantes han querido conservar de ella, sino también en todo lo que han preferido abandonar: de esto, en una gran parte ya entonces se creía explícitamente en la Iglesia, y otra parte se contenía al menos virtualmente en la anterior y en la autoridad infalible de la Iglesia.

Por eso, entre este título del rey y su profesión de fe veo una contradicción, que él quizá no advierte: en el título reconoce que la fe apostólica y primitiva se vio honrada por la sangre de los mártires, y después, en la profesión de de su fe particular, da al traste con la antigua, puesto que niega muchos dogmas de la fe —no sólo los novicios, como él dice, sino también los contemporáneos o anteriores a los mártires—, e introduce otros nuevos que necesariamente anulan al testimonio de los mártires.

Esta es la manera como los antiguos Padres se levantaban contra los novadores de su tiempo.

10. LAS PALABRAS DEL REY SON CONTRADICTORIAS.—Sobre todo EL NAZIANZENO cuando decía: *¡Qué enorme absurdo! Nos anuncian una sabiduría escondida después de Cristo, cosa, por cierto, digna de lágrimas. Porque si la fe comenzó hace sólo treinta años, como han pasado ya casi cuatrocientos años desde que Cristo se manifestó, el evangelio durante tanto tiempo fue ciertamente inútil, inútil es también nuestra fe, en vano los mártires sufrieron el martirio, en vano tales y tan grandes obispos rigieron al pueblo, y la gracia la tienen los versos no la fe.*

Un pensamiento parecido tiene TERTULIANO, que en contra de los misnos herejes, como quien se chancea, saca esta conclusión: *El error reinará mientras no yerran las herejías. La verdad esperaba a los marcionitas* —nosotros digamos, a los calvinistas— *para ser liberada: entretanto la fe era falsa.* Y mucho más abajo: *Las coronas de tantos martirios fueron inútiles.*

A esto mismo se refiere el pensamiento de SAN AMBROSIO, que, hablando del Concilio Niceno, dice así: *¿Quién de nosotros se atreverá a abrir el libro sacerdotal sellado por los confesores y consagrado ya por el martirio de muchos? Los que se vieron forzados a abrirlo* —en el concilio de Rímini—, *después, condenado su error, lo volvieron a sellar; los que no se atrevieron a violarlo, fueron confesores y mártires.*

Este pensamiento tan grave es aplicable a todos los concilios legítimos y a todas las definiciones de fe aprobadas por la Iglesia, ya que en ellos se selló el libro sacerdotal bajo la dirección del mismo Espíritu Santo.

Pero nuestro pensamiento se ve confirmado sobre todo por las palabras que añade SAN AMBROSIO: *¿Cómo podemos negar la fe de aquellos cuya victoria ensalzamos?*

11. EVASIVA.—Quizá los adversarios se atreverán a decir que los antiguos santos obispos y mártires no erraron en la confesión de Cristo, de la Trinidad o de los otros misterios en cuya defensa derramaron su sangre, pero que pudieron errar y de hecho erraron en otras cosas en que tenían opiniones contrarias; y que no es necesario que confirmaran con su sangre todo lo que creían, sino sólo aquello por lo que no dudaron lanzarse a la muerte.

Así el mártir San Cipriano honró con su muerte la fe católica por más que, por ignorancia humana, creyese que los bautizados por los herejes debían ser bautizados de nuevo: esta

opinión de ninguna manera la confirmó con su sangre, *ni* murió por defenderla.

12. Refutación de la evasiva: los dichos mártires no erraron en ningún dogma de fe.—Pero esta evasiva contiene una gran impiedad y temeridad.

En primer lugar, es inconcebible que San Ignacio, San Policarpo y otros santísimos mártires errasen por herejía o por pertinacia en los dogmas de la fe: en otro caso, no hubiesen sido verdaderos mártires, puesto que en la herejía no puede haber verdadero martirio, como deduciré enseguida, y así no hubiesen ennoblecido con su sangre la fe cristiana. El pensar esto es una gran impiedad, una cosa contraria a toda la tradición de la Iglesia, y un pensamiento temerario contrario al testimonio de la historia y falto de base.

En segundo lugar, en esos Padres tampoco puede presumirse un error en los dogmas de la fe por ignorancia, porque si esa ignorancia era culpable, sería incompatible con su santidad, y si era invencible, sería tan incompatible con su sabiduría y con sus cargos, que ni siquiera es posible imaginarla.

En tercer lugar, muchos de ellos la doctrina de la fe la recibieorn de los apóstoles mismos, otros, de los varones apostólicos y de los discípulos de los apóstoles.

Por último, los dogmas de que hablamos eran muy necesarios para la fe de toda la Iglesia en la que ellos eran pastores y doctores gravísimos, como la Eucaristía, las tradiciones, la Iglesia con su poder espiritual y con su fe infalible, y otros; y por eso su doctrina sobre ellos no la presentaban como dudosa sino como cierta, ni en un rincón sino a la vista de toda la Iglesia, ni con la oposición de los otros obispos o de la Iglesia Romana, sino con el común consentimiento de todos; luego esos dogmas los enseñaban sin la menor duda, no por ignorancia o como una opinión sino con fe cierta, y por tanto, todos ellos los incluían en la fe por que morían.

13. Defensa de San Cipriano.—Por eso, el caso de San Cipriano es muy distinto. Prescindiendo de que San Agustín a veces insinúa que antes de morir se retractó de su opinión, ésta entonces no pertenecía a los dogmas necesarios de la fe, ni la Iglesia universal la admitía, y los Papas —aunque todavía sin definir nada— se oponían a ella, y por eso ni el mismo San Cipriano se aferraba a ella como a un dogma de su fe. Más aún, me atrevo a decir que San Cipriano virtualmente siempre creyó en el dogma contrario que después definió la Iglesia.

En efecto, aunque su opinión particular y humana era aquella, con mucho mayor firmeza creía que la Iglesia no podía errar, y estaba dispuesto a dejar la propia opinión si la Iglesia definía lo contrario.

Así se deduce de San Agustín cuando dice de él: *La unidad del mundo y de todos los pueblos, la sostuvo con amor y la defendió con su elocuencia.* Y más abajo, explicando más esto, dice: *O no pensó en absoluto lo que decís que pensó, o después lo corrigió al trazar el cuadro de la verdad, o este —llamémoslo así— lunar de su blanquísimo pecho lo cubrió con el seno de la caridad defendiendo elocuentísimamente la unidad de la Iglesia que crecía por todo el mundo y manteniendo constantísimamente el vínculo de la paz.* Como si dijera que, prescindiendo de lo que pudiese opinar en particular, siempre en su espíritu estuvo sujeto a la regla de la Iglesia.

En este sentido, decimos que él confirmó sencillamente con su sangre la fe de la Iglesia Cristiana.

14. Así pues, en lo que los más antiguos obispos y santos doctores —sin disentimiento, más aún, con la común aceptación de la Iglesia— legaron a ésta como de fe cierta, no cabe la ignorancia: en otro caso, toda su doctrina se tambalearía; y por tanto, al derramar su sangre honraron todo lo que en esta línea enseñaron o dejaron escrito.

Por eso San Vicente de Lerín advirtió gravemente que había que guardarse de las novedades contrarias a esa antigüedad: *Si se admiten,* dice, *necesariamente se quebranta en todo o en gran parte la fe de los Santos Padres, y se declara que todos los fieles de todos los tiempos, todos los santos, todas las vírgenes, todos los sacerdotes, tantos miles de confesores, tantos ejércitos de mártires, tan numerosos pueblos, finalmente ya casi todo el mundo incorporado a la cabeza de Cristo por la fe católica, durante tantos siglos fueron unos ignorantes, se equivocaron, blasfemaron, y no supieron lo que creían.*

CAPITULO XX

LOS VERDADEROS MARTIRES DE NUESTROS TIEMPOS NO HAN HONRADO A LA SECTA ANGLICANA SINO A LA FE ROMANA

1. Los sectarios no son verdaderos mártires.—Paso a la segunda parte, de los nuevos mártires que han padecido en la Iglesia después de nacido el cisma anglicano, a fin de que, si

opinión de ninguna manera la confirmó con su sangre, ni murió por defenderla.

12. Refutación de la evasiva: los dichos mártires no erraron en ningún dogma de fe.—Pero esta evasiva contiene una gran impiedad y temeridad.

En primer lugar, es inconcebible que San Ignacio, San Policarpo y otros santísimos mártires errasen por herejía o por pertinacia en los dogmas de la fe: en otro caso, no hubiesen sido verdaderos mártires, puesto que en la herejía no puede haber verdadero martirio, como deduciré enseguida, y así no hubiesen ennoblecido con su sangre la fe cristiana. El pensar esto es una gran impiedad, una cosa contraria a toda la tradición de la Iglesia, y un pensamiento temerario contrario al testimonio de la historia y falto de base.

En segundo lugar, en esos Padres tampoco puede presumirse un error en los dogmas de la fe por ignorancia, porque si esa ignorancia era culpable, sería incompatible con su santidad, y si era invencible, sería tan incompatible con su sabiduría y con sus cargos, que ni siquiera es posible imaginarla.

En tercer lugar, muchos de ellos la doctrina de la fe la recibieorn de los apóstoles mismos, otros, de los varones apostólicos y de los discípulos de los apóstoles.

Por último, los dogmas de que hablamos eran muy necesarios para la fe de toda la Iglesia en la que ellos eran pastores y doctores gravísimos, como la Eucaristía, las tradiciones, la Iglesia con su poder espiritual y con su fe infalible, y otros; y por eso su doctrina sobre ellos no la presentaban como dudosa sino como cierta, ni en un rincón sino a la vista de toda la Iglesia, ni con la oposición de los otros obispos o de la Iglesia Romana, sino con el común consentimiento de todos; luego esos dogmas los enseñaban sin la menor duda, no por ignorancia o como una opinión sino con fe cierta, y por tanto, todos ellos los incluían en la fe por que morían.

13. Defensa de San Cipriano.—Por eso, el caso de San Cipriano es muy distinto. Prescindiendo de que San Agustín a veces insinúa que antes de morir se retractó de su opinión, ésta entonces no pertenecía a los dogmas necesarios de la fe, ni la Iglesia universal la admitía, y los Papas —aunque todavía sin definir nada— se oponían a ella, y por eso ni el mismo San Cipriano se aferraba a ella como a un dogma de su fe. Más aún, me atrevo a decir que San Cipriano virtualmente siempre creyó en el dogma contrario que después definió la Iglesia.

En efecto, aunque su opinión particular y humana era aquella, con mucho mayor firmeza creía que la Iglesia no podía errar, y estaba dispuesto a dejar la propia opinión si la Iglesia definía lo contrario.

Así se deduce de San Agustín cuando dice de él: *La unidad del mundo y de todos los pueblos, la sostuvo con amor y la defendió con su elocuencia.* Y más abajo, explicando más esto, dice: *O no pensó en absoluto lo que decís que pensó, o después lo corrigió al trazar el cuadro de la verdad, o este —llamémoslo así— lunar de su blanquísimo pecho lo cubrió con el seno de la caridad defendiendo elocuentísimamente la unidad de la Iglesia que crecía por todo el mundo y manteniendo constantísimamente el vínculo de la paz.* Como si dijera que, prescindiendo de lo que pudiese opinar en particular, siempre en su espíritu estuvo sujeto a la regla de la Iglesia.

En este sentido, decimos que él confirmó sencillamente con su sangre la fe de la Iglesia Cristiana.

14. Así pues, en lo que los más antiguos obispos y santos doctores —sin disentimiento, más aún, con la común aceptación de la Iglesia— legaron a ésta como de fe cierta, no cabe la ignorancia: en otro caso, toda su doctrina se tambalearía; y por tanto, al derramar su sangre honraron todo lo que en esta línea enseñaron o dejaron escrito.

Por eso San Vicente de Lerín advirtió gravemente que había que guardarse de las novedades contrarias a esa antigüedad: *Si se admiten,* dice, *necesariamente se quebranta en todo o en gran parte la fe de los Santos Padres, y se declara que todos los fieles de todos los tiempos, todos los santos, todas las vírgenes, todos los sacerdotes, tantos miles de confesores, tantos ejércitos de mártires, tan numerosos pueblos, finalmente ya casi todo el mundo incorporado a la cabeza de Cristo por la fe católica, durante tantos siglos fueron unos ignorantes, se equivocaron, blasfemaron, y no supieron lo que creían.*

CAPITULO XX

LOS VERDADEROS MARTIRES DE NUESTROS TIEMPOS NO HAN HONRADO A LA SECTA ANGLICANA SINO A LA FE ROMANA

1. Los sectarios no son verdaderos mártires.—Paso a la segunda parte, de los nuevos mártires que han padecido en la Iglesia después de nacido el cisma anglicano, a fin de que, si

acaso el rey de Inglaterra quiere hablar de ellos, también en esto defendamos el pensamiento católico.

Porque ¿a quiénes —pregunto— llama mártires? ¿A los que han sido muertos en su secta o en favor de ella? ¿O más bien a los que por la fe de la Iglesia Romana han sido matados por los defensores de esa secta?

De estos últimos no puede hablar, ya que a la que han honrado ha sido no la secta anglicana en cuya detestación murieron, sino la fe romana contraria a ella. Más aún, aunque hayan sido matados por los gentiles o paganos sólo por Cristo y por los artículos de la fe que admite Inglaterra, su gloria redunda en la Iglesia Católica y Romana y en su fe, en la cual mueren, y en consecuencia condenan toda la maldad herética contraria a ella.

Y si el rey habla de los sectarios castigados por su pertinacia, no puede llamarles mártires, pues en realidad no son mártires sino malhechores justamente castigados.

En primer lugar, porque —como muy bien dijo San Cipriano— *Esa muerte no es corona de la fe sino pena de la perfidia.*

En segundo lugar, porque *Al mártir lo hace no la pena sino la causa,* como tomándolo de San Cipriano dice San Gregorio, y como enseña San Agustín explicando las palabras del Salmo 34 *Despierta y muévete por mi derecho, Dios mío, por mi causa. No para mi castigo,* dice San Agustín, *sino por mi causa, no para lo que tiene de común conmigo el ladrón, sino para lo que tienen de común los «Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia», pues esta causa es distinta, ya que la pena es semejante para los buenos y para los malos. Así pues, a los mártires los hace no la pena sino la causa.*

Por consiguiente, los que han sido matados por la herejía y por el cisma, no son mártires: en otro caso, a todos los ladrones y malhechores habría que llamarles mártires, como explica San Agustín en varios pasajes. Y da la razón: *Porque ésos toleran los dolores por pertinacia y no por constancia, por vicio y no por virtud, por mal error y no por buena razón, por posesión y no por persecución del diablo.*

Esta razón la desarrolla también muy bien el Crisóstomo.

2. Explicación racional por parte del que mata.—Podemos además probar con una razón humana que la muerte por un error falso no es martirio, tanto por parte de la causa, como por parte de los que matan, como por parte de los que aceptan la muerte en defensa del error.

No por parte de la causa —según se ha dicho—, porque esa muerte no es por Cristo, *y el derramamiento de la sangre sólo es martirio si se derrama por el nombre de Cristo,* según dijo San Jerónimo.

Tampoco por parte del que castiga, porque quien así castiga a un pertinaz, no lo hace por odio a la verdad sino en su defensa, ni lo hace por perseguir injustamente a la persona sino para vengar justamente su delito y su pertinacia en él.

3. Solución de una objeción: la realidad del martirio no se conoce sólo por la muerte.—Se dirá que eso es lo que se discute entre nosotros y los herejes, a saber, si los sectarios que mueren por su secta mueren por el error o por la verdad.

Respondemos que esta cuestión no puede zanjarse por solo el hecho de sufrir la muerte, pues —según he dicho hace poco siguiendo a San Agustín— muchos han muerto en defensa del error, y consta que muchas veces mueren dos hombres por ideas contrarias de las cuales la una necesariamente es falsa, y que, en consecuencia, el uno muere por el error y el otro por la verdad; luego por sola la muerte no puede distinguirse la verdad del error.

Por eso es cosa vieja en la Iglesia el que los herejes se gloríen de sus mártires: así lo cuenta Eusebio de los montanistas y San Agustín de los donatistas; San Epifanio refiere que a ciertos herejes se les llamó *martirianos* porque se gloriaban mucho del número de sus mártires.

Ni sólo los herejes: también los gentiles y los filósofos sufrieron la muerte con gran pertinacia, sea por sus falsas religiones, sea por la patria, sea por otra causa humana y sobre todo por la gloria.

Luego la muerte sufrida con valentía no basta para distinguir la causa, sino que por la causa es por lo que se ha distinguir la muerte.

Y por la misma razón, la muerte de suyo no es señal de error o de verdad. Por consiguiente, esa cuestión se ha de zanjar por otros principios.

Y esto es lo que hemos hecho en los capítulos anteriores al demostrar que el cisma anglicano se desvía de la verdad en todo aquello en que se ha apartado de la antigua fe católica y romana; luego la muerte por esa separación y por mantenerse en ella, no es persecución de la verdad sino corrección y justo castigo del error.

4. Por parte del que acepta la muerte.—Además, si a esta pena se la mira desde el punto de vista de los que la sufren, nunca se la puede tener por martirio.

En efecto, o sufren reconociendo su error y confesando su delito, y en ese caso dan testimonio en favor de la verdad más bien que en favoz del error, pero no mediante el martirio sino mediante una piadosa y justa confesión y penitencia; o mueren negando el delito y confesando ficticiamente la fe, ocultando el error que mantienen en su corazón, y en ese caso tampoco son mártires de la verdadera fe, fe que no tienen y por la que tampoco mueren, ni son testigos de su error, error que no confiesan de palabra sino que niegan; o finalmente mueren por pertinacia en su error, eligiendo morir antes que retractarlo, y en ese caso tampoco esa muerte puede ser martirio, pues no procede de la piadosa y recta voluntad que el verdadero martirio requiere.

Por eso los santos y verdaderos mártires murieron por su fe con gran razón y prudencia, puesto que, aun humana y moralmente, podían estar ciertos de que sola aquella fe era creíble según la recta razón.

En cambio, esos sectarios cometen la mayor imprudencia y temeridad al morir por sus particulares sectas y opiniones: ¿qué razón ni prudencia cabe en dejar la antigua fe en cosas gravísima y tocantes a la religión, por la persuasión de uno o dos hombres, a veces viciosos y pésimos, y tratándose de una fe extendida por todo el mundo con el consentimiento de la Iglesia, confirmada con señales divinas y milagros, y finalmente ennoblecida con la sangre de hombres santos y sapientísimos?

Sin duda es moralmente evidente que es una gran imprudencia y temeridad adelantarse a morir por tal causa, y que por tanto eso no es fortaleza de espíritu ni procede de divina caridad, puesto que la caridad siempre es prudente; luego es pertinacia, no martirio, el cual —como enseña la buena teología— es un acto fervoroso y prudente nacido de la caridad que manda fortaleza.

Léase, sobre un caso parecido, a Optato.

5. Los herejes, aunque padezcan en defensa de una verdad de la fe, no son verdaderos mártires.—Vamos a demostrar, además, que, tratándose de esos hombres separados de la Iglesia Católica, no sólo la muerte por sus errores, pero ni siquiera la sufrida por alguna verdad que conserven, es verdadero martirio.

En efecto, es digna de notarse la doctrina de San Agustín, el cual tácitamente distingue dos maneras como un cismático o un hereje puede padecer por su fe: o para no desdecirse de su error, o para no dejar a Cristo o alguna otra verdad que conserve de la fe católica.

De la primera manera de padecer hemos hablado hasta ahora: en ella es más evidente que no sólo no hay martirio, pero ni siquiera ninguna clase de acto bueno sino una temeridad imprudentísima.

Sobre la segunda dice el mismo San Agustín que ese sufrimiento es laudable, puesto que el no negar a Cristo aunque no se tenga una fe perfecta en él, es una cosa menos mala. Más aún, añade que esa fortaleza es un don de Dios, aunque no de los propios de los hijos sino de los que se dan a los siervos.

En consecuencia decimos que esa muerte no es martirio, puesto que el martirio es un don propio de los justos e infaliblemente lleva a la gloria, conforme a aquello de San Mateo *Si alguno me confesare ante los hombres, yo le confesaré ante mi Padre que está en los cielos;* ahora bien, esa muerte no lleva a la gloria, porque *sin la fe es imposible agradar a Dios,* y porque quien no tiene fe, tampoco tiene caridad, y de ese tal dijo San Pablo *Si entregare mi cuerpo a las llamas pero no tuviere caridad, de nada me aprovecha.*

Esta razón la tocó San Agustín, y San Cipriano diciendo que *la mancha de herejía no se limpia ni con sangre,* y que *es una culpa inexpiable y que no se paga con el sufrimiento,* y *que al hereje no puede aprovecharle para su salvación el bautismo de la pública confesión y de la sangre.*

A estas frases de San Cipriano parece aludir el Crisóstomo cuando dice: *Cierto varón santo dijo una cosa muy audaz, pero la dijo. ¿Qué es lo que dijo? Que este pecado* —de dividir la Iglesia por el cisma o la herejía— *no lo puede borrar ni la sangre del martirio.* Y el mismo Crisóstomo añade en confirmación de ese mismo pensamiento: *Porque dime: ¿Por qué causa eres mártir? ¿No es verdad que por la gloria de Cristo? Si, pues, das la vida por Cristo ¿por qué devastas la Iglesia, por la que dio su vida Cristo?*

6. PRIMERA RAZÓN.—Existe, además, una razón general: que —según se ha dicho anteriormente, y es un axioma común de los Santos Padres— fuera de la Iglesia no hay salvación; ahora bien, el martirio es inseparable de la salvación; luego fuera de la Iglesia no puede haber verdadero martirio.

Esta es la consecuencia que —poco más o menos— saca SAN FULGENCIO, y SAN AGUSTÍN diciendo: *Fuera de la Iglesia y separado del cuerpo de la unidad y del vínculo de la caridad, serías castigado con el suplicio eterno aunque fueras quemado vivo por el nombre de Cristo.*

Lo mismo dice muy bien SAN PACIANO, el cual compara la muerte del pseudomártir Donato con el martirio de San Cipriano en consonancia con la doctrina del mismo San Cipriano. Este, hablando del que de la Iglesia pasa a los herejes o cismáticos, dice: *Aunque después sea matado por el nombre* de Cristo, *fuera de la Iglesia y separado de la unidad y de la caridad, no podrá ser coronado por la muerte,* palabras en que manifiestamente se refiere a la clase de muerte de que ahora tratamos.

Y lo mismo repite en otro pasaje en que dice también muy bien: *No puede ser apto para el martirio aquel a quien la Iglesia no arma para la batalla, y falla la mente que no se eleva y enciende con la recepción de la Eucaristía.*

Y explicando el *Padre Nuestro* indica otra razón diciendo *Tampoco recibe Dios el sacrificio del disidente,* y aduce aquello de SAN MATEO *Vete primero a reconciliarte con tu hermano.*

Y más abajo indica otra razón con estas palabras: *No puede estar con Cristo quien prefirió ser imitador de Judas y no de Cristo.*

7. SEGUNDA RAZÓN.—Otra razón insinúa SAN AGUSTÍN: que Cristo no dijo en absoluto que serán bienaventurados *los que padezcan persecución,* sino añadió *por la justicia. Ahora bien,* dice San Agustín, *donde no hay fe sana, no puede haber justicia, pues el justo vive de la fe.*

Esta razón vale para todo hereje, sea que muera por el error, sea que, en el error, muera por alguna verdad. Y puede explicarse así: Quien yerra pertinazmente en una cosa, aunque crea algo no cree como conviene ni con fe cristiana, y así su fe no pertenece a la justicia; por eso, aunque padezca por la verdad como creída por él o —mejor— como elegida por su propio juicio, no padece persecución por la justicia.

Esto me parece que dio a entender también SAN AGUSTÍN: Presenta a un donatista jactándose *Nosotros padecemos muchos males,* y le responde: *Si padecieseis eso por Cristo, no por vuestros honores... Padecen molestias, pero por Donato, no por Cristo. Mira cómo padeces: si padeces por Donato, padeces por un soberbio.*

Aunque estas palabras le cuadran ante todo a quien padece por un error suyo o de su maestro hereje, pero se realizan también sea cual sea la manera como un hereje padezca por su fe, pues aunque tal vez el dogma por que padece sea verdadero y por lo demás católico, pero si el hereje es calvinista, no padece por Cristo sino por Calvino, ya que, aunque crea en Cristo, no cree a Cristo sino a Calvino, o a sí mismo si es que elige por su propio juicio lo que ha de creer.

8. UN HEREJE, AUNQUE MUERA POR CONFESAR A CRISTO, NI CONSIGUE EL MARTIRIO NI ENNOBLECE A LA FE.—Lo mismo me parece deducirse también de otro pasaje de SAN AGUSTÍN en el que plantea el problema de cómo es compatible la frase *Todo hombre es mentiroso* con el testimonio cierto de los mártires, los cuales fueron hombres, *pues los mártires,* dice, *fueron veraces, porque murieron por la verdad: por eso son mártires, porque padecieron por la virtud;* luego si ellos fueron veraces, no todo hombre es mentiroso.

Responde que el hombre es mentiroso cuando habla de su propia cosecha, y los mártires no hablaron de su propia cosecha sino movidos por el Espíritu de Dios, y así no fueron tanto ellos los que hablaron cuanto el Espíritu de Dios en ellos, conforme a aquello de SAN MATEO *No sois vosotros los que habláis sino el Espíritu del Padre, que habla en vosotros,* y que de ahí le viene a su testimonio el ser cierto.

A esto nosotros añadimos que, cuando habla un hereje, aunque tal vez suceda que diga verdad, siempre habla de su cosecha, puesto que se guía por su propio espíritu y defiende o profesa su opinión particular, y por eso decimos que su testimonio es naturalmente falaz, aunque en uno u otro dogma resulte verdadero.

Por tanto, aunque un hereje muera por confesar a Cristo, su testimonio no ennoblece ni confirma la fe de Cristo; luego la muerte por tal confesión ni es martirio ni merece el nombre de martirio.

Por consiguiente, la afirmación del rey de Inglaterra de que él defiende una fe que es ilustre por la sangre de los mártires, si se entiende de los pseudomártires a los que los protestantes llaman mártires no podrá mantenerse en pie,

lo mismo si se refiere a la fe de Cristo que a la secta anglicana.

9. Demostración de que muchos católicos actuales han honrado la fe católica con el martirio.—Han existido ciertamente en nuestro tiempo muchos varones santos y católicos —lo mismo en otras partes que, sobre todo, en Inglaterra— los cuales han luchado constantísimamente por su fe, y de los cuales se dice con toda verdad que con su sangre han honrado a la fe católica y apostólica, porque su condición, su causa, su vida y su manera de morir por Cristo son muy distintas de las de los protestantes.

En efecto, así como en todo esto están muy lejos de ellos, así han imitado maravillosamente a los antiguos mártires, y por eso han sido verdaderos mártires y con su sangre han honrado a la fe romana.

En primer lugar, han conservado siempre la fe católica y apostólica, y han padecido dentro de la Iglesia de Cristo, a la cual estuvieron unidos en paz y obediencia.

En segundo lugar, han sufrido persecución por esa misma Iglesia y por su fe y obediencia, y por tanto por la justicia; y por esa sola causa —por más que los adversarios, para ocultar la gloria de los mártires, inventen otras temporales y humanas— han sufrido cárceles, tormentos y muertes acerbísimas.

Y un indicio no ligero de ello es —cosa que en un caso parecido tuvo en cuenta Eusebio— que, aunque en ninguna otra cosa habían ofendido a la patria sino que a veces más bien se habían distinguido por sus costumbres e inocencia de vida, sola su confesión de la fe romana y su obediencia al Papa encendió de tal forma la ira de sus perseguidores, que los castigaron más duramente que a otros aun muy criminales. Y eso a pesar de que según hemos oído decir a personas fidedignas— si acaso sucede que alguno de ellos desfallece en su confesión y condesciende con la falsa religión de sus jueces, aunque sea digno de muerte por otros delitos se le perdonan fácilmente.

10. Prueba del martirio de los católicos por su manera de padecer.—Por último, en cuanto al modo de padecer, a nuestros mártires no se les puede acusar de inconstancia o imprudencia, puesto que se guían no por el propio juicio sino por el juicio público de todo el mundo, conservan la antigua fe, siguen las huellas de los antiguos santos y mártires, y entre ellos se han hallado muchos ilustres por su vida, santidad, madurez de juicio, erudición y prudencia, y dispuestos a dar razón de su fe; pero no consiguiendo nada de unos espíritus endurecidos y persistentes en contra de la fe católica, animosos y pacientes soportaron los tormentos y la muerte.

Así pues, estos mártires, aunque recientes, han honrado de verdad la fe antigua, y a la nueva secta anglicana más bien la han refutado y confundido.

Por eso, tampoco por estos mártires pudo el rey de Inglaterra poner aquellas palabras en su título, siendo así que él no defiende la antigua fe sino la secta anglicana.

CAPITULO XXI

LA SECTA ANGLICANA ES DETESTABLE AUN POR SOLA LA MANCHA DE SER CISMÁTICA

1. El rey Jacobo trata de librarse de la nota de herejía.—El rey de Inglaterra, después de exponer ampliamente al principio de su Prólogo la razón u ocasión de su obra, y después de otros muchos temas cuya discusión no es propia de este lugar, con todas sus fuerzas trata de librarse de la mancha y nota de herejía, sea para evitar la infamia de un crimen tan grande, sea para defender su título de Defensor de la Fe Católica.

Yo por mi parte, para no parecer que quiero luchar con el rey ni ofender a su persona, hablaré de la cosa misma, y tratando de ella en general, primero demostraré que el comienzo de la defección anglicana y de su separación de la Iglesia fue un crimen de cisma en su sentido más propio y más grave, y después mostraré que con el tiempo y por pertinacia se convirtió en manifiesta herejía.

Con esto quedará bien claro que ningún cristiano o bautizado, de cualquier condición o estado que sea, que permanezca pertinazmente adherido a esa secta y a sus errores, puede no ya conseguir la salvación, pero ni siquiera verse libre del crimen de herejía.

Y como el rey al mismo tiempo se queja del título que se le ha dado de apóstata, a continuación diré también qué es lo que se ha de pensar del título y de la culpa de apostasía.

2. Demostración —por la etimología de la palabra— de que la caída anglicana fue un cisma gravísimo.—Y por lo que toca al primer punto, no necesita mucha prueba: quien considere el hecho mismo y el comienzo de la caída anglicana tal como lo hemos referido en el capítulo I, y no desconozca la doctrina común sobre el pecado de cisma y su diferencia de la herejía tal como la enseñan los Padres y los teólogos, fácilmente comprenderá que la caída anglicana comenzó por un gravísimo cisma.

En efecto, cisma —en general, según la etimología de la palabra— significa disensión y

lo mismo si se refiere a la fe de Cristo que a la secta anglicana.

9. DEMOSTRACIÓN DE QUE MUCHOS CATÓLICOS ACTUALES HAN HONRADO LA FE CATÓLICA CON EL MARTIRIO.—Han existido ciertamente en nuestro tiempo muchos varones santos y católicos —lo mismo en otras partes que, sobre todo, en Inglaterra— los cuales han luchado constantísimamente por su fe, y de los cuales se dice con toda verdad que con su sangre han honrado a la fe católica y apostólica, porque su condición, su causa, su vida y su manera de morir por Cristo son muy distintas de las de los protestantes.

En efecto, así como en todo esto están muy lejos de ellos, así han imitado maravillosamente a los antiguos mártires, y por eso han sido verdaderos mártires y con su sangre han honrado a la fe romana.

En primer lugar, han conservado siempre la fe católica y apostólica, y han padecido dentro de la Iglesia de Cristo, a la cual estuvieron unidos en paz y obediencia.

En segundo lugar, han sufrido persecución por esa misma Iglesia y por su fe y obediencia, y por tanto por la justicia; y por esa sola causa —por más que los adversarios, para ocultar la gloria de los mártires, inventen otras temporales y humanas— han sufrido cárceles, tormentos y muertes acerbísimas.

Y un indicio no ligero de ello es —cosa que en un caso parecido tuvo en cuenta EUSEBIO— que, aunque en ninguna otra cosa habían ofendido a la patria sino que a veces más bien se habían distinguido por sus costumbres e inocencia de vida, sola su confesión de la fe romana y su obediencia al Papa encendió de tal forma la ira de sus perseguidores, que los castigaron más duramente que a otros aun muy criminales. Y eso a pesar de que según hemos oído decir a personas fidedignas— si acaso sucede que alguno de ellos desfallece en su confesión y condesciende con la falsa religión de sus jueces, aunque sea digno de muerte por otros delitos se le perdonan fácilmente.

10. PRUEBA DEL MARTIRIO DE LOS CATÓLICOS POR SU MANERA DE PADECER.—Por último, en cuanto al modo de padecer, a nuestros mártires no se les puede acusar de inconstancia o imprudencia, puesto que se guían no por el propio juicio sino por el juicio público de todo el mundo, conservan la antigua fe, siguen las huellas de los antiguos santos y mártires, y entre ellos se han hallado muchos ilustres por su vida, santidad, madurez de juicio, erudición y prudencia, y dispuestos a dar razón de su fe; pero no consiguiendo nada de unos espíritus endurecidos y persistentes en contra de la fe católica, animosos y pacientes soportaron los tormentos y la muerte.

Así pues, estos mártires, aunque recientes, han honrado de verdad la fe antigua, y a la nueva secta anglicana más bien la han refutado y confundido.

Por eso, tampoco por estos mártires pudo el rey de Inglaterra poner aquellas palabras en su título, siendo así que él no defiende la antigua fe sino la secta anglicana.

CAPITULO XXI

LA SECTA ANGLICANA ES DETESTABLE AUN POR SOLA LA MANCHA DE SER CISMÁTICA

1. EL REY JACOBO TRATA DE LIBRARSE DE LA NOTA DE HEREJÍA.—El rey de Inglaterra, después de exponer ampliamente al principio de su Prólogo la razón u ocasión de su obra, y después de otros muchos temas cuya discusión no es propia de este lugar, con todas sus fuerzas trata de librarse de la mancha y nota de herejía, sea para evitar la infamia de un crimen tan grande, sea para defender su título de Defensor de la Fe Católica.

Yo por mi parte, para no parecer que quiero luchar con el rey ni ofender a su persona, hablaré de la cosa misma, y tratando de ella en general, primero demostraré que el comienzo de la defección anglicana y de su separación de la Iglesia fue un crimen de cisma en su sentido más propio y más grave, y después mostraré que con el tiempo y por pertinacia se convirtió en manifiesta herejía.

Con esto quedará bien claro que ningún cristiano o bautizado, de cualquier condición o estado que sea, que permanezca pertinazmente adherido a esa secta y a sus errores, puede no ya conseguir la salvación, pero ni siquiera verse libre del crimen de herejía.

Y como el rey al mismo tiempo se queja del título que se le ha dado de apóstata, a continuación diré también qué es lo que se ha de pensar del título y de la culpa de apostasía.

2. DEMOSTRACIÓN —POR LA ETIMOLOGÍA DE LA PALABRA— DE QUE LA CAÍDA ANGLICANA FUE UN CISMA GRAVÍSIMO.—Y por lo que toca al primer punto, no necesita mucha prueba: quien considere el hecho mismo y el comienzo de la caída anglicana tal como lo hemos referido en el capítulo I, y no desconozca la doctrina común sobre el pecado de cisma y su diferencia de la herejía tal como la enseñan los Padres y los teólogos, fácilmente comprenderá que la caída anglicana comenzó por un gravísimo cisma.

En efecto, cisma —en general, según la etimología de la palabra— significa disensión y

cierta división moral; mas por antonomasia, ya propiamente significa división de la Iglesia Católica separándose espontáneamente de ella y reuniendo bajo nombre cristiano una congregación o agrupación particular fuera de la unidad, comunión y obediencia de la Iglesia. Así —poco más o menos— definen al cisma Santo Tomás y los teólogos y hasta los juristas; y este fue el pensamiento de los antiguos Padres, a los cuales citaré enseguida; y tiene su base en la Escritura.

En ésta, cisma suele significar división de juicios: así en SAN JUAN, diciendo algunos *Este hombre no viene de Dios,* y otros *¿Cómo un pecador puede hacer estos signos?,* se añade *Y había cisma entre ellos.*

Y esta diversidad de juicios suele ser como un cisma incoado, el cual termina en la división de los espíritus y de la concordia. Y cuando eso sucede en materia de religión, entonces —si alguna vez— se llama cisma.

Así dice SAN PABLO: *Fiel es Dios, por quien habéis sido llamados a la unión con su Hijo, Jesucristo nuestro Señor.* Y a continuación, como exhortando a conservar la unidad de esa unión, *Os suplico, hermanos, en nombre de nuestro Señor Jesucristo, que sintáis todos una misma cosa y que entre vosotros no haya cismas,* pensamiento que desarrolló más con relación a la división en contra de la unidad de la Iglesia: *Para que no haya división en el cuerpo y los miembros cuiden por igual unos de otros.* Y aunque habla del cuerpo natural del hombre, pero eso lo aduce para explicar lo que se ha de observar en el cuerpo de la Iglesia, sobre el cual termina diciendo: *Vosotros sois cuerpo de Cristo, y cada uno miembros.*

3. DOS CLASES DE CISMAS.—CISMA Y PARASINAGOGA.—En la Iglesia pueden distinguirse dos clases de cismas. Esta es la doctrina de SAN BASILIO, la cual sigue también TEODORO ESTUDITA.

Distinguen tres cosas: herejía, cisma y parasinagoga. *Las herejías,* dice, *rompen del todo y se separan en contra de la misma fe. Los cismas son disensiones de quienes se separan por algunos problemas eclesiásticos y asuntos que tienen remedio. Parasinagogas son grupos formados por quienes rehusan obedecer a los presbíteros u obispos, o por pueblos insolentes.*

Prescindiendo ahora de la primera, las otras dos indican dos clases de disensiones entre los miembros de la Iglesia, una privada y otra más pública: la primera para en luchas y enemistades privadas; la segunda avanza hasta formar agrupaciones públicas y —como quien dice— distintas iglesias. A las primeras disensiones los dichos Padres las llamaron cismas, y a las segundas, parasinagogas.

Pues bien, las primeras discordias conservaron el nombre general de disensiones, y el nombre de cisma se usó para significar la otra clase de división de la Iglesia por agrupaciones privadas, y en este sentido lo tomamos ahora, dejando el término «parasinogoga», que ya no se usa.

4. EN CISMA SE INCURRE SEPARÁNDOSE DE LA IGLESIA AUN SIN SEPARARSE DE LA FE.—LA HEREJÍA NECESARIAMENTE LLEVA CONSIGO CISMA, PERO NO AL REVÉS.—LOS TEMPLOS DE LOS FIELES ORTODOXOS CONSERVAN EL NOMBRE DE CATÓLICOS.—Por consiguiente, es cosa manifiesta que en cisma se incurre mediante la separación de la unidad de la Iglesia, contraria a su caridad, aunque todavía no se disienta en los dogmas.

Así, dijo SAN JERÓNIMO a propósito de las palabras de San Pablo a Tito *Al hereje, después de corregirle una o dos veces, rehúyelo: Pensamos que entre herejía y cisma hay esta diferencia, que la herejía entiende mal algún dogma, y el cisma, por disentir del obispo, separa también de la Iglesia, cosa que al menos al principio en parte puede entenderse como distinta de la herejía.*

El por qué de las palabras *al principio* lo explicaré en el punto siguiente.

El *en parte* lo dice porque la herejía necesariamente lleva consigo cisma, pues ante todo divide a la Iglesia: en efecto, al dividirse la fe, no puede menos de dividirse la unidad de la caridad, lo mismo que al perderse la fe, no puede menos de perderse la caridad. En cambio, el cisma es separable de la herejía, lo mismo que la caridad puede perderse sin que se pierda la fe: así antiguamente Melecio fue cismático y no hereje, pues —como dice SAN EPIFANIO— siempre tuvo *una fe recta: Su fe,* dice, *nunca se desvió de la Santa Iglesia Católica.* Pero como formó una agrupación propia en contra de Pedro, obispo de Alejandría y superior suyo, y dividió la Iglesia, se le tuvo por cismático.

Y puede observarse —de paso— que, edificando los melecianos iglesias propias y conservando los sucesores de Pedro las antiguas, las antiguas siempre conservaron el nombre de iglesias católicas, y las otras se llamaron iglesias de los mártires, puesto que el nuevo cisma necesitó un nombre nuevo.

5. EL CISMA DE LOS DONATISTAS.—Lo mismo sucedió —según se deduce de SAN AGUSTÍN— al principio del cisma de los donatistas por la ordenación de Ceciliano como obispo de

la Iglesia de Cartago contra la voluntad de Donato.

Por eso el mismo San Agustín, en el libro contra Cresconio, dice así: *Por más que entre cisma y herejía me gusta más la distinción que dice que cisma es una reciente separación de una agrupación por alguna diversidad de pareceres —pues no puede haber cisma si los que lo hacen no piensan algo distinto—, y herejía un cisma inveterado, sin embargo también me sirven tus deficiones, y con más gusto a vosotros os llamaría cismáticos que herejes.*

En efecto, Cresconio se reconocía cismático, pero no hereje, porque —como él decía— no se diferenciaba en la doctrina. Esto lo acepta fácilmente San Agustín, por más que después demuestra también que aquel cisma se había convertido en herejía.

Y lo que dice que no hay cisma sin diversidad de pareceres, se ha de entender en general en el sentido de que no hay disensión de los espíritus sin diversidad de opiniones, pero no en el sentido de que la diversidad de pareceres se refiera a los dogmas de la fe católica.

Esto es claro por otros pasajes de San Agustín: *Los herejes y los cismáticos, a sus agrupaciones las llaman iglesias; pero los herejes, con sus falsas ideas sobre Dios, violan la fe misma, y en cambio los cismáticos, con sus indebidas separaciones, aunque crean lo que creemos se separan de la caridad fraterna.* Y en otro pasaje: *Suele preguntarse en qué se diferencian los cismáticos de los herejes, y la respuesta es que los cismáticos son cismáticos no por ser distinta su fe sino porque rompen la unidad de la comunión.*

Lo mismo enseña ampliamente Optato.

6. Consecuencia: Enrique VIII fue cismático.—Pues bien, de este principio cierto y del hecho que se ha referido antes —la caída anglicana— se deduce manifiestamente que Enrique VIII fue cismático. Que fuese hereje, al menos al principio, no nos consta, puesto que la razón para negar la obediencia al Sumo Pontífice y para separarse a sí mismo y separar cuanto pudo a su reino de la unidad de la Iglesia Romana, no fue un error de su mente sino otra ocasión fea y vergonzosa. Si además fue hereje, lo tocaremos después, ya que ahora no es necesario.

En efecto, sea lo que fuere de sus ideas, basta que, aun sólo por concupiscencia, errara prácticamente y dividiera la Iglesia para convertirse en cismático, más aún, en autor de un cisma gravísimo, al cual —con su autoridad y ejemplo, y sobre todo por el temor y la violencia— obligó a seguir a otros muchos. Y de esta forma, esta desviación se ha apoderado del pueblo inglés y ha pasado de padres a hijos hasta el día de hoy.

7. Ni el rey mismo trata de librarse de la mancha de cismático.—Por eso, ni el rey mismo Jacobo trató de librarse de esta acusación; más aún, casi parece despreciarla y tenerla en nada cuando en la página 58 dice *Aunque me llamen cismático y desertor de la Iglesia Romana, ciertamente en modo alguno puedo ser hereje.*

Pero nosotros —al revés— decimos que, aunque niegue ser hereje —de lo cual todavía no tratamos—, no puede negar que es cismático, ya que en su Prólogo reconoce que está bautizado, y, sabiendo y viendo que el cisma está incoado, no sólo lo conserva, sino que con gran esfuerzo y con todas las fuerzas de su poder trata de propagarlo.

Y debe tener en cuenta que, a los ojos de Dios, el cisma no está muy lejos de la herejía: San Agustín equipara a los dos diciendo *Muchos herejes, engañando a las almas con su nombre de cristianos, sufren muchas cosas así, mas se ven excluidos de esa recompensa porque no se dijo sólo «Bienaventurados los que sufren persecución», sino que se añadió «por la justicia». Ahora bien, donde no hay fe sana no puede haber justicia. Tampoco se prometan los cismáticos algo de esa recompensa, porque —de la misma manera— donde no hay caridad no puede haber justicia: el amor del prójimo no obra el mal, y si lo tuvieran, no destrozarían el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia.*

Y —cosa más grave— en otro pasaje a los cismáticos los cuenta no sólo entre los herejes sino también entre los paganos y judíos, diciendo: *La religión se ha de buscar, no en la confusión de los paganos, ni en las inmundicias de los herejes, ni en la languidez de los cismáticos, ni en la ceguera de los judíos, sino sólo entre los que se llaman cristianos, católicos u ortodoxos, es decir, entre los amadores de la integridad y seguidores de la verdad.*

8. Sentir del Crisóstomo sobre el cisma.—Añádase a San Crisóstomo, el cual el delito de cisma lo pondera hasta el punto de compararlo con el pecado de los que crucificaron a Cristo, diciendo: *Nada enoja tanto a Dios como el que la Iglesia esté dividida: aunque practiquemos innumerables obras buenas, los que rompemos el conjunto de toda la Iglesia sufriremos no menores castigos que los que destrozan su cuerpo.* Antes había hablado del cuer-

po físico de Cristo, y por eso continúa: *Aquello se hizo para ganancia del mundo, aunque no con esta intención; en cambio esto de nada sirve en ninguna parte, sino de muchísimo daño.*

Y añade unas palabras que deberían tener en cuenta tanto el rey y sus consejeros como sus súbditos: *Esto se ha dicho no sólo para los gobernantes sino también para los gobernados.* Y después da a entender que esta falta es más peligrosa que la herejía, tal vez porque suele ser el comienzo de las herejías, y que por eso es muy necesario precaverla al principio y —como quien dice— poner la segur a la raíz.

Dice, pues: *Esto lo he dicho para los que sin más se entregan a los que dividen la Iglesia: si éstos tienen dogmas contrarios, sólo por esto no convenía mezclarse con ellos; y si tienen las mismas ideas, mucho menos. ¿Por qué? Porque es enfermedad de ambición, de amor al mando, de desempeñar cargos.*

Por último, OPTATO MILEVITANO al cisma lo llama *maldad enorme;* y más abajo dice: *El cisma es el mayor mal, y vosotros de ninguna manera podréis negarlo.* El habla con los donatistas, pero los anglicanos entiéndanlo como dicho también a ellos, puesto que no pueden aducir ninguna razón distinta ni una defensa aceptable.

9. EL REY JACOBO NO TIENE DERECHO A RECHAZAR EL NOMBRE DE CISMÁTICO.—Mas el rey Jacobo quizá negará que él sea cismático, puesto que no dice *Aunque sea cismático* sino *Aunque digan que soy cismático,* y esto no así sin más sino añadiendo *y que me he separado de la Iglesia Romana.*

Pero yo pregunto si, aunque sea con esa añadidura, es verdad o no decir que es cismático de la Iglesia Romana.

Ciertamente no puede afirmar que el decir eso sea falso, pues ello está probado hasta la evidencia por el hecho mismo público y notorio. Y si no se atreve a negar una cosa tan clara, sepa que la añadidura aquella no disminuye el delito sino que lo aumenta, o que —por decirlo así— lo coloca en el grado supremo del cisma.

En efecto, si es verdad lo que dijo SAN JERÓNIMO, que el cisma consiste en la separación de la Iglesia *por disentir del obispo,* luego al cisma que tiene lugar por disentir del Sumo Pontífice, pastor de todos los obispos, con razón se lo llamará no sólo cisma sin más sino también el mayor en su línea.

Muy bien dijo SAN BEDA: *Bienaventurado Pedro, el cual confesó a Cristo con verdadera fe, le siguió con verdadero amor, recibió él en particular las llaves del reino de los cielos y el principado del poder judicial, a fin de que todos los creyentes del mundo entiendan que quienes de cualquier manera se apartan de la unidad de la fe o de la comunión con aquél, no son absueltos de los vínculos de sus pecados ni pueden entrar por la puerta del reino celestial.* Con el nombre de *Pedro* entiende, sin duda alguna, su cátedra, y *comunión con aquél* llama o a la Iglesia o a la unión con la sede de Pedro; luego juzga que para el cisma basta apartarse de esta comunión.

Lo mismo —si se examina bien— pensó OPTATO MILEVITANO: Para probar que Parmeniano fue cismático y no ceciliano, dice *No fue Ceciliano quien se separó de tu abuelo Mayorino, sino Mayorino de Ceciliano; ni fue Ceciliano quien se separó de la cátedra de Pedro o de Cipriano, sino Mayorino, cuya cátedra ocupas tú, cátedra que antes del mismo Mayorino no existía.*

Por consiguiente, supone que cismático es quien se aparta de la *cátedra de Pedro,* y añade *o de Cipriano,* porque a veces el cisma puede tener lugar separándose del obispo inmediato e instituyendo una nueva cátedra que antes no existía.

Y añade una cosa muy útil para lo que ahora tratamos: *Constando como consta que esto sucedió así, aparece con evidencia que vosotros sois herederos de traidores y cismáticos.*

Pues lo mismo nosotros, del hecho anglicano deducimos con evidencia que Enrique VIII, que abandonó la cátedra de Pedro y erigió una nueva que antes no existía, fue cismático, y que sus herederos que le imitan perseveran en el mismo cisma.

10. Además, anteriormente se ha demostrado que la Iglesia Romana y la Católica es la misma, y que esos apelativos únicamente significan diversas propiedades o aspectos de la misma Iglesia: la Iglesia de Cristo se llama Católica en cuanto que es universal, y se llama Romana en cuanto que, fundada sobre la sede de Pedro, siempre está unida a ella; luego cisma de la Iglesia Católica es lo mismo que cisma de la Iglesia Romana; luego si el rey no puede negar que la separación de Inglaterra es cisma de la Iglesia Romana, no puede evitar que sea también un cisma gravísimo de la Iglesia Católica.

Ciertamente, quien considere la caída de Enrique VIII y su separación de la Iglesia y la compare con el cisma de Donato y con otros cismas antiguos, encontrará en ella un cisma completamente igual o mayor de la Iglesia Católica, y no hallará ninguna razón aceptable para tenerlo por distinto.

A no ser que acaso se figure —con los herejes— que la Iglesia universal, que antes era

católica, en tiempo de Enrique VIII ya decayó y desapareció.

Pero este subterfugio vano y caprichoso quedó ya suficientemente refutado antes por las Sagradas Escrituras y por el común sentir de los antiguos Padres.

Sepa, pues, el rey sin la menor duda que está separado de la Iglesia Católica, cosa que bajo ningún pretexto puede negar ni ocultar, y tema mucho la sentencia de SAN AGUSTÍN: *Quienquiera que esté separado de esta Iglesia Católica, por muy laudablemente que crea vivir, por este solo crimen de estar separado de la unidad de Cristo no tendrá la vida sino que la ira de Dios permanece sobre él.*

CAPITULO XXII

EL CISMA ANGLICANO SE CONVIRTIÓ EN UNA MANIFIESTA HEREJÍA Y EN UNA DOCTRINA APÓSTATA

1. DEMOSTRACIÓN —POR LA AUTORIDAD DE LOS PADRES— DE QUE LA SECTA ANGLICANA REVENTÓ EN UN MONTÓN DE HEREJÍAS.—CONFIRMACIÓN DE ESA VERDAD POR LA EXPERIENCIA.— Como el rey de Inglaterra rehuye más el título de hereje que el de cismático, vamos a demostrar que el cisma anglicano ha llegado al extremo de reventar no en sólo una sino en muchas y manifiestas herejías.

Esto lo probamos —en primer lugar— por cierta doctrina verdaderísima de los Santos Padres, los cuales dicen que un cisma prolongado se convierte en herejía.

Así SAN JERÓNIMO dijo que un cisma al principio puede entenderse como algo parcialmente distinto de una herejía, pero *por lo demás,* añade, *no hay cisma que no invente alguna herejía para que así parezca que ha hecho bien en apartarse de la Iglesia.*

Por eso dijo San Agustín que *la herejía es un cisma inveterado,* pues —según he dicho antes— los herejes al principio suelen separarse de la obediencia y unión de la Iglesia por alguna controversia o indignación, por alguna concupiscencia no saciada o por alguna ambición no lograda, pero después, para poder perseverar en el cisma, se convierten en herejes.

Esto puede demostrarse fácilmente como por inducción con ejemplos tomados de la antigüedad.

Así, acerca de Novato lo leemos muchas veces en SAN CIPRIANO y en SAN AGUSTÍN. Este les dice: *Sólo os echamos en cara el delito de cisma, el cual, perseverando de mala manera en él, lo habéis convertido en herejía.* Y acerca de Melecio refiere el mismo SAN AGUSTÍN que, aunque al principio fue sólo un cisma, al fin se pasaron a los arrianos.

Esto ha sucedido también ahora en Inglaterra: al principio Enrique VIII no siguió a Lutero ni a Calvino, pero no mucho después los cismáticos que él hizo se pasaron a los calvinistas.

2. DOS RAZONES DE ESA EXPERIENCIA.—Dos razones pueden darse de esta experiencia.

La una —que tocó SAN JERÓNIMO— es que los que perseveran en su cisma, enseguida —cosa natural— quieren cohonestar y defender su proceder y audacia, y por eso se pasan a la herejía para poder con ella cohonestar su proceder, sea alabando como bueno lo que es malo, sea negando que se deba hacer lo que está mandado, sea —lo que viene a ser lo mismo— negando que esté mandado lo enseñado por la Iglesia Católica.

En todas estas formas y en otras parecidas hay herejía, pues, aunque el obrar el mal que la ley de Cristo prohibe no sea herejía, pero el pensar pertinazmente que no es malo lo que la fe enseña que está prohibido, se ha de tener por manifiestamente herético.

La segunda razón es que, aunque al cisma, en rigor, se lo puede concebir como distinto de la herejía, pero es tan afín y cercano a ella que, si perdura, fácilmente se convierte en ella.

Por eso SAN AMBROSIO, después de contar que Sátiro, después de su naufragio, buscó una iglesia para dar gracias a Dios por haberse salvado, y que llamó al obispo y le preguntó *si estaba en comunión con los obispos católicos, es decir, con la Iglesia Romana,* añade después que, una vez que Sátiro comprendió que aquel obispo era cismático, no quiso dar gracias allí ni comulgar con él, pues aunque aquel obispo era heredero de Lucifer, cismático pero no hereje —según da entender—, *con todo,* dice, *no pensó que la fe estuviese en el cisma, pues aunque creyesen en Dios, no creían en la Iglesia, cuyos miembros como que consentían que fuesen desgarrados. En efecto, habiendo Cristo padecido por la Iglesia, y siendo la Iglesia el cuerpo de Cristo, no parece que crean en Cristo quienes prescinden de la pasión de Cristo y deshacen su cuerpo.*

Esto yo lo interpreto de la siguiente manera. El cismático al principio obra en contra de la fe que debe a la Iglesia de una manera práctica o de obra, o al menos obra contra la fe, es decir, contra la fidelidad y obediencia que debe a la Iglesia; pero después, para perseverar en su cisma, niega a la Iglesia la fe que consiste en creer que la misma Iglesia es la única esposa de Cristo, columna y sostén de la verdad.

Este paso es facilísimo: si San Pablo escribió

católica, en tiempo de Enrique VIII ya decayó y desapareció.

Pero este subterfugio vano y caprichoso quedó ya suficientemente refutado antes por las Sagradas Escrituras y por el común sentir de los antiguos Padres.

Sepa, pues, el rey sin la menor duda que está separado de la Iglesia Católica, cosa que bajo ningún pretexto puede negar ni ocultar, y tema mucho la sentencia de SAN AGUSTÍN: *Quienquiera que esté separado de esta Iglesia Católica, por muy laudablemente que crea vivir, por este solo crimen de estar separado de la unidad de Cristo no tendrá la vida sino que la ira de Dios permanece sobre él.*

CAPITULO XXII

EL CISMA ANGLICANO SE CONVIRTIÓ EN UNA MANIFIESTA HEREJÍA Y EN UNA DOCTRINA APÓSTATA

1. DEMOSTRACIÓN —POR LA AUTORIDAD DE LOS PADRES— DE QUE LA SECTA ANGLICANA REVENTÓ EN UN MONTÓN DE HEREJÍAS.—CONFIRMACIÓN DE ESA VERDAD POR LA EXPERIENCIA.— Como el rey de Inglaterra rehuye más el título de hereje que el de cismático, vamos a demostrar que el cisma anglicano ha llegado al extremo de reventar no en sólo una sino en muchas y manifiestas herejías.

Esto lo probamos —en primer lugar— por cierta doctrina verdaderísima de los Santos Padres, los cuales dicen que un cisma prolongado se convierte en herejía.

Así SAN JERÓNIMO dijo que un cisma al principio puede entenderse como algo parcialmente distinto de una herejía, pero *por lo demás,* añade, *no hay cisma que no invente alguna herejía para que así parezca que ha hecho bien en apartarse de la Iglesia.*

Por eso dijo San Agustín que *la herejía es un cisma inveterado,* pues —según he dicho antes— los herejes al principio suelen separarse de la obediencia y unión de la Iglesia por alguna controversia o indignación, por alguna concupiscencia no saciada o por alguna ambición no lograda, pero después, para poder perseverar en el cisma, se convierten en herejes.

Esto puede demostrarse fácilmente como por inducción con ejemplos tomados de la antigüedad.

Así, acerca de Novato lo leemos muchas veces en SAN CIPRIANO y en SAN AGUSTÍN. Este les dice: *Sólo os echamos en cara el delito de cisma, el cual, perseverando de mala manera en él, lo habéis convertido en herejía.* Y acerca de Melecio refiere el mismo SAN AGUSTÍN que, aunque al principio fue sólo un cisma, al fin se pasaron a los arrianos.

Esto ha sucedido también ahora en Inglaterra: al principio Enrique VIII no siguió a Lutero ni a Calvino, pero no mucho después los cismáticos que él hizo se pasaron a los calvinistas.

2. DOS RAZONES DE ESA EXPERIENCIA.—Dos razones pueden darse de esta experiencia.

La una —que tocó SAN JERÓNIMO— es que los que perseveran en su cisma, enseguida —cosa natural— quieren cohonestar y defender su proceder y audacia, y por eso se pasan a la herejía para poder con ella cohonestar su proceder, sea alabando como bueno lo que es malo, sea negando que se deba hacer lo que está mandado, sea —lo que viene a ser lo mismo— negando que esté mandado lo enseñado por la Iglesia Católica.

En todas estas formas y en otras parecidas hay herejía, pues, aunque el obrar el mal que la ley de Cristo prohibe no sea herejía, pero el pensar pertinazmente que no es malo lo que la fe enseña que está prohibido, se ha de tener por manifiestamente herético.

La segunda razón es que, aunque al cisma, en rigor, se lo puede concebir como distinto de la herejía, pero es tan afín y cercano a ella que, si perdura, fácilmente se convierte en ella.

Por eso SAN AMBROSIO, después de contar que Sátiro, después de su naufragio, buscó una iglesia para dar gracias a Dios por haberse salvado, y que llamó al obispo y le preguntó *si estaba en comunión con los obispos católicos, es decir, con la Iglesia Romana,* añade después que, una vez que Sátiro comprendió que aquel obispo era cismático, no quiso dar gracias allí ni comulgar con él, pues aunque aquel obispo era heredero de Lucifer, cismático pero no hereje —según da entender—, *con todo,* dice, *no pensó que la fe estuviese en el cisma, pues aunque creyesen en Dios, no creían en la Iglesia, cuyos miembros como que consentían que fuesen desgarrados. En efecto, habiendo Cristo padecido por la Iglesia, y siendo la Iglesia el cuerpo de Cristo, no parece que crean en Cristo quienes prescinden de la pasión de Cristo y deshacen su cuerpo.*

Esto yo lo interpreto de la siguiente manera. El cismático al principio obra en contra de la fe que debe a la Iglesia de una manera práctica o de obra, o al menos obra contra la fe, es decir, contra la fidelidad y obediencia que debe a la Iglesia; pero después, para perseverar en su cisma, niega a la Iglesia la fe que consiste en creer que la misma Iglesia es la única esposa de Cristo, columna y sostén de la verdad.

Este paso es facilísimo: si San Pablo escribió

a Timoteo que los que rechazan la buena conciencia han naufragado en la fe ¿cuánto más fácil de creer es eso tratándose de un cisma pertinaz contra la Iglesia de Cristo?

Por consiguiente, con razón temió o no creyó Sátiro que la fe estuviese en el cisma.

3. El cisma de suyo se opone a la caridad y con el tiempo ciega la mente.—A esto se añade que el cisma a las inmediatas nace de algún odio a los prójimos, pues aunque —como dicen los Padres y enseña la experiencia— suela nacer de alguna lucha, ambición, pasión desordenada o envidia, pero propiamente y de suyo se opone a la caridad que se le debe a la Iglesia de Cristo y por eso incluye odio al prójimo, y este odio se alimenta y crece perseverando en el cisma, y así fácilmente lleva a la ceguera de la mente y a la herejía, conforme al pensamiento de San Agustín en su comentario a lo de San Juan *Quien odia a su hermano anda en tinieblas y no sabe a dónde va, porque las tinieblas han obcecado sus ojos.*

Estas palabras San Agustín las interpreta de los cismáticos diciendo que, por odio a la verdadera Iglesia, se ciegan hasta el punto de no verla, y *en lugar de buscar mansión en ella, dan de cara en ella.*

Así también dijo Optato: *El cisma, deshecho el aglutinante de la paz y dispersos los sentimientos, lo engendra el odio, lo alimenta la envidia, lo robustecen las contiendas, luego que, abandonada la madre católica, mientras los hijos impíos salen fuera y se separan de la raíz de la madre Iglesia, cortados por las hoces de la envidia, errantes se van en rebeldía.*

En estas palabras se indica también otra razón: que los cismáticos, al separarse de la Iglesia y formar sinagoga fuera de ella, por ello mismo se dedignan de seguir a la Iglesia, sobre todo cuando perseveran obstinados en el cisma, y por eso comienza a faltarles la regla de la verdad; y de ello se sigue necesariamente que incurren en errores y herejías, sea fundando una nueva, sea adhiriéndose a alguna ya existente, para poder parecer que tienen algo distinto de la Iglesia de que se han separado, puesto que si perseverasen en la misma fe, según dijo antes Optato *no podrían hacer nada nuevo o distinto de lo que habían aprendido de su madre.*

Por eso San Cipriano muchas veces afirma que *los cismas y herejías nacen de que no se obedece al sacerdote de Dios ni se piensa que él es durante algún tiempo el único juez en lugar de Cristo.* Y añade que *una agrupación que persevera en el cisma, en breve tiempo se queda sin verdaderos obispos y pastores por faltarle verdadero origen, sucesión y ordenación.*

Y de eso se sigue —finalmente— que se queda también sin la verdadera doctrina y sin santidad, pues para lo que —según San Pablo— Dios dio a su Iglesia pastores y doctores fue para conservarla en la unidad de la fe y en la santidad de vida para la perfección de los elegidos.

4. De lo dicho se deduce que el cisma anglicano ha llegado ya a la herejía.— Para defender su cisma, Enrique VIII inventó una nueva herejía.—Las razones que se han expuesto valen evidentemente para el cisma anglicano.

En efecto, consta que ese cisma ha durado ya bastante, pues perduró setenta años o más, y aunque se interrumpió durante el breve reinado de María Tudor, enseguida se renovó, y después perduró más de cincuenta años seguidos.

En segundo lugar, habiendo comenzado por la separación de la cátedra de Pedro y negando la obediencia al Sumo Pontífice, aunque al principio se incoó sólo de hecho por pasión desordenada de lujuria, después se incurrió en error sobre el derecho mismo y se introdujo la doctrina por la que comenzó a predicarse en Inglaterra que la Iglesia de Cristo no tiene una cabeza espiritual y que al Romano Pontífice no se le debe reconocer como tal, sino que en cada reino o estado soberano temporal, hay su propia cabeza soberana espiritual, y que esa no es otra que el rey o príncipe temporal, o en otros casos el senado.

Toda esta doctrina es herética y contraria a la Sagrada Escritura, al sentir ininterrumpido de la misma Iglesia y a la tradición de los Padres, según demostraremos en el libro 3.° de propio intento.

De esta forma —por lo que toca a la primera razón— en Enrique VIII se cumplió a la letra lo que dijo San Jerónimo, *que construyó para sí esta herejía para que pareciese que había hecho bien en apartarse de la Iglesia:* la real majestad o —mejor— la humana presunción no podía perseverar tan pertinazmente en un crimen tan grave más que incurriendo en otro más grave con que defender el primero y demostrar que aquello había estado muy bien hecho.

Y este error Enrique VIII lo asimiló tan bien, que no sólo no dudó en morir en él, sino que lo confirmó con una nueva orden de que su hijo, conservando en lo demás la fe católica, fuese educado en él.

O ciertamente, si él no creía lo que así mandaba, con ello, si con algo, demostró —y esto toca ya a la segunda razón— el odio enorme que había concebido contra la Iglesia Romana, ya que, en contra de lo que pensaba y condenándose para siempre, quiso morir en el cisma, defender externamente ese cisma como un dogma o doctrina, y dejarlo establecido para siempre en su hijo y en su reino.

Pues bien, dado que Inglaterra en este punto no sólo practica el hecho sino que se arroga el derecho y lo defiende como doctrina, sólo por ello es manifiesto que esa secta es no sólo cismática sino también herética.

5. Después de la muerte de Enrique VIII, enseguida el reino cismático de Inglaterra abrazó la secta de Calvino, aunque quizá no pura sino mezclada de luteranismo y de otras, y así también en ese cisma vemos cumplido lo que en la segunda razón decíamos acerca de los cismas inveterados y por las mismas causas o raíces y con los mismos efectos o señales de herejía.

En primer lugar, el odio a la sede romana creció de día en día portentosamente, y para que se robustezca y arraigue en los espíritus cada día más, los padres y maestros, por obra del demonio, desde la niñez imprimen en las almas de los niños tal idea o imagen del Papa, que los hombres sencillos y vulgares, al oír el nombre del Papa, se figuran un tirano cruel, un horrible idólatra, y hasta un monstruo más que un hombre.

Y no es extraño que el pueblo se encuentre en un error tan grande, puesto que el rey mismo, en la pág. 14 de su Prólogo, llega a afirmar que *los Papas, por ambiciosa tiranía, injustamente se han arrogado autoridad sobre los derechos de los reyes temporales,* que *los Papas han usurpado injustamente este poder sobre los reyes,* y que los católicos adjudican a los Papas un imperio *tan descomunal y libre, que puede dar y quitar reinos a capricho.* Estas palabras las atribuye el cardenal Belarmino.

Además, *ese gran pastor, a su capricho, puede llevaros a la muerte como ovejas.*

En otro pasaje: *Siendo así que antiguamente los clérigos no ambicionaban más que los diezmos y vivían contentos con ellos, ahora el Papa, cabeza de los clérigos, no se aquieta si no recibe en todos los reinos y provincias la tercera parte de los bienes y de las fincas de los ciudadanos.*

Además, *la dictadura secular del Papa sobre los reyes, la enumera entre los principales artículos de la fe católica:* habla del cardenal Belarmino, y por esa dictadura secular entiende el poder absoluto de dominación.

Y en otro pasaje, en el mismo sentido, entre otras muchas cosas que pone —o mejor, de las que se burla— como usurpadas por los Papas, una es esta: *Dotado de todo poder, tanto espiritual como temporal.*

Y más abajo: *Le veneran al Papa como a Dios, y le miran como a quien dictó la Escritura.*

Y después dice de los mismos católicos que *le reconocen al Papa poder soberano en lo temporal sobre los reyes y príncipes,* entiéndase, en el sentido que él mismo ha explicado en otros pasajes.

6. Refutación.—Ningún católico ha afirmado que el Papa pueda quitar reinos a su capricho.—Estos y otros parecidos son los colores con que el rey pinta al Sumo Pontífice y su manera de gobernar.

Mas en ello no hay nada que no haya sido inventado o mal interpretado por hombres seductores, y que el rey no haya creído y escrito incautamente y por desconocer la verdad, y así no es extraño que el pueblo ignorante se deje engañar por esas exageraciones imaginativas cuando los seductores han sido capaces de engañar al mismo rey.

En primer lugar, que el Papa no usurpa el poder de los reyes lo sabe todo el mundo, y los mismos Papas han querido que quedara consignado en su derecho común.

Del rey de Inglaterra habla Alejandro III cuando dice: *Nosotros, teniendo en cuenta que no es a la Iglesia sino al rey a quien le toca el juzgar sobre tales posesiones, para no mermar los derechos del rey de Inglaterra mandamos que, dejando al rey el juicio de la posesión,* etc.

Y del rey de Francia dijo Inocencio III: *Nadie piense que pretendamos perturbar ni mermar la jurisdicción del rey de los Francos.* Y en otro pasaje afirmó el mismo Papa que *el rey no reconoce superior en lo temporal.*

Por consiguiente, consta que los Papas no usurpan los derechos de los reyes, y, en consecuencia, es mucho más cierto y conocido que ningún doctor católico ha afirmado *que el Papa pueda dar ni quitar reinos a su capricho:* quienes ni en un solo juicio quieren perturbar la jurisdicción real ¿cómo van a perturbar los reinos a su capricho?

Y mucho más intolerable es pensar —y cuanto más escribir— que este pastor, a su capricho, puede matar a sus ovejas o ejercitar esa tiranía tan exagerada.

Más aún, el atribuirle no ya ese poder sino sólo su ejercicio, es una calumnia gravísima e impiísima de quienes, engañando al rey, quisieron irritarle.

Esto se verá con mayor evidencia por lo que en el libro 3.° demostraremos sobre el poder legítimo del Papa sobre los reyes cristianos. También allí explicaremos cuál es su justo ejercicio, pues quizá los sectarios inventan todo eso no sólo por malicia sino por ignorancia y desconocimiento de la doctrina teológica.

7. Que el Papa se reserva la tercera parte de los bienes lo inventan los herejes contra todo el derecho y contra la realidad de los hechos.—En segundo lugar, lo que se afirma del Papa, *que no se aquie*

ta si no recibe en todos los reinos y provincias la tercera parte de los bienes y de las fincas de los ciudadanos, es contrario a todo el derecho canónico, según demostramos en nuestra obra dedicada a los diezmos; y no es menos contrario a la práctica, como se sabe muy bien en todos los reinos y provincias católicas. Y si se trata de las fincas y bienes donados voluntariamente a la Iglesia, la práctica de la Iglesia siempre ha sido que tales bienes no mermen los derechos de los diezmos ni se cuenten como pertenecientes a ellos, sino que se conserven con ellos para los usos piadosos eclesiásticos. Prescindiendo de que, aun contados todos ellos, no hay razón para decir que esa es la tercera parte de los bienes del mundo católico; y mucho más arbitrario es el haber inventado que se exigen en esa proporción o medida, y que si no se le reserva esa parte proporcional el Papa no se aquieta.

8. Defensa del catolicismo contra algunas imposturas del rey.—Por último, lo que el rey dice, que los católicos veneran al Papa como a Dios y que a sus palabras las tienen por Escritura Sagrada, fácilmente se entiende que lo dijo exagerando con el fin de crear, en la gente que no sabe distinguir el sentido de las palabras, la idea que hemos dicho sobre el Papa.

¿Cómo podía creer el rey que ningún católico diese al Papa el culto que se debe sólo a Dios? Y si con el nombre de Dios sólo se entiende aquel que de una manera particular representa a Dios o participa de su excelencia —según la frase de la Escritura y la explicación de Cristo *Si llamó dioses a aquellos a los que Dios habló*—, ¿por qué censurar a los católicos porque honren debidamente y veneren al Vicario de Dios?

Tampoco es verisímil que al rey se le ocurriera que los católicos tengan por Escritura Sagrada todas las palabras del Papa, no debiendo él ignorar que los teólogos niegan que sean Sagrada Escritura las definiciones mismas de los concilios y de los Papas. Por más que —con tanta firmeza como verdad— enseñan que se equiparan en la certeza de la verdad, no todas las palabras del Papa, sino las que define enseñando solemnemente a toda al Iglesia.

Sobre este punto se ha tocado ya algo anteriormente, y en el libro 3.° añadiremos algo: esto se ha dicho de paso para que se entienda lo pertinaz que es el odio y lo inveterada que es la rabia que, por lo prolongado del cisma, se han apoderado de los pechos anglicanos en contra del Romano Pontífice.

9. Son muchas las herejías que después de Enrique VIII, se han apoderado de Inglaterra.—De este odio se ha seguido la ceguedad mental que describió San Agustín y en virtud de la cual la secta anglicana no ve el monte altísimo y clarísimo de la Iglesia sino que más bien da de cara en él.

Se ha seguido también que Inglaterra, privada de la regla y dirección de la Iglesia Católica, se haya desviado hacia las sinagogas de los herejes: no necesitó fundar una nueva, pues en aquella época un sinnúmero de herejías habían empezado a invadir el norte y se extendían como un cáncer, y los enemigos de la fe no perdían ocasión de introducirlas.

Y así —según se ha referido en el capítulo I—, después de la muerte de Enrique VIII y contra su expresa voluntad, en tiempo del rey Eduardo, prevaleció en el reino la herejía de Zuinglio.

Y después, en tiempo de Isabel, se introdujo el calvinismo, que perdura hasta el día de hoy en su totalidad o en su mayor parte, ya que —como se ha probado anteriormente— de tales sectas no puede esperarse una perfecta estabilidad o conformidad.

Ahora bien, es cosa averiguada que Calvino fue una gran heresiarca y que su secta es una herejía. Luego no puede dudarse de que la secta anglicana, que es calvinista —pura o mezclada con otros errores—, es herejía, y que todos los que la siguen pertinazmente son herejes.

Sólo nos queda por demostrar que la secta calvinista es herejía, y esto lo vamos a demostrar a continuación de dos maneras: respondiendo a lo que el rey Jacobo aduce en su Prólogo como excusa de su caída en la herejía, y refutando las acusaciones que lanza contra la Iglesia Católica, pues los errores de su secta son tantos cuantos los artículos de su acusación.

10. Demostración de que la secta calvinista es herejía por las señales de las herejías que ponen los Padres.—Primera y segunda señal.—Pero antes, al fin de este capítulo, vamos a demostrar lo mismo señalando brevemente en el protestantismo en general todas las señales de herejía que ponen los Padres.

La primera señal es el origen sucio: sea por soberbia, pues —como dijo San Agustín— *sola la soberbia fue madre de todas las herejías;* sea por envidia, la cual —como escribió al Crisóstomo— *dio a luz las herejías;* sea *por avidez de dinero,* como dijo San Basilio; sea por otros vicios, que largamente enumera San Pablo: *Los hombres serán egoístas, interesados,* etc. hasta aquello de *hombres de mente corrompida, descalificados en la fe.*

Que tal fue Lutero y que se desvió de la fe por ambición y envidia, es cosa conocida y puede leerse en las historias de aquel tiempo. Y de que Calvino se distinguió por una soberbia y por una corrupción moral semejante, hay muchos testigos, a los cuales cita PRATÉOLO.

La segunda señal —que se ha tocado antes— es la disconformidad y separación de la obediencia de la Sede Romana: esto lo observa muchas veces en sus cartas SAN CIPRIANO, al cual he citado un poco más arriba. Y SAN AGUSTÍN reprocha mucho a los donatistas sus blasfemias contra la cátedra romana y apostólica, en las cuales los nuevos sectarios les imitan y superan mucho.

11. TERCERA SEÑAL.—Sea la tercera señal la ligereza y la división en la doctrina: nada hay tan contrario a la certeza y a la verdad de la fe. De ella se ha hablado ya suficientemente.

Voy ahora a añadir unas palabras estupendas de SAN BASILIO, el cual, después de decir que los herejes se tienen por sabios y superiores a los otros, añade: *Por eso, todo está lleno de opiniones contrarias entre sí y contrarias a sus propios maestros: cada uno de ellos se obstina como defensor de su propio dogma, y atacan violentamente las opiniones de la otra parte para refutarlas y derribarlas con terribles escaramuzas verbales. Y nunca perseveran contentos con las mismas fórmulas.*

Sobre lo mismo habla ampliamente SAN ATANASIO, que entre otras cosas dice: *Escriben continuamente cambiando sus propias fórmulas: con ello demuestran lo incierto de su fe, o —más bien— lo cierto de su infidelidad y de su locura.*

En consonancia con esto están las palabras de SAN HILARIO: *Los herejes se lanzan contra la Iglesia, pero mientras todos los herejes se vencen los unos a los otros, de nada se convencen a sí mismos.*

Lo mismo y muy bien dice el autor de la Obra Incompleta, y TERTULIANO.

Que tal fue la instabilidad de Lutero, de Calvino y de sus secuaces, lo observaron muchas veces los doctores católicos, principalmente el cardenal BELARMINO, y ampliamente, con muchos textos, COCCIO.

SALMERÓN refiere que el Duque de Sajonia solía decir que él sabía lo que en aquel año creían los suyos, pero que desconocía lo que creerían al año siguiente.

Y que así de mudables fueron los protestantes de Inglaterra, es creíble; pero como yo no lo he investigado, no lo afirmo; ni ello es necesario: basta que profesen una doctrina que comenzó con esa instabilidad, puesto que en la verdadera fe no hay *Sí y no* sino sólo *Sí*, como dijo SAN PABLO.

12. CUARTA SEÑAL.—La cuarta señal y, tratándose de los protestantes, tal vez la principal, es lanzar jactansiosamente la palabra de Dios falseándola y mutilándola. Sobre esto hemos hablado también mucho.

Esa jactancia de los herejes acerca de la palabra de Dios la describe en particular SAN VICENTE DE LERÍN.

Y la soberbia y el engaño en su interpretación los denuncian SAN BASILIO, a quien acabamos de citar, SAN ATANASIO, SAN GREGORIO NAZIANZENO, el cual indica muy bien el modo como los herejes suelen aducir infielmente e incompleta la palabra de Dios, diciendo: *Tú presentas lo que ellos recortan o atenúan, y lo que ellos recalcan, lo dejas; ponderas lo que padeció, y no pones lo que espontáneamente hizo.* Más sobre esto dicen SAN AGUSTÍN y SAN HILARIO muy bien.

Con relación a la mutilación de las Escrituras, San Agustín se chancea de ellos muchas veces hablando contra los donatistas, y muy bien y en general TERTULIANO.

13. SEÑALES QUINTA, SEXTA, SÉPTIMA Y OCTAVA.—La quinta señal —la más evidente de todas y que lleva consigo una manifiesta herejía— es despreciar a la Iglesia Católica y decir que está equivocada, negando que sea católica y atribuyéndose a sí mismos ese título.

Sobre esto puede verse SAN VICENTE DE LERÍN y SAN AGUSTÍN; anteriormente hemos hablado mucho sobre esto, y a la vez hemos demostrado lo propio que esto es de los protestantes y de la secta anglicana.

La sexta —consecuencia de la anterior— es no someterse a los concilios, según SAN ATANASIO. Y a lo mismo creo que se reduce admitir espontáneamente ciertos concilios y rechazar otros, pues ellos no se someten a los con-

cilios sino que más bien juzgan sobre ellos y a su arbitrio los aprueban o los reprueban.

La séptima —afín a ésta— es despreciar la autoridad de los Padres: en esto fue muy libre Calvino, que llegó a comparar a los Padres con los fariseos, como —según SAN AGUSTÍN— hicieron los donatistas.

La octava señal —en consonancia con las anteriores— es guiarse por el espíritu propio, sea éste humano, sea satánico del ángel de las tinieblas que se transfigura en ángel de luz.

Por eso, muy a punto SAN HILARIO dice que los herejes *son sus propios árbitros en materia de religión, siendo así que la obra de la religión únicamente consiste en la obediencia,* palabras estas en que parece aludir a aquello de SAN PABLO *Cautivando el entendimiento,* etc. Y de los mismos dice que *las palabras de Dios las interpretan a su gusto,* y otras muchas cosas parecidas. Y lo mismo TERTULIANO muchas veces. Y otros muchos textos hemos aducido nosotros anteriormente.

14. SEÑALES NUEVE, DIEZ, ONCE Y DOCE.— La novena señal de temeridad herética es una elocuencia afectada, con precipitación y excesiva libertad en el hablar.

Sobre esto el NAZIANZENO dice así: *Ojalá que éstos, lo mismo que tienen una lengua voluble y dura y vehemente para atacar a las palabras más nobles y más serias, se dedicaran —al menos en algún grado o en un grado igual— a obrar. Si hicieran esto, ciertamente serían menos charlatanes, ni —como en el juego de azar— dirían cosas tan absurdas e insolentes.*

Sobre su precipitación en el hablar puede leerse a SAN GREGORIO.

La décima señal puede ser la novedad, contraria a la antigua doctrina o desviada de la antigua fe. Sobre esto hemos hablado antes y puede verse al CRISÓSTOMO, a TERTULIANO y a otros Padres en sus comentarios a lo de SAN JUAN *Salieron de nosotros.*

Sea la undécima señal el haber dejado el nombre de católicos y el haber tomado, de sus autores, nuevos nombres. Sobre esto y sobre otros puntos parecidos hemos hablado mucho anteriormente.

Voy a añadir aquí la duodécima y última señal —que pone TERTULIANO— del trato de los mismos herejes, que él mismo describe ampliamente y dice que es *fútil y terreno.* Y entre otras muchas cosas, ante todo merecen observarse las palabras *Sus ordenaciones son temerarias, ligeras, inconstantes: ahora ponen a los neófitos, ahora a los seculares, ahora a nuestros apóstatas para —ya que no pueden atarlos con la verdad— atarlos con la gloria. En ninguna parte se asciende con más facilidad que en el campamento de los rebeldes, en el que sólo el estar allí es un mérito. Así pues, hoy es obispo uno, mañana otro; hoy es diácono el que mañana será lector; hoy es presbítero el que mañana será seglar, pues también a los seglares les imponen cargos sacerdotales.*

He enumerado brevemente estas señales para que se las pueda comparar con las costumbres de los protestantes y con la situación del anglicanismo: si esa comparación se hace con prudente consideración, nadie podrá dudar de que esa secta es una manifiesta herejía y de que, en consecuencia, los que la profesan son herejes.

CAPITULO XXIII

A LOS QUE SIGUEN PERTINAZMENTE EL CISMA ANGLICANO NO SE LES PUEDE EXCUSAR DE HEREJÍA NI DE LA NOTA DE HEREJES

1. RAZONES POR LAS QUE EL REY TRATA DE LIBRARSE DE LA NOTA DE HEREJÍA.—PRIMERA, SEGUNDA, TERCERA.—En contra de lo que se ha dicho anteriormente pueden ser válidas las razones con que el rey en su Prólogo trata de librarse de la nota de herejía: por eso hay que investigar con diligencia la fuerza que tienen.

Primero, en las páginas 39 y 40, niega que él sea apóstata, y después sostiene que tampoco se le puede llamar hereje. Nosotros vamos a tratar de estos dos puntos cambiando el orden.

Que no se le pueda llamar hereje *ni siquiera según las normas de los católicos,* lo prueba —en primer lugar— con estas palabras poco más o menos: *Habiendo tenido yo un padre y un abuelo paterno que pensaban lo mismo sobre la fe, y no habiendo estado yo nunca en la Iglesia de los católicos, aun según las normas de éstos no se me puede llamar propiamente hereje.*

En segundo lugar, virtualmente argumenta así: Aunque fui bautizado según el rito de los católicos y en religión disiento de éstos, no se me puede llamar hereje, porque sobre la sustancia del bautismo no hay ninguna contienda entre nosotros ni ninguna controversia sobre este punto doctrinal, ya que todos somos bautizados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

La tercera y principal razón, que él expone ampliamente, nosotros la resumimos así: El rey de Inglaterra a las Sagradas Escrituras les presta la fe que un cristiano les debe, *jura gustoso por los tres símbolos de la fe,* a los cuatro primeros concilios los venera y acepta como católicos y ortodoxos, y lo que en los cuatrocientos años después de Cristo los padres unánimemente señalaron como necesario para la salvación, no se atreve a reprenderlo sino que ante ello o lo

cilios sino que más bien juzgan sobre ellos y a su arbitrio los aprueban o los reprueban.

La séptima —afín a ésta— es despreciar la autoridad de los Padres: en esto fue muy libre Calvino, que llegó a comparar a los Padres con los fariseos, como —según SAN AGUSTÍN— hicieron los donatistas.

La octava señal —en consonancia con las anteriores— es guiarse por el espíritu propio, sea éste humano, sea satánico del ángel de las tinieblas que se transfigura en ángel de luz.

Por eso, muy a punto SAN HILARIO dice que los herejes *son sus propios árbitros en materia de religión, siendo así que la obra de la religión únicamente consiste en la obediencia,* palabras estas en que parece aludir a aquello de SAN PABLO *Cautivando el entendimiento,* etc. Y de los mismos dice que *las palabras de Dios las interpretan a su gusto,* y otras muchas cosas parecidas. Y lo mismo TERTULIANO muchas veces. Y otros muchos textos hemos aducido nosotros anteriormente.

14. SEÑALES NUEVE, DIEZ, ONCE Y DOCE.— La novena señal de temeridad herética es una elocuencia afectada, con precipitación y excesiva libertad en el hablar.

Sobre esto el NAZIANZENO dice así: *Ojalá que éstos, lo mismo que tienen una lengua voluble y dura y vehemente para atacar a las palabras más nobles y más serias, se dedicaran —al menos en algún grado o en un grado igual— a obrar. Si hicieran esto, ciertamente serían menos charlatanes, ni —como en el juego de azar— dirían cosas tan absurdas e insolentes.*

Sobre su precipitación en el hablar puede leerse a SAN GREGORIO.

La décima señal puede ser la novedad, contraria a la antigua doctrina o desviada de la antigua fe. Sobre esto hemos hablado antes y puede verse al CRISÓSTOMO, a TERTULIANO y a otros Padres en sus comentarios a lo de SAN JUAN *Salieron de nosotros.*

Sea la undécima señal el haber dejado el nombre de católicos y el haber tomado, de sus autores, nuevos nombres. Sobre esto y sobre otros puntos parecidos hemos hablado mucho anteriormente.

Voy a añadir aquí la duodécima y última señal —que pone TERTULIANO— del trato de los mismos herejes, que él mismo describe ampliamente y dice que es *fútil y terreno.* Y entre otras muchas cosas, ante todo merecen observarse las palabras *Sus ordenaciones son temerarias, ligeras, inconstantes: ahora ponen a los neófitos, ahora a los seculares, ahora a nuestros apóstatas para —ya que no pueden atarlos con la verdad— atarlos con la gloria. En ninguna parte se asciende con más facilidad que en el campamento de los rebeldes, en el que sólo el estar allí es un mérito. Así pues, hoy es obispo uno, mañana otro; hoy es diácono el que mañana será lector; hoy es presbítero el que mañana será seglar, pues también a los seglares les imponen cargos sacerdotales.*

He enumerado brevemente estas señales para que se las pueda comparar con las costumbres de los protestantes y con la situación del anglicanismo: si esa comparación se hace con prudente consideración, nadie podrá dudar de que esa secta es una manifiesta herejía y de que, en consecuencia, los que la profesan son herejes.

CAPITULO XXIII

A LOS QUE SIGUEN PERTINAZMENTE EL CISMA ANGLICANO NO SE LES PUEDE EXCUSAR DE HEREJÍA NI DE LA NOTA DE HEREJES

1. RAZONES POR LAS QUE EL REY TRATA DE LIBRARSE DE LA NOTA DE HEREJÍA.—PRIMERA, SEGUNDA, TERCERA.—En contra de lo que se ha dicho anteriormente pueden ser válidas las razones con que el rey en su Prólogo trata de librarse de la nota de herejía: por eso hay que investigar con diligencia la fuerza que tienen.

Primero, en las páginas 39 y 40, niega que él sea apóstata, y después sostiene que tampoco se le puede llamar hereje. Nosotros vamos a tratar de estos dos puntos cambiando el orden.

Que no se le pueda llamar hereje *ni siquiera según las normas de los católicos,* lo prueba —en primer lugar— con estas palabras poco más o menos: *Habiendo tenido yo un padre y un abuelo paterno que pensaban lo mismo sobre la fe, y no habiendo estado yo nunca en la Iglesia de los católicos, aun según las normas de éstos no se me puede llamar propiamente hereje.*

En segundo lugar, virtualmente argumenta así: Aunque fui bautizado según el rito de los católicos y en religión disiento de éstos, no se me puede llamar hereje, porque sobre la sustancia del bautismo no hay ninguna contienda entre nosotros ni ninguna controversia sobre este punto doctrinal, ya que todos somos bautizados en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

La tercera y principal razón, que él expone ampliamente, nosotros la resumimos así: El rey de Inglaterra a las Sagradas Escrituras les presta la fe que un cristiano les debe, *jura gustoso por los tres símbolos de la fe,* a los cuatro primeros concilios los venera y acepta como católicos y ortodoxos, y lo que en los cuatrocientos años después de Cristo los padres unánimemente señalaron como necesario para la salvación, no se atreve a reprenderlo sino que ante ello o lo

acepta o calla; luego nadie justamente puede tenerle por hereje, a no ser —dice— aquellos *que veneran al Papa como a Dios, lo tienen por Sagrada Escritura, y a la herejía la definen como a una opinión cualquiera contraria —en causas de fe— a la decisión papal.*

2. Estas son las razones que el rey aduce en su defensa. Y aunque todo el peso de su excusa lo pone en la última, y las otras las toca ligeramente, nos ha parecido no dejar ninguna de ellas, a fin de dar una satisfacción más plena al rey y a todos los lectores y no dejar nada sin tocarlo.

Pero antes, por las últimas palabras del rey, voy a explicar dos cosas: la primera, qué es herejía o qué basta para ella; y la segunda, quién es propiamente hereje y cuándo el consentimiento en un error le hace a un hombre hereje.

Ambos problemas los toca SAN AGUSTÍN: el primero en la carta a Quodvultdeus, Preámbulos al libro sobre las Herejías; y el segundo en el Prólogo a ese mismo libro. De ambos dice que es difícil resolverlos, y promete que en la segunda parte de la obra investigará cómo se ha de definir al hereje; pero esa parte no la escribió, y así en esa obra ambos puntos los dejó sin resolverlos.

Mas por otros parajes del mismo doctor y de otros Padres, y por la doctrina de los teólogos, es necesario explicar lo que se ha de pensar y tener por cierto en esta materia, a fin de que, sin ambigüedades de palabras, la discusión pueda tener una base firme.

3. DE LOS DISTINTOS SIGNIFICADOS DEL TÉRMINO «HEREJÍA», DOS SE HAN DE TENER EN CUENTA.—ENTRE LOS CRISTIANOS, LA HEREJÍA TIENE MAL SENTIDO.—Pues bien, el término *herejía,* aun entre los teólogos, tiene distintos sentidos, pero ahora nos interesan sobre todo dos, pues por ellos los teólogos dan distintas definiciones de herejía.

Vamos a explicarlos por comparación con la fe, ya que la herejía se opone a la fe, y por tanto, así como a veces se llama fe a la doctrina revelada por Dios, y más veces se llama fe al asentimiento con que se cree esa doctrina, así unas veces se dice herejía con relación a la doctrina misma herética, y otras veces con relación al asentimiento voluntario a esa doctrina.

Esas dos cosas son sin duda muy distintas lo mismo tratándose de la doctrina o fe falsa que tratándose de la verdadera, y por el uso de la palabra consta suficientemente que el término *herejía* se emplea para significar las dos.

En efecto, cuando SAN PABLO dijo *Yo sirvo al Padre y Dios mío conforme a la secta que llaman herejía,* se refería a la doctrina del Evangelio. Por eso la versión siríaca en lugar de *secta* dice *doctrina,* y la palabra griega significa *según el camino,* que propiamente suele decirse de todo el conjunto de una doctrina; esto lo indica también muy bien la palabra *secta.* Y San Pablo a la doctrina evangélica no quiso llamarla *herejía* —como muy bien observa TEOFILACTO—, porque no es conforme a la elección de los hombres, que es lo que significa *herejía* —según advierten TERTULIANO, SAN JERÓNIMO y SAN ISIDORO—, sino conforme a la voluntad y revelación de Dios.

Por eso en la ley evangélica y entre los cristianos el término *herejía* se toma en mal sentido y significa la doctrina contraria a la doctrina de Dios que un hombre elige para sí. En consecuencia, la elección de tal doctrina dándole el asentimiento, se llama herejía, pues esas dos cosas van tan unidas que fácilmente se pasa de la una a la otra.

Y así SAN PABLO las herejías las pone entre los vicios de la carne, según traduce y observa SAN JERÓNIMO conforme a la palabra griega. por más que la Vulgata Latina traduzca *sectas.*

Y en la carta a Tito dice SAN PABLO que el hereje está condenado por su propio juicio; ahora bien, consta que el hereje es condenado por su herejía; luego lo que indica San Pablo es que ese propio juicio es herejía; y lo mismo piensa también en su comentario SAN JERÓNIMO y más claramente TERTULIANO.

4. A UNA DOCTRINA CONTRARIA A LA FE MUY BIEN SE LA LLAMA PROPOSICIÓN HERÉTICA, Y AL ASENTIMIENTO A TAL DOCTRINA, HEREJÍA.—QUÉ ES PROPOSICIÓN HERÉTICA.—Puestos, pues, a distinguir más determinadamente las dos cosas, a la primera llamémosla proposición herética, y a la segunda, herejía pues es verisímil que, según el uso y práctica de la Iglesia, el pecado que se comete eligiendo una doctrina falsa para creer en ella o por el asentimiento espontáneo y libre a tal doctrina, se lo ha llamado herejía, que es lo que más significa la verdadera etimología de la palabra.

Así pues, proposición herética es la que se aparta de la regla de la verdad católica y se opone a ella o la contradice.

Así lo enseña SAN AGUSTÍN, que llama *mala a al doctrina contraria a la regla de la verdad,* dice que *es mala la opinión que se desvía de la regla y comunión de la Iglesia Católica,* y *al*

error de los herejes lo llama *contrario a la verdadera fe de la Iglesia Católica.*

De una manera semejante TERTULIANO dice que es *adulterina la doctrina que uno introduce por su propio arbitrio y elección, o la abraza después que otro la ha introducido.* Cuando la llama adulterina, lo entiende con relación a Cristo o a la Iglesia, lo mismo que dice que *los herejes no han recibido de Cristo lo que siguen por su propia decisión;* y en el mismo sentido dice de los herejes que *con adulterio herético han violado a la fe, virgen entregada por Cristo.*

Por último, el uso de esa palabra en ese significado es común, ni sobre ella existe diferencia alguna entre nosotros y los protestantes.

Mas, como una proposición es o se llama herética por su separación de la regla, y como privativamente se opone a una proposición o verdad de fe, para comprender el concepto formal de proposición herética, es preciso poner delante la regla de la fe y explicar lo que se necesita para que a una proposición se la tenga por proposición de fe: esto supuesto, fácilmente se verá que la proposición contraria es herética.

5. Este punto lo tocó el rey en las últimas palabras suyas que se han citado antes, y se chancea de los católicos, cuya definición de la herejía es *una opinión cualquiera contraria a la decisión del Papa en materias de fe.*

Hubiera convenido —puesto que esta definicinó le desagrada— dar otra para explicarnos qué entiende él por herejía y así quedar libre de la mancha de herejía.

Pero sin duda alguna eso no puede explicarlo en modo alguno sin caer en un laberinto del todo inextricable al señalar por regla de la fe a sola la Escritura y ella entendida con el conocimiento cierto propio e individual. Esta doctrina —según demostré antes— no sólo abre un camino anchísimo a todos los errores, sino que además, el juicio propio del creyente, que San Pablo puso como regla de la herejía, ella lo pone como regla de la fe católica.

En efecto, sobre el hereje dice San Pablo: *El tal está pervertido y peca y está condenado por su propio juicio,* porque *elige aquello por que es condenado* —como añadió TERTULIANO— *y por eso se le llamó hereje.*

Por consiguiente, la regla de la herejía es el juicio propio, es decir, contrario al juicio común de la Iglesia. Ahora bien, los que la certeza de la fe y el verdadero sentido de la Escritura los reducen al espíritu propio, no hacen más que poner el juicio propio como regla de la fe.

Porque ¿qué es el espíritu propio sino el juicio propio? O los que confían en ese espíritu ¿cómo lo disciernen sino con su propio arbitrio? Por consiguiente, confunden la regla de la fe con la base de la herejía, y por eso no es extraño que a la herejía la tengan por fe y que a la fe la rechacen como herejía.

Prescindiendo de que —como decía antes— a nadie pueden justamente condenar como hereje, ya que nadie está obligado a seguir el juicio individual de otro ni su espíritu particular en cosas de fe, y por tanto nadie será hereje porque disienta de la regla de la fe que ellos ponen.

6. VERDADERA REGLA DE LA FE.—Pues bien, la doctrina sólida y católica dice que la regla de la fe es la Sagrada Escritura, pero no sola ni interpretada por el espíritu individual, sino a una con las otras reglas que en ella se recomiendan y que la conservan, la disciernen y la interpretan, a saber, la tradición y la Iglesia misma, que es la regla viva por la que el Espíritu Santo habla, la rige y hace que sea columna y sostén de la verdad.

Por eso, aunque la Escritura y la tradición contienen la palabra de Dios pura y verdadera, que es la regla primera de la fe, sin embargo, como la Iglesia es la que explica y presenta infaliblemente las Escrituras, las tradiciones y su sentido, los Padres suelen hablar de ella como de regla suficiente de la fe.

De ahí que SAN IRENEO diga: *No hay que buscar en otros una verdad que es fácil encontrar en la Iglesia.* El espíritu de la Iglesia lo antepone a todo espíritu particular; y dice que sólo en la Iglesia está la verdadera tradición y el verdadero sentido de la Escritura.

SAN CIPRIANO dice que se debe conservar firmemente y enseñar la doctrina de la Iglesia Católica.

También SAN AGUSTÍN muchas veces emplea esta sola regla —la Iglesia— en confirmación de las verdades de la fe, como consta por los pasajes que se acaban de aducir. En un pasaje dice que basta saber que el sentir de la Iglesia es contrario a una doctrina como ajeno a la fe, para que ningún fiel la acepte.

Y lo mismo explica muy bien en otros pasajes, como cuando dice: *El discutir contra la doctrina de la Iglesia universal es propio de una locura insolentísima.*

Y en otros varios pasajes presenta a la Igle-

sia como regla de la fe y de la verdadera doctrina. En uno de ellos dice: *Está en posesión de la máxima autoridad, y no reconocérsela es o la mayor impiedad o precipitada ignorancia.* Otros textos más hemos aducido anteriormente, tanto de los Santos y antiguos Padres como de la Escritura misma.

7. Una proposición que la Iglesia propone como de fe, es de fe.—Una definición del Papa es una verdad infalible.—De esto deducimos —brevemente— que proposición de fe es la que la autoridad de la Iglesia nos propone para que la creamos como de fe: en esta regla va incluido todo lo que está en la Escritura y lo que ha sido definido por los concilios aprobados.

Por el contrario, proposición herética es la contraria a la definición de la Iglesia o a alguna proposición definida por la Iglesia de la manera que se ha explicado.

Y hemos hablado de la Iglesia y de sus definiciones para prescindir —y así no desviarnos de nuestro fin e intención— del problema del poder del Romano Pontífice para definir verdades de fe, problema que el rey parece quiso incluir en sus palabras.

En efecto, aunque sea muchísima verdad que una definición del Papa, cuando habla solemnemente, contiene una verdad infalible, y todos los fieles están obligados a creerla firmemente, sin embargo esto no se diferencia de lo que hemos dicho, puesto que cuando el Papa define, es la Iglesia la que habla por su cabeza: ni el cuerpo se separa de la cabeza, ni la cabeza del cuerpo. Pero como esto resulta más limitado, porque la Iglesia tiene también otras formas de proponer verdades de fe con la aprobación del Papa —v. g. mediante los concilios generales y mediante el consentimiento universal de la Iglesia—, por eso, para abarcarlo todo y para evitar discusiones, hemos hablado de una manera más general, pues las deficiones, en lo posible, deben ser generales y quedar fuera de discusión.

De esta forma —y según lo consentía este lugar— parece que hemos explicado suficientemente qué es herejía por lo que toca a la materia o qué es una proposición herética.

8. Definición de herejía.—Explicación de esa definición.—Con lo que se ha dicho sobre la proposición herética, fácilmente se puede definir lo que es la herejía como obra o vicio del hombre: herejía es el asentimiento deliberado o la credulidad prestada a una proposición herética. Y a lo mismo viene a parar lo que dicen los escolásticos, que es una falsa opinión en materia de fe.

Así pues, puede decirse que la materia sobre que versa la herejía es lo mismo una doctrina de fe que la contraria a ella, aunque de distinta manera: la doctrina de fe apartándose de ella o juzgándola falsa, y la contraria eligiéndola como verdadera y prestándole fe.

Y decimos que la herejía es un asentimiento voluntario: lo primero, porque la herejía —según su etimología— procede de la elección propia y arbitraria, y lo segundo, porque herejía tiene mal sentido y lleva consigo, no sólo falso asentimiento de la mente, sino también culpa y caída de la voluntad, y por eso —según diremos enseguida— aunque uno yerre dando su asentimiento a una proposición contraria a la fe, no incurre en herejía propiamente dicha —es decir, a su asentimiento no se lo tendrá por herético o por verdadera herejía— si no conoce su oposición a la fe católica y a pesar de ella elige y cree tal doctrina como verdadera.

Por esta razón dijo San Pablo *Al hereje, después de una y dos amonestaciones, rehúyelo,* pues aunque San Pablo no trate de enseñar la esencia o sustancia de la herejía sino el modo de guardarse de los herejes, sin embargo insinúa que no se comete verdadera herejía hasta que uno conoce y advierte suficientemente cómo es la doctrina que elige.

9. Todo asentimiento contrario a cualquier dogma, destruye toda la fe.—Por consiguiente, por parte del que da su asentimiento, es necesaria esta condición. Y por parte de la materia, decimos en general que herejía es el asentimiento a una cosa contraria a la fe.

Porque la materia de la fe es múltiple: hay en ella dogmas tocantes a Dios uno y trino y a sus atributos; otros tocantes a la humanidad de Cristo y a su unión hipostática con el Verbo, y en general a la redención de los hombres; y con éstos están relacionados los que se refieren a la institución de la Iglesia Católica, a su jerarquía, a sus Sacramentos, prácticas y ceremonias, al verdadero perdón de los pecados y a la verdadera justicia, al premio y castigo de las obras humanas.

Pues bien, cuando en la definición de la herejía ponemos en general la materia de la fe, abarcamos todos esos dogmas.

En efecto, la herejía verdadera y propiamente dicha se comete tratándose de cualquier dogma de la fe, pues si ha sido revelado por Dios, con

la misma certeza de fe se lo ha de creer trátese de la materia de que se trate.

Y de eso se sigue también que, para una herejía que acabe con toda la fe, basta el asentimiento voluntario contrario a un solo dogma de la fe en cualquier materia, pues una sola mentira —aun en la cosa más pequeña tocante a la fe— acabaría con la suprema autoridad de Dios, y cualquier afirmación falsa —si pudiese hallarse entre los dogmas de la fe— dejaría en la incertidumbre y en la ambigüedad a todos los demás, y en consecuencia todo asentimiento contrario a cualquier dogma de la fe, es una herejía que destruye del todo la fe.

Por eso SAN PABLO, escribiendo a los Gálatas, que en materia de observancias legales querían elegir una opinión falsa y contraria al Evangelio aun sin errar en los otros misterios de la fe, dice: *Rompéis con Cristo los que buscáis la justicia en la ley.* Y más abajo: *Ibais bien ¿Quién os ha impedido creer en la verdad? Esta sugestión no es de aquel que os llama. Poca levadura hace fermentar toda la masa.* Con estas palabras indica que aquel error —si hubiesen sido pertinaces en él— hubiese bastado para acabar con toda su fe y deshacerla.

Así también, el cisma de los donatistas se convirtió en herejía al adherirse pertinazmente a uno o dos errores en materia de bautismo o de Iglesia aunque no errase en otros puntos de la fe, según los muchos textos que he citado de SAN CIPRIANO y SAN AGUSTÍN, y según confirmaré de nuevo en el punto siguiente.

10. VERDADERA DEFINICIÓN DEL HEREJE.—COMPROBACIÓN DE ESA DEFINICIÓN SEGÚN SAN AGUSTÍN.—Por último, de lo dicho se deduce quién —hablando en sentido propio y riguroso— se llama hereje. Lo es —según ORÍGENES— *quien profesa creer en Cristo y trata de cambiar o echar abajo algún dogma recibido en el orden celesiástico.*

Y lo mismo se halla en la carta de SAN PABLO a Tito añadiendo la interpretación de los Padres, el común sentir de los doctores y el uso admitido de ese término en la Iglesia, pues el nombre de hereje no se da a todos los infieles, sino sólo a los que, confesando a Cristo, niegan parcialmente su fe: a los demás se les llama más bien judíos, paganos o gentiles.

Así que hereje es aquel que con nombre cristiano —pues dice que cree en Cristo— vicia la verdad de la fe de Cristo pensando algo contrario a ella. Pero es preciso que eso lo haga por propia elección y con suficiente conocimiento y juicio, porque si el error es por ignorancia o sin caer uno en la cuenta de él, no le hace a uno hereje, pues todavía no está condenado por su propio juicio ni ha cometido verdadera herejía.

Por esta razón SAN AGUSTÍN muchas veces distingue entre el hereje y el que cree a los herejes. Su libro sobre la Utilidad de Creer lo comienza diciendo *Honorato: Si a mí me pareciera que eran lo mismo el hereje y el que cree a los herejes, pensaría que no tenía nada que decir de palabra ni por escrito. Pero entre los dos hay una gran diferencia: hereje es —en mi opinión— el que por alguna ventaja temporal, sobre todo de gloria o de soberanía, inventa o sigue* —en materia de fe— *opiniones falsas o nuevas; en cambio, quien cree a tales hombres, es un hombre engañado por una apariencia de verdad y de piedad.*

En la primera parte quiso dar a entender San Agustín que, para que un hombre, errando en la fe, se haga, verdaderamente y sin más, hereje, es necesario que se precipite en el error por propia elección y viendo que disiente de la Iglesia universal; y como esto normalmente no sucede si no es por un vicio o motivo humano, San Agustín puso en la definición del hereje unas palabras que expresan más la ocasión o causa para errar voluntariamente que no la naturaleza intrínseca de la herejía.

Y en la segunda parte enseña que un error que sea contrario a la fe o a la Iglesia por ignorancia, no le hace a uno hereje.

Esto será mucho más cierto si tal ignorancia es la llamada ignorancia probable o invencible. Pero si la ignorancia procede de negligencia grave y de un gran descuido, no excusará de toda culpa, pero sí del grado de culpa requerido para que —conforme al uso común de los sabios y de toda la Iglesia— quede uno hereje o pueda sin más llamársele hereje.

11. Y la misma doctrina tiene el mismo SAN AGUSTÍN en la carta 162, al principio, cuando dice: *Quienes no defienden con pertinaz animosidad su opinión aunque ésta sea falsa y perversa, sobre todo si esa opinión no la han creado ellos con audaz presunción sino que la han recibido de unos padres seducidos y caídos en el error, y buscan la verdad con prudente solicitud, dispuestos a corregirse cuando la encuen-*

tren, de ninguna manera deben ser contados entre los herejes.

Por el contrario, en el cap. 51 del libro 18 de la Ciudad de Dios, dice así: *Quienes en la Iglesia de Cristo piensan algo enfermizo y malo, si, corregidos para que piensen cosa sana y recta, resisten contumazmente y no quieren enmendar sus pestíferos y mortíferos dogmas sino que persisten en defenderlos, son herejes y saliendo afuera cuentan entre los enemigos profesionales.*

Por último, con un ejemplo explica esos dos extremos diciendo: *Figurémonos dos hombres: uno que piense de Cristo lo que opinó Fotino y que quiera bautizarse en su secta fuera de la comunión de la Iglesia, y otro que piense eso mismo pero que se bautice en la Iglesia Católica creyendo que esa es la fe católica: a éste todavía no le llamo hereje, a no ser que, proponiéndosele la doctrina de la fe católica, prefiera resistir y quedarse con lo que tenía; antes de que suceda esto, es claro que quien se ha bautizado fuera es peor.*

Cito estos textos porque en ellos pueden observarse muchos puntos que en el caso presente —como indicaré enseguida— son de mucho peso.

Según San Agustín, para que a uno que elige la herejía se le tenga por hereje, se necesita pertinacia en ella. Esta pertinacia la hemos dado a entender con la palabra *elegir* siguiendo a San Jerónimo y a Tertuliano.

Por eso éste da a entender que ante todo es hereje quien se aparta de la primera fe *y, apagada la luz de su fe, ha perdido al Dios que había encontrado. Según esto, se puede señalar como hereje a quien, abandonando lo que ya había, ha elegido después para sí lo que no había antes, pues lo que se introduce después en tanto será tenido por herejía en cuanto que sea tenido por verdad lo que se trasmitió antes y desde el principio.*

12. Prueba por los Padres de que un solo dogma contrario a la fe basta para hacerle a uno hereje.—Prueba de lo mismo por la razón.—Al definir la herejía, he hablado en singular de un dogma o de un asentimiento contrario a la fe para indicar que, para que uno sea hereje, basta que voluntariamente disienta de la doctrina de la Iglesia Católica en una sola cosa. Esto es bastante evidente por lo que se ha dicho sobre la herejía.

Y Orígenes lo enseña ampliamente enumerando muchos dogmas particulares —que en gran parte pertenecen a nuestro caso— y añadiendo que uno solo de ellos basta para hacerle a uno hereje.

También San Agustín, en los pasajes aducidos, aunque a veces habla en plural del que crea o sigue opiniones falsas o nuevas, más frecuentemente habla en singular del que defiende pertinazmente una opinión torcida o algo enfermizo.

Por eso en el libro Sobre las Herejías, al fin, distingue dos clases de herejes con estas palabras: *Hay herejes —hay que reconocerlo— que atacan a la regla de la verdad con un solo dogma o con pocos más, como los macedonianos, los fotinianos y otros tales. Otros —llamémoslos así— cuentistas, es decir, inventores de cuentos vamos, largos y complicados, están tan llenos de falsos dogmas, que aun ellos mismos son incapaces de enumerarlos o les resulta muy difícil el hacerlo.*

En este segundo grupo hay que poner a Lutero, a Calvino y a otros así, pues sus errores los multiplicaron tanto, y es tal la confusión y variabilidad con que los enseñaron en las controversias sobre la Iglesia, sobre la fe justificante, sobre la necesidad de las obras, sobre la necesidad de las obras, sobre la libertad de la voluntad, sobre los sacramentos y otros temas tales, que apenas pueden enumerarse ni entenderse.

A su vez al rey de Inglaterra Enrique VIII, si creyó que podía de derecho hacer lo que hizo de hecho, habrá que contarlo entre los herejes del primer grupo, ya que eligió pensar, al menos en un dogma, en contra de la Iglesia Católica.

Y que un solo dogma baste, aparece bien claro por lo dicho, puesto que el hereje se llama así porque abraza o comete herejía; ahora bien, para la herejía basta un solo dogma falso o el asentimiento voluntario a él; luego también basta para hacerle a uno hereje.

Asimismo, un solo dogma falso destruye toda la fe, y el asentimiento voluntario a él, aunque sea uno solo y en una sola materia, destruye en tal hombre toda la fe divina; luego le hace verdaderamente hereje.

Por último, le hace infiel y no de otra especie, como es claro; luego le hace hereje.

13. Pues bien, guiándose por estos principios —que son ciertísimos y que el rey Jacobo, si quiere ser sentato, no puede negar— adelántese él a juzgar de sí mismo si, hablando al estilo de Tertuliano y de San Cipriano, está condenado por sí mismo.

Nosotros por nuestra parte tenemos el mayor interés en que el rey no sea hereje, y rehuimos el llamarle tal, pues sabemos que San Agustín, discutiendo con los pelagianos, dijo: *Quizá,*

si quisiéramos, podríamos llamarles herejes, pero no se lo llamamos. Pero no por eso dejaba de mostrarles la verdad y de abordar su conciencia y de dejarles al descubierto de todas las maneras, a fin de que se corrigiesen y volviesen al buen camino. Y da una razón muy buena: *que en las cosas que todavía no están confirmadas con toda la autoridad de la Iglesia se ha de soportar el error, pero que no debe avanzar con peligro de que llegue a sacudir la base misma de la Iglesia. Esto no conviene. Quizá hasta este punto no es reprensible el soportarlo, pero debemos temer no sea que se nos acuse de negligencia.*

Pues bien: puesto que nosotros luchamos con el rey Jacobo en una controversia en que él trata de sacudir la base de la Iglesia, con un espíritu igual —aunque con un talento y autoridad desigual— queremos demostrar su situación, no para proclamarle hereje sino para que él vuelva en sí y vea si no es lo que con razón rehusa llamarse.

Ciertamente sus excusas, si las examina, le parecerán de ninguna importancia al rey mismo, y —sin duda— ninguna otra puede idearse para eludir las razones y pruebas que se han aducido.

CAPITULO XXIV

REFUTACION DE LAS RAZONES CON QUE EL REY TRATA DE LIBRARSE DE LA NOTA DE HEREJE

1. En su primera razón el rey indica dos capítulos de excusa: el primero, que tuvo un padre y un abuelo paterno pertenecientes a la misma secta que él ahora profesa; y el segundo, que él nunca perteneció a la Iglesia Católica.

En cuanto al primer capítulo, juzgué que debía pasarlo por alto, ya que ese es un hecho que pertenece a la verdad de la historia y hay muchos que, o lo niegan, o lo ponen en duda: el rey no conoció ni a su padre ni a su abuelo, a los que perdió antes de llegar al uso de la razón; ahora bien, educado por los herejes y habiéndose hallado siempre entre ellos, fácilmente éstos pudieron engañarle en este punto para más fácilmnete inducirle a su error.

Pero, sea lo que sea lo que su abuelo y su padre pensaron sobre la fe, la caída de ellos no excusará su propia herejía si, después de ser suficientemente advertido e instruido, no la corrige.

Vuelva a leer —por favor— el párrafo de San Agustín que hemos citado hace poco, en el que, hablando en particular de los que creen una doctrina falsa y torcida que no han creado ellos con su audacia sino que han recibido de unos padres seducidos y caídos en el error, únicamente no los cuenta entre los herejes cuando defienden tal doctrina sin ánimo pertinaz y, preocupados por la verdad, están dispuestos a corregir su error.

Y por el contrario, en otros pasajes, sin distinción alguna condena como hereje al pertinaz en el error, sea que lo haya inventado él mismo, sea que lo haya aprendido de un falso maestro o de su padre.

Esto lo demuestra también la razón misma manifiestamente: el error del padre, cuando puede ya conocerlo el hijo, no excusa la culpa de éste sino que más bien la agrava.

2. Prueba de que el rey Jacobo algún tiempo estuvo en la Iglesia Católica.—Un catecúmeno debidamente bautizado por un hereje, se hace verdadero miembro de la Iglesia.—Y lo que el rey añade, que él nunca estuvo en una misma Iglesia con los católicos, en primer lugar puede muy bien negarse por su propia confesión y añadiendo un principio teológico.

En efecto, él mismo reconoce que fue bautizado con rito católico cuando todavía estaba bajo el cuidado y potestad de la serenísima reina y madre suya católica.

Ahora bien, de estos principios se deduce manifiestamente que espiritualmente fue engendrado en la Iglesia Católica y no en la sinagoga de los herejes, pues —por una parte— el bautismo con que fue regenerado es un don propio de la Iglesia Católica por más que, como dice San Agustín, a veces lo posean y administren los herejes, y —por otra parte— su serenísima madre, bajo cuya potestad estaba el rey, estaba unida a la Iglesia Católica, como miembro suyo, por la fe que profesaba.

Luego también el hijo fue regenerado para la Iglesia como miembro suyo.

Más aún, aunque ninguno de sus padres hubiese sido católico, por solo el bautismo debidamente administrado y no indignamente recibido hubiese sido hecho miembro de la Iglesia Católica, puesto que por el bautismo recibió la verdadera justicia y fe de Cristo juntamente con el carácter de Cristo.

Luego estuvo unido a la Iglesia por el sacramento de la fe y por la fe del sacramento, lo cual basta sin más para que haya sido miembro suyo.

si quisiéramos, podríamos llamarles herejes, pero no se lo llamamos. Pero no por eso dejaba de mostrarles la verdad y de abordar su conciencia y de dejarles al descubierto de todas las maneras, a fin de que se corrigiesen y volviesen al buen camino. Y da una razón muy buena: *que en las cosas que todavía no están confirmadas con toda la autoridad de la Iglesia se ha de soportar el error, pero que no debe avanzar con peligro de que llegue a sacudir la base misma de la Iglesia. Esto no conviene. Quizá hasta este punto no es reprensible el soportarlo, pero debemos temer no sea que se nos acuse de negligencia.*

Pues bien: puesto que nosotros luchamos con el rey Jacobo en una controversia en que él trata de sacudir la base de la Iglesia, con un espíritu igual —aunque con un talento y autoridad desigual— queremos demostrar su situación, no para proclamarle hereje sino para que él vuelva en sí y vea si no es lo que con razón rehusa llamarse.

Ciertamente sus excusas, si las examina, le parecerán de ninguna importancia al rey mismo, y —sin duda— ninguna otra puede idearse para eludir las razones y pruebas que se han aducido.

CAPITULO XXIV

REFUTACION DE LAS RAZONES CON QUE EL REY TRATA DE LIBRARSE DE LA NOTA DE HEREJE

1. En su primera razón el rey indica dos capítulos de excusa: el primero, que tuvo un padre y un abuelo paterno pertenecientes a la misma secta que él ahora profesa; y el segundo, que él nunca perteneció a la Iglesia Católica.

En cuanto al primer capítulo, juzgué que debía pasarlo por alto, ya que ese es un hecho que pertenece a la verdad de la historia y hay muchos que, o lo niegan, o lo ponen en duda: el rey no conoció ni a su padre ni a su abuelo, a los que perdió antes de llegar al uso de la razón; ahora bien, educado por los herejes y habiéndose hallado siempre entre ellos, fácilmente éstos pudieron engañarle en este punto para más fácilmnete inducirle a su error.

Pero, sea lo que sea lo que su abuelo y su padre pensaron sobre la fe, la caída de ellos no excusará su propia herejía si, después de ser suficientemente advertido e instruido, no la corrige.

Vuelva a leer —por favor— el párrafo de San Agustín que hemos citado hace poco, en el que, hablando en particular de los que creen una doctrina falsa y torcida que no han creado ellos con su audacia sino que han recibido de unos padres seducidos y caídos en el error, únicamente no los cuenta entre los herejes cuando defienden tal doctrina sin ánimo pertinaz y, preocupados por la verdad, están dispuestos a corregir su error.

Y por el contrario, en otros pasajes, sin distinción alguna condena como hereje al pertinaz en el error, sea que lo haya inventado él mismo, sea que lo haya aprendido de un falso maestro o de su padre.

Esto lo demuestra también la razón misma manifiestamente: el error del padre, cuando puede ya conocerlo el hijo, no excusa la culpa de éste sino que más bien la agrava.

2. Prueba de que el rey Jacobo algún tiempo estuvo en la Iglesia Católica.—Un catecúmeno debidamente bautizado por un hereje, se hace verdadero miembro de la Iglesia.—Y lo que el rey añade, que él nunca estuvo en una misma Iglesia con los católicos, en primer lugar puede muy bien negarse por su propia confesión y añadiendo un principio teológico.

En efecto, él mismo reconoce que fue bautizado con rito católico cuando todavía estaba bajo el cuidado y potestad de la serenísima reina y madre suya católica.

Ahora bien, de estos principios se deduce manifiestamente que espiritualmente fue engendrado en la Iglesia Católica y no en la sinagoga de los herejes, pues —por una parte— el bautismo con que fue regenerado es un don propio de la Iglesia Católica por más que, como dice San Agustín, a veces lo posean y administren los herejes, y —por otra parte— su serenísma madre, bajo cuya potestad estaba el rey, estaba unida a la Iglesia Católica, como miembro suyo, por la fe que profesaba.

Luego también el hijo fue regenerado para la Iglesia como miembro suyo.

Más aún, aunque ninguno de sus padres hubiese sido católico, por solo el bautismo debidamente administrado y no indignamente recibido hubiese sido hecho miembro de la Iglesia Católica, puesto que por el bautismo recibió la verdadera justicia y fe de Cristo juntamente con el carácter de Cristo.

Luego estuvo unido a la Iglesia por el sacramento de la fe y por la fe del sacramento, lo cual basta sin más para que haya sido miembro suyo.

Lo mismo que un catecúmeno verdaderamente fiel y católico, si por necesidad es bautizado por un hereje con verdadera fe y con la conveniente disposición, según la doctrina de SAN AGUSTÍN se santifica plenamente y se une a Cristo como a cabeza y a la Iglesia Católica como a cuerpo suyo, eso mismo hay que pensar del niño aunque lo bautice un ministro hereje y bajo padres herejes, pues aunque los ministros o los padres yerren con un error particular suyo, pero es bautizado en la fe de la verdadera Iglesia, y por esa fe, que en el bautismo la recibe infusa, se hace miembro de esa misma Iglesia aunque lo detengan bajo su potestad gente ajena y enemiga de la Iglesia.

Por consiguiente, mientras el rey no perdió la justicia y la fe bautismal, estuvo en la Iglesia Católica, puesto que —según la doctrina de SAN AGUSTÍN— ella le regeneró y ella le dio el carácter y la fe con que lo unió a sí misma, y en esa edad, que no es capaz del acto de fe, para esa unión basta el hábito, ya que éste basta también para la unión con Cristo.

Luego por este capítulo no se le puede disculpar de que, perdiendo después la fe por un acto personal de herejía, se haya separado de la Iglesia Católica.

3. UNO PUEDE SER HEREJE AUNQUE NUNCA HAYA ESTADO EN LA IGLESIA CATÓLICA.—Y aunque todo esto sea verdaderísimo, puede además añadirse que uno puede ser verdadera y propiamente hereje aunque nunca haya estado en la Iglesia Católica.

En efecto, si uno desde el principio fue instruido por herejes de los que no bautizan debidamente, y posteriormente, después de ser suficientemente advertido, se mantiene pertinazmente en el primer error, se hace verdadero hereje, porque con nombre de cristiano comienza a ser infiel; y sin embargo nunca estuvo en la Iglesia, porque no recibió el verdadero bautismo ni tuvo la verdadera fe en hábito ni en acto.

Este es el sentido en que los concilios y los Padres enseñan a veces que los herejes que acuden a la Iglesia sin haber sido debidamente bautizados, sean recibidos mediante el bautismo: así lo hizo el Concilio Niceno, en el canon 19, con los Paulianistas. Luego aquéllos eran herejes aunque no hubiesen estado nunca en la Iglesia Católica.

Y la razón es que, para que uno sea hereje, no es esencial que haya recibido el verdadero bautismo: basta que, confesando a Cristo, dentro de esa fe piense con pertinacia contrariamente a como piensa la Iglesia Católica.

Más aún: aunque uno no solamente no haya recibido el verdadero bautismo sino que tampoco haya sido nunca católico, puede ser hereje si, conociendo y confesando a Cristo, no profesa su verdadera fe completa.

Esto basta para la infidelidad de la herejía aunque la persona que incurre en ese error nunca antes haya profesado la fe católica ni se haya apartado después de ella: esto es necesario para ser además apóstata, pero no para la mancha propiamente dicha de herejía, la cual —según la doctrina de SANTO TOMÁS— puede darse sin aquella circunstancia.

Nos referimos al hereje en cuanto a la culpa, no en cuanto a las penas de la Iglesia, pues, para incurrir en ellas —según se dice más ampliamente en el citado pasaje sobre la Infidelidad— de suyo será preciso que tenga el carácter del bautismo.

Baste esto ahora para demostrar que la excusa del rey, ni en el principio que asienta ni en la deducción que hace, tiene base alguna.

4. REFUTACIÓN DE LA SEGUNDA RAZÓN DEL REY.—Tampoco en su segunda excusa es legítima la deducción que hace el rey, pues aunque uno haya sido debidamente bautizado y no tenga ningún error sobre el bautismo ni controversia alguna con los católicos en esa materia, sin embargo, por tener pertinazmente errores en otros artículos de la fe, puede ser hereje.

De no ser así, ni Arrio ni Lutero ni otros tales hubiesen sido herejes, puesto que fueron debidamente bautizados y no suscitaron controversias sobre el bautismo ni sobre su rito, sino que se hicieron herejes por otras herejías.

Por consiguiente, para el problema presente importa poco que el rey haya sido debidamente bautizado y que no tenga discusión ninguna con nosotros acerca del bautismo; lo que hay que ver es si disiente de la Iglesia Católica en otros puntos de la fe, pues —según dijo SAN AGUSTÍN a otro propósito— *Lo que te hace hereje es, no los sacramentos cristianos, sino la disensión torcida.* Y a los que se dirige son los donatistas, de los cuales dice poco después: *Estáis con nosotros en el bautismo, en el símbolo y en los demás sacramentos del Señor, pero no lo estáis en el espíritu de unidad, en el vínculo de la paz. ni finalmente en la misma Iglesia Católica.*

Por tanto, cualquier disentimiento de la Iglesia Católica en la doctrina de la fe, hace hereje a quien profesa creer en Cristo aunque tenga el bautismo y no yerre acerca del bautismo.

5. Solución de la última razón.—Resta la última razón, en la cual el rey enumera los puntos que cree para así demostrar que es católico.

Pero esta conclusión no es legítima, porque ni cree suficientemente los puntos que enumera, ni enumera suficientemente los puntos que un católico debería creer.

Lo primero de todo dice que él presta fe a las Sagradas Escrituras.

Mas ¿a cuáles? No a todas las que ha aprobado la Iglesia, sino a las que él ha elegido para creer en ellas.

Luego la fe que presta a las Escrituras no es católica, puesto que la fe católica es universal, y —según San Agustín— la única de quien ha recibido las Escrituras es la Iglesia Católica.

Además ¿qué sentido de la Sagrada Escritura es el que cree con su fe? El que él cree haber hallado con su conocimiento cierto.

Por consiguiente, si cree en las Escrituras no es con fe católica, puesto que la fe católica de ninguna manera se apoya en el juicio propio y en el espíritu particular, sino que en la interpretación de las Escrituras tiene por regla a la Iglesia Católica. Pero de esto hemos tratado ya antes ampliamente.

6. Para la verdadera confesión de la fe no bastan los símbolos creídos sin sentido católico.—En segundo lugar el rey enumera los símbolos de la fe, en los cuales dice que él jura.

Pero acerca de éstos —según he observado también antes— debemos preguntarle si admite en todo esos símbolos en el sentido en que los admite la Iglesia Católica, pues si no se atreve a afirmar esto porque en realidad no es así, no basta mantener la letra de un símbolo ni jurar en ella para mostrarse católico.

Este pensamiento es de San Cipriano, quien, después de decir que los cismáticos y herejes se equiparan a los gentiles, añade: *Y si alguno responde que Novaciano tiene la misma ley que la Iglesia Católica, que bautiza con el mismo símbolo que nosotros, que conoce al mismo Dios Padre, al mismo Hijo, al mismo Espíritu Santo, y que, porque no parece discrepar de nosotros en las preguntas del bautismo, puede arrogarse el poder de bautizar, quien juzgue que se debe responder esto sepa —en primer lugar— que nosotros y los cismáticos no tenemos la misma ley del símbolo ni la misma pregunta, pues cuando dicen «¿Crees en el perdón de los pecados y en la vida eterna por medio de la santa Iglesia?», mienten en la pregunta, puesto que no tienen Iglesia,* etc.

Sobre este pensamiento de San Cipriano sólo quiero observar que, para la profesión y verdadera confesión de la fe, no basta admitir las palabras del símbolo ni jurar en ellas si no se creen en sentido católico, y que no basta tampoco —según añade también San Cipriano— confesar al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo ni siquiera en sentido católico, si se entienden mal —como consta que los entienden los protestantes— los otros artículos del perdón de los pecados y de la Iglesia una, santa y católica. Ahora bien, por lo dicho antes sobre la Iglesia, aparece bien claro lo mucho que ellos yerran en el artículo de la Iglesia, y esto nos basta ahora.

Sobre los otros artículos, no es este el lugar para tratar de ellos.

7. Todos los concilios auténticos se han de admitir con igual certeza.—En tercer lugar el rey enumera los cuatro primeros concilios generales, y dice que él los venera como católicos y ortodoxos.

Sobre esto también al punto ocurre preguntar por qué admite esos más bien que el quinto o el sexto o los otros concilios auténticos hasta el Tridentino.

Si miramos a la apariencia y —digámoslo así— solemnidad externa, no fue menor en los concilios generales posteriores que en los cuatro primeros: una misma autoridad pontificia los reunió y confirmó, la convocatoria fue igualmente universal, y la asistencia o igual o a veces mayor, o si alguna vez fue menor, poco importa, ya que lo mismo sucedió en los cuatro primeros concilios y esto es completamente accidental para la universalidad de un concilio.

Y lo mismo proporcionalmente digo de la sabiduría o de la santidad de las personas que acudieron y que los celebraron.

Y si nos fijamos en la virtud interna y primaria de los concilios, que es la asistencia del Espíritu Santo, y ésta la cree y la reconoce el rey en los cuatro primeros concilios y por eso los venera ¿por qué no la cree y la reconoce el rey en los concilios posteriores y los admite con igual veneración?

Ciertamente no veo qué es lo que puede responder si no es que, o después de la época de los cuatro primeros concilios la Iglesia Católica ya se perdió y se apartó de la verdadera fe y por tanto sus concilios, aunque generales, ya no fueron verdaderos concilios sino reuniones de pérfidos, o que él y los suyos, con su espíritu propio particular, pueden discernir entre los concilios verdaderos y los falsos, y que con él aprueban los primeros y no los restantes.

Pero acerca de estas respuestas y de otras parecidas, ya antes hemos demostrado suficientemente lo vanas y caprichosas que son, lo increíbles que por sí mismas resultan para cualquier hombre prudente, y finalmente lo erróneas que son y contrarias no sólo a los Santos Padres sino también a las Sagradas Escrituras.

8. SE SALE AL PASO DE UNA EVASIVA DEL REY.—Quizá la razón que tuvo el rey para venerar a aquellos concilios y no a los otros fue, no que crea que a los verdaderos concilios les está prometida la asistencia del Espíritu Santo, ni tampoco el creer que no pudiesen errar, sino que de hecho no erraron y que enseñaron en conformidad con las Sagradas Escrituras, cosa que no juzga así de los otros concilios.

Si lo que piensa de los concilios es esto, esto no es creer a un concilio general como a norma de la fe, sino aprobar o reprobar a un concilio según el propio juicio, y el aceptar así los concilios, más que fe es opinión humana.

Ahí está también el origen de que los protestantes veneren a aquellos concilios no porque los admitan plena e íntegramente sino sólo en la parte doctrinal no contraria a ellos, pero no en los otros decretos, principalmente los morales, ni en la manera de deducir la verdad de las tradiciones de la Iglesia y del consentimiento de los Padres, ni en el reconocimiento de la Sede Apostólica Romana, a la cual siempre le respetan el primer puesto.

Esto lo observó ya eruditamente en el capítulo 7.° de su Apología el doctísimo cardenal BELARMINO, y nosotros lo explicaremos en adelante en las ocasiones que se presenten.

9. Por último, en cuarto lugar menciona el rey el consentimiento unánime de los Padres, a saber, de los que vivieron en los cuatrocientos o quinientos años después de Cristo.

Sobre esto, al punto salta la misma objeción: gratuitamente y sólo a su arbitrio distingue entre los Padres más o menos antiguos, siendo así que muchos posteriores no fueron inferiores en santidad ni en sabiduría, y —lo que es lo principal— en lo tocante a la fe y a la salvación no se apartaron de las huellas de los más antiguos, como San Gregorio Magno, San Gregorio de Tours, San Isidoro, San Juan Damasceno, el venerable San Beda, San Remigio, San Pedro Damián, San Anselmo, San Bernardo, Santo Tomás, San Buenaventura, San Lorenzo Justiniano, y otros parecidos.

Además, entre aquellos antiguos Padres con razón se cuentan Dionisio y San Ignacio, a los cuales algunos protestantes no sólo no admiten sino que encima llenan de denuestos.

Además, a León I y a Inocencio I y a otros santos Papas de aquellos tiempos casi no les conceden valor alguno, sólo por haber sido Papas, y eso que no escribieron con menor sabiduría.

Por último, también a otros Padres, en cuanto presienten que les van a ser contrarios, fácilmente los rechazan, sea negando que los escritos sean suyos aunque corran a su nombre, sea atribuyéndoles error.

Por eso, incluso el rey mismo, en este punto, no profesa creer todo lo que aquellos Padres unánimemente enseñaron aun sobre las cosas necesarias para la salvación: únicamente no las reprende, o, a lo más, calla ante ellas, lo cual es bien poco para que la confesión de la fe sea completa, ya que de ese consentimiento unánime en una determinada materia surge la tradición eclesiástica, la cual, si perdura siempre en la Iglesia Católica, basta para la fe, según se ha probado antes.

10. PRUEBA DE QUE LA RAZÓN DEL REY ES INSUFICIENTE.—Por eso, aunque le concediésemos al rey que era sencillamente verdad lo que en esa razón profesa sobre la fe que presta a los símbolos y a los cuatro concilios, sin embargo la conclusión que saca de esa razón no sería legítima ni suficiente: en otro caso será preciso negar que muchos que fueron condenados por la Iglesia como herejes lo fuesen de verdad.

A Helvidio y a los que Epifanio llama Antidicomarianitas, San Agustín los cuenta entre los herejes —a pesar de que prestaban fe a las Escrituras, a los símbolos y a los concilios— sólo porque sostenían que la Santísima Virgen, después de Cristo, tuvo otros hijos de San José, y ello aunque esto no era expresamente contrario a la Escritura, a los símbolos y a los cuatro concilios, sino a la tradición eclesiástica recibida por todos los católicos.

Otro ejemplo muy bueno lo tenemos en los donatistas. De ellos dice San Cipriano que al principio, aunque perseveraron en la misma fe y religión y en la práctica de los sacramentos, hicieron cisma dividiendo la Iglesia y usurpando la cátedra y el primado. Pero añade SAN AGUSTÍN que, *con su pertinaz defensa, el cisma lo convirtieron en herejía* y así se hicieron herejes.

Y explicando cómo comenzaron a hacerse he-

rejes, añade: *Como si la Iglesia de Cristo, por los crímenes de Ceciliano —fuesen éstos verdaderos o, según les pareció más a los jueces, falsos— hubiese desaparecido de todo el mundo, al cual se había prometido que se extendería, y se hubiese conservado en Africa en el partido de los donatistas, extinguiéndose en las otras partes del mundo por el contagio de la comunión.*

En estas palabras indica claramente San Agustín que los donatistas se convirtieron en herejes pensando mal sobre la Iglesia, de la cual se habían separado por el cisma. Y sin embargo los donatistas decían que ellos creían en las Escrituras y en el Símbolo de los Apóstoles, pues los demás símbolos todavía no se habían hecho y los cuatro concilios generales todavía no se habían celebrado cuando comenzó Donato, y sostenían la fe que después se definió en ellos —según deducimos de San Cipriano y de San Agustín—, pero por solo el error de comenzar a pensar mal sobre la Iglesia, se convirtieron en herejes.

Ahora bien, si uno presta atención, hallará que lo mismo les ha sucedido a los protestantes y principalmente a la secta anglicana, la cual comenzó por cisma y por usurpación del primado y después ha llegado a dictaminar que toda la Iglesia visible ha desaparecido por su comunión con el Romano Pontífice, a quien ha imputado falsos crímenes y errores.

11. Sobre los donatistas añade además SAN AGUSTÍN: *Llegan incluso a rebautizar a los católicos: esto ha sido reafirmarse más como herejes, ya que la voluntad de toda la Iglesia Católica ha sido no rescindir el bautismo común ni siquiera tratándose de los herejes.* Dice que con eso se reafirmaron como herejes porque añadieron una nueva herejía; y a pesar de ésta Donato diría que él admitía la Escritura, el símbolo y un único verdadero bautismo, que él sostenía que estaba en su Iglesia.

Ahora bien, todo esto —si no en la misma materia del bautismo, sí en otras muchas materias semejantes— puede verse en la opinión anglicana: una vez que comenzó a pensar mal sobre la Iglesia, aceptó y enseñó muchos puntos contrarios a su sentido universal y a sus definiciones, con los cuales se reafirmó más en la herejía, como hace poco decía San Agustín.

Podemos además aducir como ejemplo a todos los herejes que han tenido errores privados y particulares: toda la Iglesia los tiene por herejes aunque hayan dicho que creían en las Escrituras, en los símbolos y en los cuatro concilios generales o en los que se habían celebrado en su tiempo, interpretándolo mal todo eso.

Así se deduce de lo que ORÍGENES dice sobre los distintos errores, cada uno de los cuales basta para hacerle a uno hereje.

Y lo mismo de lo que SAN AGUSTÍN, SAN EPIFANIO y otros dicen sobre los pelagianos, anabaptistas, monotelitas, jovinianos y otros, los cuales es cosa clara que son herejes, y los mismos protestantes no dudarán llamar así a muchos de ellos.

Luego esa excusa no basta cuando, a pesar de ella, se creen muchas cosas contrarias a la Iglesia Católica, sea interpretando la Escritura o los símbolos de otra manera que como piensa la misma Iglesia, sea condenando muchas cosas que han sido aprobadas y definidas por la autoridad de la misma Iglesia.

Y que su fe es así, el rey de Inglaterra no sólo no lo niega sino que expresamente lo afirma al acusar a la Iglesia de distintos errores; pues cuantos son los errores que le echa en cara, tantas son las herejías que él confiesa hallar en su secta, y otras tantas veces enseña que la Iglesia universal puede errar en la fe y en las costumbres, lo cual es herético.

CAPITULO XXV

LA SECTA ANGLICANA NO TIENE RAZON PARA LIMITAR SU FE Y LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA HASTA EL AÑO QUINIENTOS DE CRISTO

1. Antes de refutar uno por uno en el libro siguiente los errores del cisma anglicano, he creído que en este capíutlo merecía la pena presentar y examinar diligentemente ciertas palabras del rey —base de lo demás— en las que, por decirlo así, señala determinados límites a su credulidad y a su consentimiento con la Iglesia Romana.

Sus palabras son estas: *Y si el taller de la Iglesia Romana ha fabricado recientemente unos artículos de fe no oídos ni vistos antes del año quinientos de Cristo, creo que no se me debe condenar como hereje si no admito estas cosas novicias y recientes.*

2. RAZONES QUE PUDIERON MOVERLE AL REY A CREAR ESA NORMA DE FE.—Estas palabras contienen como una norma general de la fe, o una limitación, una medida o término que el rey pone a sus creencias: no admitir los artículos de la fe, las proposicioes que se han definido en la Iglesia después del año quinien-

rejes, añade: *Como si la Iglesia de Cristo, por los crímenes de Ceciliano —fuesen éstos verdaderos o, según les pareció más a los jueces, falsos— hubiese desaparecido de todo el mundo, al cual se había prometido que se extendería, y se hubiese conservado en África en el partido de los donatistas, extinguiéndose en las otras partes del mundo por el contagio de la comunión.*

En estas palabras indica claramente San Agustín que los donatistas se convirtieron en herejes pensando mal sobre la Iglesia, de la cual se habían separado por el cisma. Y sin embargo los donatistas decían que ellos creían en las Escrituras y en el Símbolo de los Apóstoles, pues los demás símbolos todavía no se habían hecho y los cuatro concilios generales todavía no se habían celebrado cuando comenzó Donato, y sostenían la fe que después se definió en ellos —según deducimos de San Cipriano y de San Agustín—, pero por solo el error de comenzar a pensar mal sobre la Iglesia, se convirtieron en herejes.

Ahora bien, si uno presta atención, hallará que lo mismo les ha sucedido a los protestantes y principalmente a la secta anglicana, la cual comenzó por cisma y por usurpación del primado y después ha llegado a dictaminar que toda la Iglesia visible ha desaparecido por su comunión con el Romano Pontífice, a quien ha imputado falsos crímenes y errores.

11. Sobre los donatistas añade además SAN AGUSTÍN: *Llegan incluso a rebautizar a los católicos: esto ha sido reafirmarse más como herejes, ya que la voluntad de toda la Iglesia Católica ha sido no rescindir el bautismo común ni siquiera tratándose de los herejes.* Dice que con eso se reafirmaron como herejes porque añadieron una nueva herejía; y a pesar de ésta Donato diría que él admitía la Escritura, el símbolo y un único verdadero bautismo, que él sostenía que estaba en su Iglesia.

Ahora bien, todo esto —si no en la misma materia del bautismo, sí en otras muchas materias semejantes— puede verse en la opinión anglicana: una vez que comenzó a pensar mal sobre la Iglesia, aceptó y enseñó muchos puntos contrarios a su sentido universal y a sus definiciones, con los cuales se reafirmó más en la herejía, como hace poco decía San Agustín.

Podemos además aducir como ejemplo a todos los herejes que han tenido errores privados y particulares: toda la Iglesia los tiene por herejes aunque hayan dicho que creían en las Escrituras, en los símbolos y en los cuatro concilios generales o en los que se habían celebrado en su tiempo, interpretándolo mal todo eso.

Así se deduce de lo que ORÍGENES dice sobre los distintos errores, cada uno de los cuales basta para hacerle a uno hereje.

Y lo mismo de lo que SAN AGUSTÍN, SAN EPIFANIO y otros dicen sobre los pelagianos, anabaptistas, monotelitas, jovinianos y otros, los cuales es cosa clara que son herejes, y los mismos protestantes no dudarán llamar así a muchos de ellos.

Luego esa excusa no basta cuando, a pesar de ella, se creen muchas cosas contrarias a la Iglesia Católica, sea interpretando la Escritura o los símbolos de otra manera que como piensa la misma Iglesia, sea condenando muchas cosas que han sido aprobadas y definidas por la autoridad de la misma Iglesia.

Y que su fe es así, el rey de Inglaterra no sólo no lo niega sino que expresamente lo afirma al acusar a la Iglesia de distintos errores; pues cuantos son los errores que le echa en cara, tantas son las herejías que él confiesa hallar en su secta, y otras tantas veces enseña que la Iglesia universal puede errar en la fe y en las costumbres, lo cual es herético.

CAPITULO XXV

LA SECTA ANGLICANA NO TIENE RAZON PARA LIMITAR SU FE Y LA AUTORIDAD DE LA IGLESIA HASTA EL AÑO QUINIENTOS DE CRISTO

1. Antes de refutar uno por uno en el libro siguiente los errores del cisma anglicano, he creído que en este capíutlo merecía la pena presentar y examinar diligentemente ciertas palabras del rey —base de lo demás— en las que, por decirlo así, señala determinados límites a su credulidad y a su consentimiento con la Iglesia Romana.

Sus palabras son estas: *Y si el taller de la Iglesia Romana ha fabricado recientemente unos artículos de fe no oídos ni vistos antes del año quinientos de Cristo, creo que no se me debe condenar como hereje si no admito estas cosas novicias y recientes.*

2. RAZONES QUE PUDIERON MOVERLE AL REY A CREAR ESA NORMA DE FE.—Estas palabras contienen como una norma general de la fe, o una limitación, una medida o término que el rey pone a sus creencias: no admitir los artículos de la fe, las proposicioes que se han definido en la Iglesia después del año quinien-

tos de Cristo; y con esto parece dar por supuesto que cree todo lo que la Iglesia creyó como de fe necesaria en los cinco primeros siglos.

Por más que esta última parte afirmativa no la pone tan expresamente como la otra negativa, pues aunque un poco después parece expresarla, pero lo hace cambiando las palabras y con fórmulas más confusas y ambiguas, tal vez para que no se le pueda apremiar con ellas, según ponderaré después al urgir y exigir el cumplimiento de una promesa del rey.

Ahora, pues, acerca de la otra parte en la cual el rey rehusa creer cuanto se ha definido en la Iglesia después del año quinientos, juzgó necesario preguntarle al rey serenísimo la razón de esa norma de fe o, más bien, de no fe.

Porque no es verisímil que él se haya señalado esa fecha por puro capricho: si así fuera, toda su fe no sólo sería meramente humana sino que además carecería de toda razón prudente, lo cual todo el mundo ve lo contrario que es a la fe cristiana, dado que —según lo advierte San Pedro— debemos estar dispuestos a dar razón de ella, advertencia que San Agustín refirió a las razones que mueven a creer.

Así pues, las razones que han podido mover al rey a limitar de esa manera su fe han podido ser: o el haberse propuesto como norma que él no debe creer más que aquello que, con su ciencia cierta, entiende que está escrito en los libros canónicos que admite como sagrados; o que él cree que la Iglesia Católica, para conservar pura la fe, fue gobernada por el Espíritu Santo durante quinientos años y no más; o que él no se refiere a la Iglesia Católica sino a la Romana, y dice que ésta se equivocó desde aquel tiempo.

Mas todas estas razones son insuficientes para excusarle de error al poner esa limitación; más aún, todas y cada una de ellas prueban que esa limitación es contraria a la fe y a la razón, como se verá examinando cada una de las tres.

3. Solución de las razones aducidas.— Se sale al paso de una evasiva.—La primera razón se refuta fácilmente por lo dicho anteriormente.

Lo primero, hemos demostrado que es contrario a la fe y a la razón admitir unos de los libros aprobados por la Iglesia y rechazar otros, puesto que ninguno de ellos puede alcanzar la categoría de canónico si no es por la autoridad de la Iglesia, y ésta es la misma para todos, y por consiguiente, si resulta engañosa en uno de ellos, perderá su seguridad para todos.

Lo segundo, es contrario a los principios de la fe y a la razón natural reducir la fe al espíritu individual, y presentarla como cierta y como necesaria para todos.

Además ocurre aquí una razón especial, y es que ese espíritu individual puede sugerir también que en la Escritura se crea algo en distinto sentido de como se entendió en los cinco primeros siglos; y al revés, uno puede aprobar un sentido de la Escritura que a alguien, también con su espíritu individual, se le ha ocurrido después del año quinientos de Cristo aunque fuera contrario a los dogmas recibidos en los cinco siglos anteriores, pues, si una vez uno se persuade que se debe prestar fe a ese espíritu individual, no hay más razón para un tiempo que para otro.

Y si acaso el rey dice que es espíritu le dicta a él que en aquellos cinco primeros siglos la Iglesia no erró en la interpretación de las Escrituras y después sí erró, ciertamente él no puede señalar en dónde está escrito eso para que, con su ciencia cierta, pueda entender que está escrito auténtica y canónicamente, y así consta también que el rey no tiene base patra señalar esa diferencia o limitación de tiempos.

Y si el rey se guía por razones únicamente humana, enseguida demostraremos que son nulas y de ningún peso ni importancia, y por tanto no tiene motivo para anteponerlos a la fe cierta e indudable.

4. Solución de la segunda razón.—Paso a la segunda razón, y pregunto igualmente cómo consta que la Iglesia Católica durante los primeros quinientos años fue gobernada por el Espíritu Santo y conservada por el mismo en la fe verdadera y pura.

Unicamente por las promesas de Cristo, y decir otra cosa es caprichoso y sin base.

Ahora bien, Nuestro Señor Jesucristo —como aparece por las Escrituras— no puso como límite a su promesa el espacio de quinientos años.

Luego no hay por qué señalar ese límite a la fe cristiana. Más aún, el hacerlo es contrario a la base de la fe, porque las promesas de Cristo son indefinidas y —por decirlo así— ilimitadas; luego es contrario a la fe señalarles un límite.

Muy al contrario, en ellas muchas veces el Señor añade, sobre la promesa del Espíritu Santo *Para que permanezca con vosotros para siempre,* y sobre su protección *Hasta el fin del mundo:* luego si desde el año quinientos de Cristo la Iglesia dejó de ser protegida por Cristo y de ser gobernada por el Espíritu Santo, la promesa

fue falaz e infiel para la mayor parte del tiempo y no hay razón para creer que se cumpliera en los tiempos anteriores; y al revés, si por esa causa se cree que la fe de la Iglesia Católica fue pura en aquellos cinco primeros siglos, con la misma fe hay que creer que perduró no menos pura a lo largo de los once siglos siguientes.

5. EVASIVA DEL REY.—SOLUCIÓN.—Dirá quizá el rey que en aquellos cinco primeros siglos la Iglesia conservó la verdadera fe no porque no pudiese errar sino porque de hecho no erró, pero que después erró.

Pero si eso es lo que piensa de la Iglesia primitiva y antigua hasta el año quinientos, sin duda no cree con fe divina que la Iglesia no erró en todo aquel tiempo, porque eso en ningún pasaje está revelado ni está escrito en los libros canónicos más que en cuanto que en ellos se hallan las dichas promesas y el texto de San Pablo que a la Iglesia la llama columna y sostén de la verdad, palabras que no contienen limitación alguna de tiempo y que se refieren a la asistencia infalible del Espíritu Santo para no errar nunca.

Por consiguiente, si no se entienden en este sentido, el rey no tiene por qué creer por la fe que la Iglesia Católica se conservó en aquellos cinco primeros siglos ni que no se equivocó en el Concilio Niceno o en los otros tres; y tampoco puede creer con fe cierta en el símbolo mismo del Concilio Niceno ni en el constantinopolitano, al menos en cuanto a las adiciones que se hicieron en ellos y sobre todo en cuanto al artículo de la perduración de la Iglesia Católica en aquellos tiempos.

Por consiguiente, el rey, al creer que la Iglesia no erró en aquellos siglos, únicamente se guía por conjeturas humanas, o por las historias, o por el juicio propio; y ciertamente, por razones no muy distintas ni desiguales podría creer lo mismo acerca de los siglos posteriores si unos falsos ministros desde niño no le hubiesen embebido en el error contrario.

Por tanto, esa limitación y diferenciación de tiempos demuestra al punto que tal fe no puede ser católica ni estar basada en la palabra divina.

6. SOLUCIÓN DE LA TERCERA RAZÓN.—DILEMA CONTRA EL REY.—La tercera razón o excusa —si el rey afirma que él no se refiere a la Iglesia Católica sino a la Romana— quedó de sobra refutada en el capítulo V, ya que ni la Iglesia Romana estuvo nunca separada de la Católica, ni la Iglesia Católica, una vez fundada en la Romana, se dividió nunca de ella.

Además, si el rey se refiere a la Iglesia Romana posterior al año quinientos de Cristo, es preciso que también para los cinco siglos anteriores diga sobre ella exactamente lo mismo.

Lo primero, porque en todo aquel escrito únicamente habla *del taller de la Iglesia Romana.*

Y lo segundo, porque, de no hacerlo así, su opinión sería incongruente y no lo suficientemente constante o firme.

Por cosiguiente, ha de conceder que en aquellos primeros quinientos años la Iglesia Romana no erró y que de su taller no salió ningún artículo falso, puesto que, de los artículos que él censura como novicios y recientes, él mismo reconoce que en aquellos cinco primeros siglos fueron inauditos; luego reconoce que nada tiene que censurar en la Iglesia Romana de aquellos siglos, y que, por tanto, al menos en aquellos siglos no erró.

Esto supuesto, vamos a resumir el raciocinio que acabamos de hacer: O se cree que la Iglesia Romana en aquellos cinco primeros siglos no erró porque no podía errar por la asistencia del Espíritu Santo, o porque no erró de hecho y como por casualidad.

La primera hipótesis, aunque sea verdaderísima, sé que el rey no la admitirá por no conceder a la Iglesia Romana —ni siquiera para un tiempo breve— una prerrogativa tan grande y un privilegio tan extraordinario; sobre todo que, si quiere ser consecuente y lo reconoce para un tiempo, no puede negarlo para otro, ya que, sea cual fuere el tiempo para el que lo admita, debe basarse en la promesa de Cristo, y las palabras de Cristo *Yo rogaré por ti,* etc. y *Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella* no tienen limitación ninguna, y dichas indefinidamente abarcan todos los tiempos futuros.

7. Negará, pues, el rey —según creo— que la Iglesia Romana haya tenido nunca este privilegio, y más bien elegirá la otra hipótesis, a saber, que de hecho sucedió que la Iglesia Romana— aun sin tener el privilegio de no errar— no erró, y, en consecuencia, no es por fe cierta sino por conjetura humana y por opinión libre por lo que cree que la Iglesia Romana no erró en aquellos cinco siglos.

Y de ahí se sigue además que eso mismo hay que afirmar de la Iglesia Católica, lo cual ya antes se ha explicado lo absurdo que es.

Y la consecuencia es clara, porque en todos aquellos quinientos años la Iglesia Católica creía lo que creía la Iglesia Romana, y los artículos

que salieron del taller de la Iglesia Católica fueron los que salieron del taller de la Iglesia Romana: su Papa ocupó la presidencia en los cuatro concilios generales de aquella época —que son los que ante todo pueden llamarse taller de la Iglesia Católica—, y de su aprobación y confirmación fue de la que recibieron su principal firmeza, según consta manifiestamente por las actas de aquellos concilios, y según se dirá después en ocasión más oportuna; luego no puede ser mayor la certeza sobre la pureza de la fe de la Iglesia Católica en aquel tiempo que sobre la firmeza de la fe de la Iglesia Romana.

Y por eso, si esa certeza se reduce a una opinión humana, toda la fe de ellos se tambaleará, la autoridad de los cuatro primeros concilios será meramente humana, y el símbolo de San Atanasio no tendrá otra autoridad que la humana, ya que la gran autoridad que tiene la recibió de la Iglesia Romana, y lo mismo dedujimos antes acerca de los símbolos niceno y constantinopolitano.

A esto se añade —finalmente— que los Padres de aquella época, la firmeza y pureza de la fe de la sede romana y la sucesión ininterrumpida de sus obispos las atribuyeron siempre, no a diligencia humana, sino a la asistencia del Espíritu Santo como a un milagro de la protección divina: así lo hemos afirmado hace poco siguiendo a SAN CIPRIANO, SAN AGUSTÍN y otros; y sobre todo ello consta por los decretos y cartas de los Padres de esa sede y de aquella época, sobre los cuales todos, sin embargo, en el raciocinio se supone que conservaron pura la fe, y entre ellos muchos fueron santísimos mártires y muy próximos a los apóstoles, como San Clemente, San Anacleto y otros así, y otros fueron sapientísimos y santos confesores, como León I, Inocencio y otros.

8. ES CONTRARIO A LA FE EL ATRIBUIR ARTÍCULOS FALSOS A LA IGLESIA ROMANA.—PRIMERA RAZÓN.—Y de esto deducimos, por fin, que es contrario a toda la fe achacarle a la Iglesia Romana que a partir del año quinientos de Cristo fue taller de falsos artículos de la fe.

En primer lugar, porque se ha demostrado que la pureza de la fe que tuvo en los primeros cinco siglos, se conservó no sólo por diligencia humana sino por privilegio divino.

Ahora bien, este privilegio no fue suprimido ni se perdió en el año quinientos: lo primero, porque esto ni se prueba ni puede probarse, y contra un privilegio antiquísimo manifestado por boca de Cristo mismo no existe presunción si no se prueba; y lo segundo y principal, porque la perpetuidad de ese privilegio se prueba suficientemente por las Escrituras y por la común tradición de los Padres, según se ha hecho antes; en el libro 3.º quizá añadamos algo.

9. SEGUNDA RAZÓN.—En segundo lugar, porque a partir del siglo sexto el taller de la Iglesia Romana no puede separarse del taller de la Iglesia Católica.

Ahora bien, afirmar que del taller de la Iglesia Católica salieron jamás falsos artículos de fe es manifiestamente herético, ya que es lo mismo que decir que la Iglesia de Cristo perdió la fe católica y que, por tanto, pereció.

Luego no menos se yerra pensando eso de la Iglesia Romana.

Voy a probar la primera proposición con algún que otro ejemplo: Los concilios generales quinto y sexto no fueron taller de la Iglesia Católica y a la vez de la Romana menos que el tercero o el cuarto; luego si la Iglesia Romana pudo errar o erró después de aquellos quinientos años, eso mismo puede pensarse de toda la Iglesia Católica.

De esta opinión no parece estar muy lejos el rey Jacobo: por eso no admite los concilios generales celebrados después del año quinientos de Cristo.

Pero muy de otra manera pensó sobre el sínodo quinto el apóstol de Inglaterra SAN GREGORIO: después de decir que admite y venera los cuatro primeros concilios como a los cuatro Evangelios, añade *Y venero también igualmente al quinto concilio.* Y después se refiere a los cinco juntos cuando dice *A todas las personas a las que esos venerables concilios rechazan, yo las rechazo, a las que ellos veneran, yo las abrazo, ya que, estando ellos constituidos por el consentimiento universal, a sí mismo se destruye y no a ellos quien presume o soltar a los que ellos atan, o atar a los que ellos sueltan. Por tanto, quien piensa otra cosa, sea anatema; en cambio, quien admite la fe de aquellos sínodos, sea la paz con él,* etc.

Tema, pues, el rey de Inglaterra el anatema lanzado por San Gregorio, y pondere la razón que aduce *Estando ellos constituidos por el consentimiento universal,* pues la conclusión que se deduce de ella con evidencia es que es contrario a toda razón, cuando la causa de autoridad cierta en los concilios es la misma tan manifiestamente, reconocerla en unos y no en otros sólo por ser de diferentes épocas.

Esta razón la examina maravillosamente BELARMINO al comparar el sexto sínodo con el tercero en el dicho capítulo 7.º Nada puede añadirse a lo que él dice.

10. NADA PUEDE SALIR DE LA IGLESIA ROMANA SIN SALIR A LA VEZ DE LA CATÓLICA.— Y lo mismo puede decirse recorriendo las épocas siguientes: la Iglesia Romana y la Católica siempre estuvieron unidas; o —mejor— fueron una sola, y por eso nunca salió nada del taller de la Iglesia Romana que no saliese de la Iglesia Católica.

Por consiguiente, nadie puede tachar de falsedad al taller de la Iglesia Romana sin tachar de lo mismo a la Iglesia Católica, o sin negar que en tantos siglos la Iglesia Católica hubiese existido en el mundo, o sin decir que al menos después del año quinientos de Cristo se ocultó y se hizo invisible, afirmaciones portentosas y monstruosas e increíbles por sí mismas, y contrarias no sólo a las Sagradas Escrituras sino también a la razón y hasta al sentido, según se ha explicado ya antes suficientemente.

11. LOS ARTÍCULOS QUE EL REY REPRENDE CONTIENEN DOCTRINA VERDADERA Y CATÓLICA.—Y si a alguno acaso se le ocurre decir que eso, a lo más, prueba que de los concilios generales y, en consecuencia, de la oficina de la Iglesia Católica no salieron artículos falsos, pero que sí fueron excogitados algunos por los Papas sin los dichos concilios —artículos a los cuales ha podido referirse el rey de Inglaterra—, y que así, en su opinión, la Iglesia Romana se separa de la Católica, advierta que esta respuesta plantea otro problema, a saber, si el Papa, sin el concilio general, puede definir cosas de fe.

Este problema no necesitamos resolverlo ahora.

Lo primero, porque el rey sin duda no habla en este sentido, ya que no admite los concilios posteriores, y muchos de los artículos que él reprende fueron aprobados en concilios generales, según veremos.

Lo segundo, porque, aun cuando concedamos que algunos de esos artículos al principio no fueron introducidos por concilios generales, pero fueron admitidos y aprobados con el consentimiento universal de la Iglesia Católica, y así no son independientes del consentimiento de toda la Iglesia Católica.

Y lo tercero y último, porque, recorriendo cada uno de los artículos que ha tocado el rey, demostraremos claramente que no tiene razón para censurarlos, sino que —al contrario—, sea que los hayan definido legítimamente los concilios generales o los Sumos Pontífices con su autoridad, contienen la verdadera fe.

Por eso —al contrario y de paso y como por inducción— podrá más bien demostrarse que la Sede Romana, que hasta ahora no ha errado en sus definiciones, de ninguna manera puede errar, tanto si la definición la hace juntamente con el concilio general como si la hace solo el Papa hablando solemnemente.

Sobre este punto diremos algo en el libro 3.º Por más que lo que en él trataremos y discutiremos, ahora —según he dicho— no nos es necesario ni oportuno.

RESUMEN Y CONCLUSION DE TODO EL LIBRO, CON UN APOSTROFE AL REY DE INGLATERRA

Hemos tratado —según nuestras fuerzas— de mostrar y presentar, con señales ciertas y basadas en la palabra de Dios, el camino recto, completo y seguro para encontrar la fe verdadera y católica.

Y como ni la fe católica está fuera de la verdadera Iglesia de Cristo, ni esta única esposa de Cristo se ha separado jamás ni puede separarse de la pura verdad de la fe, por eso, junto con la base de la verdadera fe, hemos señalado, como con el dedo, a esta única maestra suya como a un sol que brilla en el mundo, y hemos demostrado —en parte con la palabra escrita de Dios, y en parte con la no escrita— que ella no es otra que la fundada sobre la sede de Pedro.

Como consecuencia necesaria de ello, hemos probado que el error de la secta anglicana es inexcusable de la nota de herejía. Y esto no hemos dudado hacerlo con la libertad propia de un maestro católico y con la modestia que se debe a la majestad real, teniendo ante la vista la prudentísima frase del Papa GELASIO al emperador Anastasio: *¡Lejos de un príncipe romano* —o cristiano— *tomar por injuria el que se le intime la verdad!*

Resta que el serenísimo rey Jacobo —se lo pido con humildad y con fuerza—, oyendo la voz del Señor, no se endurezca sino que, dejando todo afecto humano y con la inteligencia de que está dotado, examine —ante todo— la antigüedad de nuestra Iglesia Católica y Romana y vea la novedad de su secta, la firmeza de aquélla y la inestabilidad de ésa; que atienda a los doctores de aquélla, santísimos y venerables por su santidad y antigüedad, y mire con horror a los impostores —oscuros y novicios— de ésta.

10. Nada puede salir de la Iglesia Romana sin salir a la vez de la Católica.— Y lo mismo puede decirse recorriendo las épocas siguientes: la Iglesia Romana y la Católica siempre estuvieron unidas; o —mejor— fueron una sola, y por eso nunca salió nada del taller de la Iglesia Romana que no saliese de la Iglesia Católica.

Por consiguiente, nadie puede tachar de falsedad al taller de la Iglesia Romana sin tachar de lo mismo a la Iglesia Católica, o sin negar que en tantos siglos la Iglesia Católica hubiese existido en el mundo, o sin decir que al menos después del año quinientos de Cristo se ocultó y se hizo invisible, afirmaciones portentosas y monstruosas e increíbles por sí mismas, y contrarias no sólo a las Sagradas Escrituras sino también a la razón y hasta al sentido, según se ha explicado ya antes suficientemente.

11. Los artículos que el rey reprende contienen doctrina verdadera y católica.—Y si a alguno acaso se le ocurre decir que eso, a lo más, prueba que de los concilios generales y, en consecuencia, de la oficina de la Iglesia Católica no salieron artículos falsos, pero que sí fueron excogitados algunos por los Papas sin los dichos concilios —artículos a los cuales ha podido referirse el rey de Inglaterra—, y que así, en su opinión, la Iglesia Romana se separa de la Católica, advierta que esta respuesta plantea otro problema, a saber, si el Papa, sin el concilio general, puede definir cosas de fe.

Este problema no necesitamos resolverlo ahora.

Lo primero, porque el rey sin duda no habla en este sentido, ya que no admite los concilios posteriores, y muchos de los artículos que él reprende fueron aprobados en concilios generales, según veremos.

Lo segundo, porque, aun cuando concedamos que algunos de esos artículos al principio no fueron introducidos por concilios generales, pero fueron admitidos y aprobados con el consentimiento universal de la Iglesia Católica, y así no son independientes del consentimiento de toda la Iglesia Católica.

Y lo tercero y último, porque, recorriendo cada uno de los artículos que ha tocado el rey, demostraremos claramente que no tiene razón para censurarlos, sino que —al contrario—, sea que los hayan definido legítimamente los concilios generales o los Sumos Pontífices con su autoridad, contienen la verdadera fe.

Por eso —al contrario y de paso y como por inducción— podrá más bien demostrarse que la Sede Romana, que hasta ahora no ha errado en sus definiciones, de ninguna manera puede errar, tanto si la definición la hace juntamente con el concilio general como si la hace solo el Papa hablando solemnemente.

Sobre este punto diremos algo en el libro 3.º Por más que lo que en él trataremos y discutiremos, ahora —según he dicho— no nos es necesario ni oportuno.

RESUMEN Y CONCLUSION DE TODO EL LIBRO, CON UN APOSTROFE AL REY DE INGLATERRA

Hemos tratado —según nuestras fuerzas— de mostrar y presentar, con señales ciertas y basadas en la palabra de Dios, el camino recto, completo y seguro para encontrar la fe verdadera y católica.

Y como ni la fe católica está fuera de la verdadera Iglesia de Cristo, ni esta única esposa de Cristo se ha separado jamás ni puede separarse de la pura verdad de la fe, por eso, junto con la base de la verdadera fe, hemos señalado, como con el dedo, a esta única maestra suya como a un sol que brilla en el mundo, y hemos demostrado —en parte con la palabra escrita de Dios, y en parte con la no escrita— que ella no es otra que la fundada sobre la sede de Pedro.

Como consecuencia necesaria de ello, hemos probado que el error de la secta anglicana es inexcusable de la nota de herejía. Y esto no hemos dudado hacerlo con la libertad propia de un maestro católico y con la modestia que se debe a la majestad real, teniendo ante la vista la prudentísima frase del Papa Gelasio al emperador Anastasio: *¡Lejos de un príncipe romano* —o cristiano— *tomar por injuria el que se le intime la verdad!*

Resta que el serenísimo rey Jacobo —se lo pido con humildad y con fuerza—, oyendo la voz del Señor, no se endurezca sino que, dejando todo afecto humano y con la inteligencia de que está dotado, examine —ante todo— la antigüedad de nuestra Iglesia Católica y Romana y vea la novedad de su secta, la firmeza de aquélla y la inestabilidad de ésa; que atienda a los doctores de aquélla, santísimos y venerables por su santidad y antigüedad, y mire con horror a los impostores —oscuros y novicios— de ésta.

Con esto sucederá —como lo deseo— que vea con claridad más que solar la verdad de aquélla y la falacia de ésta, y comience a decir con San Hilario: *Por fin, nuestro tiempo ha producido estos impiísimos doctores; la fe que tú enseñaste, Señor, ha tenido estos maestros tardíos. Sin oír a ninguno de éstos, creeré en ti para desde ahora ser siempre tuyo.*

Y con esto sucederá, rey prudentísimo, que el título de Defensor de la Fe Católica de que con razón de glorías, lo merezcas y lo poseas de verdad y justamente.

La benigna Madre Iglesia no mira mal que lo tengas —no ignoras que es una concesión pontificia— sino que desea que lo conserves siempre. Pero si atiendes a lo que hemos dicho hasta ahora, comprenderás que lo has de conseguir, no oponiéndote a la Iglesia Romana sino más bien obedeciéndola humildemente.

Si te empeñas en atacarla, se gastarán tus fuerzas, pues —como dijo el Crisóstomo— *Si haces la guerra a un hombre, puedes vencer o ser vencido, pero a la Iglesia ninguna fuerza puede vencerla, porque el cielo y la tierra pasarán pero las palabras de Cristo no pasarán.*

En cambio, si comienzas a abrazar la fe sincera de la santa Iglesia y a enamorarte de su gloria y pureza, y la conservas con firmeza, conseguirás para siempre el verdadero título de Defensor de la Fe Católica.

Para que así sea, dirigimos nuestras súplicas a la majestad divina, y ante la vuestra realizamos gustosos este humilde trabajo; y con esa esperanza, pasamos a probar otros puntos en que os han empeñado vuestros ministros.

FIN DEL LIBRO PRIMERO

LIBRO II

INDICE
DEL LIBRO SEGUNDO

ERRORES PECULIARES QUE EL REY DE INGLATERRA PROFESA EN MATERIA DE FE CATOLICA

LIBRO II

ERRORES PECULIARES QUE EL REY DE INGLATERRA PROFESA EN MATERIA DE FE CATOLICA

Hasta ahora hemos hablado de las verdaderas bases de nuestra fe en las que, bajo Dios, se apoya toda la doctrina católica. Sobre ellas facilísimamente puede edificarse lo demás, pues quien oye a la Iglesia, oye también a Dios, y quien desprecia la Escritura tal como ella la presenta y explica, desprecia a su autor, dado que la Iglesia es columna y sostén de la verdad, y —como gravemente dice PABLO OROSIO— *el que la ataca, es su enemigo, y el que no se une a ella, le es ajeno.*

Mas como el serenísimo rey de Inglaterra, ante todo trata de sacudir lo que está edificado sobre esa base, nosotros, por nuestra parte y según nuestras posibilidades, trataremos de defender y asentar bien eso mismo: por eso, vamos a tratar, no de todos los dogmas de la fe, sino de los que el rey en su Confesión ataca desde la página 44 del Prólogo; y de ellos no lo tocaremos todo, sino lo que nos parezca más principal y oportuno.

Y no seguiremos el mismo orden que él, sino un orden doctrinal comenzando por lo más importante, y después lo restante.

Unicamente lo tocante al primado y a la monarquía eclesiástica, a la exención de los clérigos y al anticristo, que exigen tratados propios y más largos, lo dejaremos para los libros siguientes.

CAPITULO PRIMERO

PRESENCIA DEL CUERPO Y SANGRE DE CRISTO EN EL SACRAMENTO DE LA EUCARISTIA

1. CINCO ERRORES.—El serenísimo rey de Inglaterra, deseoso de demostrar que su título de Defensor de la verdadera fe, del cual desea gloriarse, es verdadero y basado en la realidad, ha presentado una Confesión de su fe con la que ha quedado patente hasta la evidencia lo lejos que está de la verdad de la fe católica.

En efecto, después de lo que había dicho en general sobre los fundamentos de la fe, enumera en particular una porción de artículos de la fe romana, y los rechaza como recientes y novicios e incluso como perniciosos.

Hecha la relación de algunos de ellos —a los cuales volveremos después— continúa: *Entre estos artículos cuento las Misas privadas, en las que el sacrificante hace a la vez de pueblo y de sacerdote. Entre ellas está además la mutilación del sacramento por la que a los seglares se les ha quitado la mitad de él, la transustanciación, la elevación para adorarlo, las procesiones con*

el sacramento. En estas palabras hay cinco errores, que yo, para comenzar por lo más fundamental, voy a enumerar cambiando el orden.

El primero es que en la consagración de la Eucaristía no hay transustanciación.

El segundo, que la Eucaristía no debe ser adorada, y que por tanto es mala la costumbre de elevarla en la Misa para adorarla.

El tercero, que el uso de las procesiones con el Santísimo es más bien un abuso.

El cuarto, que la costumbre de que los seglares comulguen sólo bajo especie de pan, como contraria al derecho divino es reprobable.

Y el quinto, que las Misas privadas no son admisibles.

El primero de estos errores supone otros dos, de los cuales el uno es con mucho el principal en esta materia y base de los otros: que Cristo N. Señor no está real y sustancialmente presente bajo las especies sacramentales de la Eucaristía. Creo con verisimilitud que esta es la opinión del rey, del cual se dice que en lo principal profesa la secta de Calvino; mas parece que le ha dado reparo de esa infamia, y que en consecuencia, ante ese error, ya hace tiempo condenado como herejía, se ha avergonzado de profesarlo expresamente.

El otro error va incluido en la negación de la transustanciación, a saber, que después de la consagración permanece la sustancia del pan y del vino: en efecto, si permaneciera allí la sustancia del pan y del vino aunque la carne y la sangre de Cristo N. Señor se hiciesen presentes bajo sus especies, la tesis de la transustanciación sin duda sería falsa.

2. Primera tesis.—Respuesta a los subterfugios de los herejes.—Pues bien, para que quede bien firme la primera y principal base de este misterio, afirmamos que, según la fe católica, se debe creer que bajo las especies de pan y vino legítimamente consagradas se contiene verdadera y realmente el cuerpo y la sangre de Cristo N. Señor.

A esta fe el rey no la puede llamar novicia o reciente, ni decir que tenga su origen en una tradición humana ni sólo en una tradición no escrita: está basada en las palabras expresas de Cristo que relatan los tres evangelistas San Mateo, San Marcos y San Lucas y también San Pablo, a saber, *Este es mi cuerpo* y *Esta es mi sangre,* que es lo mismo que *Este es el cáliz de mi sangre* o *en mi sangre.*

No hace falta que nos detengamos a referir y refutar los tropos, figuras y metáforas con que los protestantes han tratado de falsear estas palabras tan claras: lo primero, porque —según he dicho— no me he propuesto discutir de propio intento estas controversias; y lo segundo, porque —como muy bien advirtió Tertuliano— resulta inútil discutir con los herejes, que no respetan a la Iglesia ni a los Padres, sólo a base de las palabras y del espíritu privado, acerca del sentido de una Escritura.

Por más que por este pasaje —si por alguno— se les puede probar lo vano que es el espíritu privado por el que quieren guiarse en la interpretación de las Escrituras sin contradecir a sus propias opiniones, ya que en estas palabras, consideradas en sí mismas, no hay la menor huella de expresión figurada, ni la ocasión en que Cristo las pronunció para fundar el Nuevo Testamento admite metáfora, dado que las personas prudentes, en tales ocasiones, no suelen hablar por metáforas y oscuramente, sobre todo si no lo explican suficientemente.

A esto se añade que Nuestro Señor Jesucristo añadió unas palabras que bastaran para excluir toda metáfora, pues dijo *Este es mi cuerpo, que será entregado por vosotros,* y *Esta es mi sangre que será derramada por todos,* y San Pablo *Quien comiere este pan o bebiere el cáliz del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor.* Y más abajo: *Come y bebe su propia condenación no distinguiendo el cuerpo del Señor.*

Por último, el acuerdo y consonancia de estas palabras de Cristo con la promesa que El mismo había hecho en el cap. 6.º de San Juan, con las predicciones y figuras de este misterio, y con las otras palabras de San Pablo en el cap. 10 de la 1.ª carta a los Corintios, confirman y aclaran muchísimo ese mismo sentido.

3. Demostración de la tesis por los Padres antiguos.—Pero dejando —según he dicho— la discusión sobre solas las Escrituras, para responder al rey nos basta ahora que esta fe no es nueva, y que ese sentido de las palabras de Cristo no fue inventado después del año quinientos de Cristo, sino enseñado por todos los Padres de los cinco primeros siglos que tocaron las dichas palabras de Cristo o explicaron el misterio.

Como testigos de esta verdad vamos a presentar no todos los que podrían aducirse sino los que sean suficientes, pues quien no quiera escucharles, aunque se aduzcan mil no les creerá.

Sea el primer testigo San Hilario, el cual comienza diciendo *Sobre las cosas de Dios no se ha de hablar humana ni mundanamente,* etc., y después de aducir las palabras de Cristo en el cap. 6.º de San Juan termina: *No queda lugar para dudar de la realidad de la carne y de*

la sangre: por la expresión del mismo Señor y por nuestra fe, es verdadera carne y verdadera sangre, y comida y bebida hacen que nosotros estemos en Cristo y Cristo en nosotros. ¿No es esto verdad? No lo sea para los que niegan que Jesucristo sea verdadero Dios. Pues bien, Calvino, para quien esto no es verdad, con no menor impiedad que ignorancia negó la realidad de Cristo y, en consecuencia, su divinidad.

4. Se sale al paso de una evasiva de los herejes.—Lo que San Ambrosio entiende por figura del cuerpo.—El segundo testigo —gravísimo y autorizadísimo— es San Ambrosio, que, entre otras cosas, dice: *Ese pan, antes de las palabras sacramentales es pan; con la consagración, de pan se convierte en la carne de Cristo.*

Y a continuación, para disipar toda extrañeza y con una palabra deshacer los sofismas de los infieles, tomados de una vana filosofía, añade: *Cuando se llega a hacer este venerable sacramento, el sacerdote no emplea ya sus propias palabras sino las palabras de Cristo: luego las palabras de Cristo son las que hacen este sacramento. ¿Qué palabras? Las que hicieron todas las cosas,* etc.

Más tarde explica así las palabras de Cristo, y concluye: *¿Debemos dudar de su palabra y testimonio?*

Pero quizá no faltará un hereje que trate de forzar las palabras más claras de San Ambrosio fundándose en que al principio del capítulo 5.° dice que el sacerdote en la Misa pronuncia las siguientes palabras: *«Esta oblación háznosla confirmada, razonable y aceptable», lo cual se hace en figura del cuerpo y sangre de Nuestro Señor Jesucristo.* Como dijo *en figura,* un mal intencionado todo lo demás lo entenderá tropológicamente aunque esté en manifiesta oposición con aquello.

Mas el sentido verdadero y claro es que, por la consagración, en realidad el cuerpo de Cristo se pone bajo las especies, con lo cual sucede también que las especies son signo del cuerpo y de la sangre que contienen, y a esto llamó San Ambrosio hacerse en figura, es decir, en sacramento del cuerpo y de la sangre que allí se ocultan pero que están verdadera y realmente.

Aunque sea de paso, es preciso observar esto para explicar, cuando ocurran, palabras algo oscuras de los Padres: se las ha de explicar por otros pasajes de los mismos que sean claros y que contengan la doctrina completa, y no —al revés— por una palabra oscura falsear toda la doctrina ya suficientemente explicada en otro lugar.

El mismo sentido y toda la verdad del misterio los explica el mismo San Ambrosio en el cap. 9.° del libro *De initiandis.*

La Iglesia Católica, por su parte, para evitar toda falsa interpretación, en el canon de la Misa no emplea la expresión *Lo cual se hace en figura,* etc., sino que dice *A fin de que se convierta para nosotros en el cuerpo y sangre de tu amadísimo Hijo nuestro Señor Jesucristo.*

5. Representar es lo mismo que hacer presente la cosa.—Sea el tercer testigo San Jerónimo, que, interpretando las palabras de Cristo en el cap. 26 de San Mateo, dice así: *Después de cumplirse la pascua típica y de comer con los apóstoles la carne del cordero, toma el pan, que conforta el corazón del hombre, y pasa al verdadero sacramento de la Pascua, para —así como, en figura suya, Melquisedec, sacerdote del gran Dios, lo había hecho ofreciendo pan y vino— representar El también la realidad de su cuerpo y sangre.*

Tal vez también a propósito de esto se adelante algún hereje para interpretar la palabra *representar* en algún sentido ficticio o metafórico. Pero el sentido y la intención de San Jerónimo son claros: representar es lo mismo que hacer presente una cosa, sobre todo tratándose de una cosa que se había prometido antes, o que se había predicho o deseado.

Esto podemos entenderlo por las palabras de Séneca *Me pides que te represente y escriba* —es decir, que cumpla escribiendo— *lo que había dicho que debía referir en su día,* etc.

También resultan bastante a propósito las palabras de Cicerón *Gustoso ofrecería mi vida si con mi muerte pudiese representarse* —es decir, recuperarse o hacerse presente— *la libertad para la ciudad.*

Pues en el mismo sentido dijo San Jerónimo que Cristo, representado, es decir, haciendo presente la realidad de su cuerpo y de su sangre, y ofreciéndola así presente al Padre, cumplió lo que había prefigurado la oblación del pan y vino de Melquisedec y la inmolación del cordero pascual.

Y este sentido real lo explicó más el mismo San Jerónimo diciendo: *Escuchemos que el pan que el Señor partió y dio a sus discípulos es el cuerpo del Señor, diciéndoles El mismo «Tomad y comed: Este es mi cuerpo».* Y más abajo: *No Moisés sino el Señor os dio el pan verdadero, El mismo convidado y convite, comiendo El y siendo comido; bebemos su sangre y sin El no podemos beber; y todos los días, en sus sacrificios, de los brotes de la vid verdadera pisamos los rojizos mostos.*

Nada más brillante ni más claro, dice Mariano Víctor en su comentario, *pudo decirse sobre la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo.*

Y eso mismo lo confirma más todavía en otros pasajes San Jerónimo diciendo que los sacerdotes con su sagrada boca hacen el cuerpo

de Cristo, y *Por lo demás sabía que el vino se consagra en la sangre de Cristo,* y muy bien, comentando las palabras de San Pablo a Tito *Sino hospitalario,* etc., *La misma diferencia hay,* dice, *entre los panes de la proposición y el cuerpo de Cristo que entre la sombra y los cuerpos, entre la imagen y la realidad, entre los modelos de las cosas futuras y las mismas cosas que los modelos prefiguraban.*

6. Se defiende a San Agustín de una mala interpretación.—El cuarto testigo sea San Agustín, el cual enseña esta verdad en innumerables pasajes; pero donde a mí me parece más claro y que no admite tergiversación es cuando, después de un larguísimo desarrollo sobre el sacrificio del cuerpo y de la sangre del Señor, sacrificio *que conocen los fieles y cuantos han leído el evangelio, y que ahora está difundido por todo el mundo,* dice que *en él Cristo cambió su rostro por su humildad,* es decir, que *como el Verbo, que es pan de los ángeles, se hizo carne, se hizo pan de los hombres, ya que quiso que nuestra salvación estuviese en su cuerpo y en su sangre.*

Después de esto —repito—, que desarrolla ampliamente explicando la realidad de este misterio, por fin aplica a este misterio las palabras del libro 1.° de los Reyes que él lee *Era llevado en sus manos* diciendo: *¿Quién es llevado en sus manos? El hombre puede ser llevado por manos de otros, pero nadie es llevado por sus propias manos. No se entiende la aplicación literal de esto a David, pero sí la aplicación a Cristo: Cristo era llevado en sus manos cuando, dando su mismo cuerpo, dijo «Este es mi cuerpo». Llevaba en sus manos aquel cuerpo: es la humildad de Nuesto Señor Jesucristo; la misma se recomienda mucho a los hombres.*

Lo que más hay que ponderar en estas palabras es lo que dice de que en este misterio y sólo en Cristo se cumplió a la letra el que El mismo se llevó a sí en sus manos, pues cuando dice *a la letra,* excluye toda figura y tropo.

En efecto, el llevarse a sí mismo en sus manos en figura o imagen, no sería milagro, ni obra grande ni propia de Cristo, puesto que David podría llevarse a sí en sus manos en su imagen.

Tampoco con esa obra se recomendaría mucho la humildad de Cristo; en cambio sí fue grandísima humildad el que el Verbo, hecho carne, se hiciera también pan de vida para ser comido por los hombres real y verdaderamente. Y así con razón Guitmundo apura este pasaje.

Pero es preciso advertir que San Agustín, en el sermón 2.° del mismo Salmo añadió la expresión *quodam modo (en cierto modo)* diciendo *Tomó en sus manos lo que conocen los fieles, y él se llevaba en cierto modo a sí mismo al decir «Este es mi cuerpo».*

Quizá alguno de esos hombres que se ocultan en la sombra se agarrará maliciosamente a esa expresión para dar al traste con todo el pensamiento. Pero apenas es posible una ceguera tan grande como para pensar que San Agustín, en un sermón tan breve, dijese cosas contrarias ni añadiese algo con que destruyese todo el misterio que había explicado.

Pues bien, con la expresión *quodam modo* —la cual, a mi juicio, mejor es leerla como dos palabras y con sentido de sustantivo, que no como una sola palabra y con sentido de adverbio— lo único que quiso significar San Agustín fue que Cristo se llevó a sí mismo en sus manos no de una manera corporal, es decir, visible y sintiendo y sosteniendo con sus manos el peso del cuerpo, sino de una manera mística, pero verdadera y real, y tan singular que no puede salvarse en sola la figura o imagen.

Esto hay que tenerlo muy en cuenta en la doctrina de San Agustín: muchas veces une esas dos cosas, a saber, la realidad del cuerpo con la modalidad sacramental y mística, y por tanto, por esto no hay que excluir aquello ni explicarlo mal.

7. En esta línea es muy bueno el texto del mismo San Agustín en que primero dice que *la sangre y el agua que fluyeron del costado de Cristo son los dos sacramentos de la madre Iglesia,* que interpreta diciendo *Esta sangre embriaga la mente para que me olvide del amor del mundo,* etc.

Y más claramente, más abajo, interpretando las palabras *No dejéis nada de él hasta mañana,* dice *Esto se hace ahora: se come el cordero durante la noche de este siglo para que, cuando llegue la mañana que no tendrá tarde, no se ofrezca ya el sacrificio de la imagen del cordero, sino que al mismo cordero —al cual diariamente inmolamos y comemos, y cuya sangre bebemos— lo encontremos allí sacerdote perfecto, el que consta que aquí fue matado por nuestra salvación.*

También este pasaje se presta a sofismas por las palabras *sacrificio de la imagen del cordero.* Y para evitar esta dificultad, tal vez alguno esas palabras podría entenderlas del sacrificio del cordero pascual típico, ya que al nuestro se refieren expresamente las palabras *al mismo cordero, al cual diariamente inmolamos y comemos.*

Pero esta interpretación no es conforme al contexto, puesto que San Agustín había dicho *Esto se hace ahora: se come le cordero durante la noche de este siglo,* palabras con que manifiestamente abarca también el tiempo de la ley

de gracia, ya que añade además que este siglo dura hasta la mañana que no tendrá tarde, es decir, hasta el estado de gloria, en el cual —añade— al cordero, el cual consta que aquí fue matado por nuestra salvación, lo encontraremos sacerdote perfecto. Y dice que en aquella mañana no se ofrecerá el sacrificio *de la imagen del cordero,* el cual ciertamente se ofrece siempre mientras dura este siglo.

Luego también al sacrificio de la Eucaristía lo llama sacrificio de la imagen del cordero. Mas con esto no excluye la realidad de la presencia del cordero, del cual afirma que lo inmolamos y comemos diariamente.

Pero como esta inmolación no es cruenta sino mística, y como la oblación del cordero invisible bajo especies visibles es al mismo tiempo conmemoración de ese mismo cordero que se inmoló visiblemente, por eso a este sacrificio místico lo llama sacrificio de la imagen del cordero, es decir, sacrificio representativo del cordero que fue matado por nosotros, conforme a las palabras del mismo cordero *Cuantas veces hiciereis esto, lo haréis en memoria mía.*

8. Por el significado figurado San Agustín entiende el modo de comer sacramentalmente.—Pasaje en que San Agustín enseña sencillamente la verdad católica.—Si se tiene en cuenta esa advertencia, es también bastante claro el texto de San Agustín contra un enemigo de la ley y los profetas en el que dice: *Con corazón fiel y con la boca recibimos a Jesucristo, mediador de Dios y de los hombres, cuando nos da su carne para que la comamos y su sangre para que la bebamos, y eso aunque parezca más horrible comer carne humana que matarla, beber sangre humana que derramarla.* Estas palabras no pueden ser más expresas.

Pero añade enseguida una regla general, de la cual pueden abusar los calvinistas, diciendo *En todas las Sagradas Escrituras, según la regla de la fe sana, si algo se interpreta como dicho o hecho figuradamente tratándose de cualesquiera cosas o palabras de las que se contienen en las sagradas páginas, esa interpretación no se desprecie sino oígase sabiamente.* Pero atiendan y comprendan las palabras *según la regla de la fe sana,* que es la Iglesia Católica, el consentimiento unánime de los Padres, el acuerdo con las otras Escrituras y misterios de la fe, conservando el sentido propio de las palabras cuando puede hacerse sin inconveniente.

Así, en las anteriores palabras *comer el cuerpo* y *beber la sangre del Señor,* San Agustín admite el significado figurado o místico en cuanto al modo de comer y de beber, es decir, el sacramental —con lo cual desaparece el horror que podría haber en tal comida o bebida— porque este significado figurado es conforme a la regla de la fe y necesario para la verdad del misterio. En cambio, San Agustín no admite el significado figurado en cuanto a la comida —llamémosla así— sustancial de Cristo, y por eso dijo *al cual recibimos con corazón fiel y con la boca,* porque tal figura ni es necesaria ni es conforme a la regla de la fe sino contraria a ella.

Conforme a esta regla interpreta ampliamente San Agustín, en los tratados 26 y 27 sobre San Juan, las palabras de Cristo *Si no comiereis la carne del Hijo del Hombre y bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros* a una con aquellas *El espíritu es el que vivifica, la carne nada aprovecha; las palabras que yo os he hablado son espíritu y vida.*

En cambio, en la mayor parte de los otros pasajes, el mismo Santo Doctor afirma sencillamente que Cristo nos dio su carne a comer y su sangre a beber.

En uno de ellos dice que *sin el bautismo y sin el cuerpo y sangre del Señor, nadie debe esperar la salvación y la vida eterna,* y que por eso los cristianos de Cartago al bautismo lo solían llamar salvación, y a la Eucaristía vida.

A veces, para explicarlo más, añade que nosotros bebemos la sangre con que fuimos redimidos.

Así dice muy bien: *La sangre de Cristo tiene mucha voz en la tierra cuando, al recibirla, todos los pueblos responden «Amén». Esta es la voz clara de la sangre, voz que la sangre misma saca de la boca de los fieles redimidos por esa misma sangre.*

Por último, *El pan,* dice *y el cáliz —no cualquiera sino el místico debidamente consagrado— se convierte para nosotros en cuerpo de Cristo. Por consiguiente, lo que no se hace así, aunque sea pan y cáliz, es alimento de refección, no sacramento de religión, fuera de que en todo don del Señor le bendecimos y le damos gracias.*

Y así también, del pan bendito o de los catecúmenos dice que es santo y más santo que los manjares comunes, *porque es sacramento,* es decir, signo sagrado *aunque,* dice, *no sea cuerpo de Cristo,* cuerpo que en un sentido mucho más alto es el mismo sacramento de la Eucaristía.

9. El quinto testigo sea SAN CIPRIANO, el cual explica largamente en el mismo sentido este divino misterio, y entre otras cosas dice: *El Maestro pone a sus discípulos un manjar que no se consume.* Y más abajo: *Se da un alimento de inmortalidad distinto de los manjares ordinarios.*

Y después de otras muchas cosas: *El pan ordinario, cambiado en carne y sangre, proporciona a los cuerpos vida y crecimiento; por eso, la debilidad de nuestra fe, ayudada por el efecto habitual de las cosas, ha aprendido con un argumento sensible que los sacramentos visibles tienen como efecto la vida eterna y que nos unen a Cristo con una trasformación no tanto corporal como espiritual.* Y más abajo: *El pan que el Señor ofrecía a sus discípulos, cambiando no de figura sino de naturaleza, por la omnipotencia del Verbo se hizo carne.*

Y a continuación lo explica con el ejemplo de la divinidad que se oculta bajo la humanidad, y aduce unas razones excelentes para un misterio tan grande. Y poco después: *Toda la Iglesia es invitada a este banquete, a todos se da una ración igual, se entrega entero,* etc.

Con todo esto atestigua con evidencia la presencia del Señor en este Sacramento.

Y si alguno pone en duda la autenticidad de esa obra de San Cipriano, respondemos —en primer lugar— que casi la totalidad de los teólogos más importantes y de los peritos la atribuyen a San Cipriano, pues el estilo, la dicción y la doctrina le delatan suficientemente.

En segundo lugar, si acaso no es de San Cipriano, nadie puede dudar de que su autor sea un Padre gravísimo de la misma época.

Finalmente, en muchísimos pasajes indiscutidos, aunque más brevemente, el mismo Santo manifiesta la misma fe en ese Sacramento. Así en la carta 11 explica la Eucaristía, es decir, *el cuerpo santo del Señor;* y más extensamente en la carta 63 diciendo: *Cristo ofreció sacrificio a Dios Padre, y ofreció lo mismo que había ofrecido Melquisedec, es decir, pan y vino, a saber, su cuerpo y sangre,* idea que desarrolla a lo largo de casi toda la carta. Y lo mismo en otros pasajes.

10. El sexto testigo —gravísimo— es el Papa SAN LEÓN: *Habiendo dicho el Señor,* dice, *«Si no comiereis la carne del Hijo del Hombre y bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros», debéis comulgar de la mesa sagrada sin dudar absolutamente nada de la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo, pues lo que se toma con la boca es lo que se cree con la fe, y en vano responden «Amén» los que discuten contra lo que se recibe.* Lo mismo enseña en otros pasajes.

Y en la carta 23 al clero y pueblo de Constantinopla, contra los herejes que negaban la realidad de nuestra carne en Cristo, dice: *¡En qué tinieblas de ignorancia, en qué pereza tan grande han estado sumidos hasta ahora quienes ni por el oído han llegado a aprender, ni por la lectura a conocer una cosa que en la Iglesia de Dios es tan común en la boca de todos, que ni las lenguas de los niños callan que la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo pertenece a los sacramentos de la fe ordinaria!*

Muy buena es también la frase de OPTATO *¿Qué es el altar sino la sede del cuerpo y de la sangre de Cristo?,* y la otra *Habéis roto las copas portadoras de la sangre de Cristo.*

Mucho puede leerse también en TERTULIANO, más antiguo que los que hemos citado anteriormente, el cual acumula pasajes de PAMELIO, y añade a LACTANCIO, y a ambos los defiende de las calumnias de los herejes. También hay textos graves y notabilísimos en GAUDENCIO y en PAULINO, contemporáneos asimismo de los anteriores.

Tampoco se debe omitir a SAN GREGORIO ni a SAN BEDA, pues aunque estos Padres son posteriores al año 500 de Cristo, no enseñan más que lo que recibieron de los Padres anteriores.

Esta tradición ininterrumpida aparece después en PASCASIO y en los que posteriormente se levantaron contra Berengario, sobre todo en LANFRANC, GUITMUNDO y ALGERO, a los cuales hay que añadir también, finalmente, SAN ANSELMO, SAN BERNARDO, SANTO TOMÁS, SAN BUENAVENTURA y otros: por todos ellos puede constar con evidencia el pensamiento universal y constante de la Iglesia Católica por lo que toca a los escritores latinos.

11. Resta que recojamos algunos textos de los Padres griegos. Por brevedad, serán menos largos, pues muchos son clarísimos y bastante obvios. Sobre todo paso por alto a los más an-

tiguos —a DIONISIO AREOPAGITA, a IGNACIO, a MARCIAL— porque sus escritos, aunque son bastante admitidos y los Padres más antiguos los citan, pero los herejes los ponen en duda.

Sea, pues, el primero el CRISÓSTOMO, que entre otras tiene estas selectísimas palabras: *Para que no sólo nos hagamos esto* —es decir, un cuerpo con Cristo— *por la caridad sino también en realidad, mezclémonos con aquella carne; esto se hace mediante el manjar que nos dio queriendo mostrar la voluntad que nos tiene. Por eso se mezcló con nosotros y atemperó su cuerpo a nosotros.* Y más abajo: *Los padres muchas veces entregan sus hijos a otros para que los críen. Pero yo —dice— no así, sino que los alimento con mi carne, y me doy a mí mismo a vosotros a comer.* Y de nuevo: *Quise ser vuestro hermano, tomé carne y sangre por vosotros: de nuevo os entrego la misma carne y sangre con que empareté con vosotros.*

En estas frases, si se examinan con diligencia una por una, se hallarán cada una de las excelentes razones de la institución de este admirable Sacramento, razones que explica ampliamente por los efectos de él.

Además confirma la misma verdad por la virtud del que lo instituyó, diciendo: *Las obras que tenemos delante no son propias del poder humano: el que las hizo entonces en la Cena, ése las hace ahora también. Nosotros hacemos de ministros, pero el que santifica y trasforma es El.* Y más abajo: *Escuchemos y temblemos: nos concedió saciarnos de su carne, se nos dio a comer a Sí mismo inmolado.*

Muchas ideas semejantes tiene en otros pasajes, sobre todo en el libro 3.º del Sacerdocio a partir de aquellas palabras: *¡Milagro y benignidad de Dios! El que está sentado arriba con el Padre, en el mismo momento es manejado por las manos de todos, y se entrega a quienes quieren recibirle y abrazarle,* etc.

12. En segundo lugar, es notable el texto de SAN CIRILO de Alejandría en la carta 10 a Nestorio: *Realizamos en la Iglesia un culto incruento, y así nos llegamos a las bendiciones místicas, y nos santificamos participando de la santa carne y de la preciosa sangre de nuestro común Salvador Jesucristo. Y no la recibimos como la carne ordinaria —¡de ninguna manera!— ni como la carne de un hombre santificado y unido al Verbo en unión de dignidad, ni como una carne en la que habite la divinidad, sino como una carne verdaderamente vivificadora y hecha propia del mismo Verbo.* Y así a continuación explica lo del cap. 6.º de SAN JUAN *Si no comiereis la carne del Hijo del Hombre,* etc.

Esta carta se reproduce en las actas del Concilio de Efeso, y en los antiguos concilios se la titula Carta del Concilio de Efeso a Nestorio, y por eso Lanfranc y Guitmundo este texto lo citan como del Concilio de Efeso.

Ahora bien, Teodoro Pelten encontró entero el Concilio de Efeso y lo tradujo al latín, y en el cap. 14 del tomo 1.º se reproduce esa misma carta a nombre de San Cirilo y del Sínodo Alejandrino, que parece anterior al de Efeso. Mas después, en el mismo Concilio Efesino —tomo 2.º, cap. 5.º— se leyó esa carta de San Cirilo a Nestorio, y —según observa allí Pelten— aunque en ese lugar no aparezcan las aclamaciones en que prorrumpieron los Padres a propósito de otra carta de San Cirilo a Nestorio en el cap. 3.º, pero no puede dudarse de que esa carta fue igualmente aprobada por todo el Concilio.

Por eso en el Concilio de Calcedonia leemos repetidamente que la doctrina de San Cirilo fue aprobada en el Concilio de Efeso, y al fin de toda la Acción se dice que fueron aprobadas dos cartas suyas, y en particular se confirman los doce anatematismos que se hallan al fin de la carta a Nestorio.

Por consiguiente, este texto tiene mayor fuerza por la autoridad del Concilio de Efeso, que es uno de los cuatro primeros que el rey admite.

13. Además, el mismo SAN CIRILO, respondiendo a Teodoreto en favor de sus anatematismos, en la defensa del undécimo cita las palabras de Nestorio «que nosotros comemos la carne de Cristo», lo cual San Cirilo aprueba entendiendo a la letra las palabras de Cristo.

En cambio reprende a Nestorio en cuanto que el cuerpo de Cristo lo separaba de la divinidad, y él por su parte enseña que *si recibimos una carne vivificadora y un manjar que permanece para la vida eterna, es precisamente porque recibimos una carne unida al Verbo de Dios.*

Lo mismo repite en el libro sobre la Fe a las reinas bajo el título *Que Cristo es la vida según el evangelio de San Juan,* que se cita también en el Concilio Efesino.

Y la misma idea la explica ampliamente y muy bien en el cap. 12 del libro 4.º sobre San Juan diciendo: *El Señor entregó su cuerpo por la vida de todos, y por él de nuevo pone en*

nosotros la vida. El cómo lo diré brevemente según mis fuerzas. Habiendo el vivificante Hijo de Dios habitado en la carne, la trasformó en su propio bien, se decir, en su vida, y unido —digámoslo así— todo él con una forma inefable de unión, la hizo vivificante lo mismo que él por su naturaleza es vivificante. Por eso esta carne vivifica a los que participan de ella. Esta idea la desarrolla ampliamente en los capítulos siguientes hasta el 17.

Pero sobre todo hay que llamar la atención sobre el cap. 13, en el que reprende a los herejes que imitaban a los de Cafarnaún en su duda *¿Cómo éste nos puede dar a comer su carne? Protestan,* dice, *contra Dios con gran impiedad, sin pensar que a Dios nada le es imposible,* etc.

Y en el cap. 17 describe magníficamente cómo Cristo permanece en nosotros y nosotros en Cristo cuando le comemos con el ejemplo de la cera líquida en la que se derrama otra cera para que una y otra se mezclen por todas partes: con ese ejemplo trata de explicar que nosotros comemos a Cristo no con sola la fe sino verdadera, real y corporalmente.

14. Esto mismo es lo que San Cirilo de Jerusalén añade en la Catequesis 4.ª como comentario a las palabras de Cristo: *Afirmando Cristo mismo y diciendo acerca del pan «Este es mi cuerpo» ¿quién en adelante se atreverá a dudar? Y confirmando el mismo y diciendo «Esta es mi sangre» ¿quién dudará y dirá que no es su sangre?* Y más abajo: *Por lo cual, con toda certidumbre tomemos el cuerpo y la sangre de Cristo, a fin de que participemos con él del cuerpo y de la sangre y nos convirtamos en Cristóforos, es decir, en portadores de Cristo al recibir en nuestros miembros su cuerpo y sangre.* Esta idea la desarrolla ampliamente.

Y en la Catequesis 5.ª: *A los que gustan se les manda gustar no el pan ni el vino, sino lo que está bajo la apariencia del pan y del vino, a saber, el cuerpo y la sangre del Señor.*

De una manera parecida interpretó las palabras de Cristo San Epifanio: *Todos,* dice, *creen sus palabras, pues quien no cree que es El de verdad, según lo dijo, ha caído de la gracia y de la salvación.*

Por último, la misma verdad confirma San Atanasio diciendo: *Hemos sido admitidos a la comunión del cuerpo del Señor, como El dijo «El pan que yo daré es mi carne por la vida del mundo»: la carne del Señor es espíritu vivificante, porque fue concebida del Espíritu vivificante.*

También San Gregorio Nazianzeno: *Si tienes,* dice, *deseo de vida, sin vergüenza y sin dudar come el cuerpo, bebe la sangre,* etc.

15. Lo mismo pensó San Gregorio de Nisa al decir: *Debemos tomar la comida celeste, la cual no la produjo para nosotros ninguna acción de la agricultura artificiosamente: es un pan preparado para nosotros sin arar y sin ningún otro trabajo humano. Caído de lo alto se lo encuentra en la tierra, pues un pan que bajó del cielo, que es verdadera comida, que fue significado en enigma por el maná, no es una cosa incorpórea. ¿Cómo una cosa incorpórea se había de hacer comida para el cuerpo? Y una cosa que es incorpórea, no es cuerpo en absoluto.* Y más abajo: *Pues bien, este pan admirable, producido sin agricultura, cambia sus cualidades y su virtualidad según la manera de ser de quienes lo reciben,* etc. Con esto indica suficientemente lo altamente que pensó acerca de ese manjar.

Otras cosas más tiene San Basilio en la Exhortación para el Bautismo, en la cual a la Eucaristía la llama *pan vivo* diciendo: *Jamás Israel hubiese bebido de la piedra espiritual si en figura no hubiese sido bautizado: tampoco a ti te dará nadie verdadera bebida si no estás verdaderamente bautizado. Aquel recibió el pan de los ángeles después del bautismo: ¿cómo tú comerás el pan vivo sino después de recibir este sacramento?*

Y en la 3.ª parte del libro sobre el Bautismo, en la cual demuestra que *quien ha sido regenerado por el bautismo debe después alimentarse con la participación de los divinos misterios,* las palabras de Cristo —tanto las de promesa en San Juan, como las de institución en los otros evangelistas— las entiende a la letra y sencillamente. Expresiones semejantes tiene en la 21.ª de sus Reglas Morales.

También San Justino Mártir enseña clarísimamente esta verdad, y la confirma con la tradición y la práctica más antiguas.

Por último, lo mismo tiene San Ireneo. Refutando a los que niegan la realidad de la carne y de la sangre en Nuestro Señor Jesucristo y en la naturaleza que tomó, dice: *Según eso, ni el Señor nos redimió con su sangre, ni el cáliz de la Eucaristía es la comunicación de su sangre, ni el pan que partimos es la comunicación de su cuerpo.*

En estas palabras lo que más hay que considerar es la equiparación que establece: tan ab-

surdo y contrario a la verdadera fe juzgó este santo mártir el negar que en el Sacramento de la Eucaristía se nos comunique el verdadero cuerpo y sangre de Cristo, como el negar que hayamos sido redimidos por la verdadera sangre de Cristo.

E insinúa la prueba: que, así como el Apóstol dice que nosotros tenemos redención por su sangre, *así Cristo a aquel cáliz que fue derramado lo hizo su sangre, y a aquel pan natural lo hizo su cuerpo.* Y por eso termina: *Cuando, pues, el cáliz mezclado y el pan partido reciben la palabra de Dios, se hace la Eucaristía del cuerpo y de la sangre de Cristo.*

Así que, con estos textos queda suficientemente claro que la fe antiquísima de la Iglesia y el sentido genuino de las palabras de Cristo fue que Cristo mismo está verdadera y realmente presente en la Eucaristía.

CAPITULO II

LA SUSTANCIA DEL PAN Y DEL VINO NO PERMANECE BAJO LAS ESPECIES CONSAGRADAS

1. Demostración, por los Padres, de que esta verdad se creyó así en los cinco primeros siglos.—La segunda verdad incluida en la tesis de la transustanciación es que en la Eucaristía, después de la consagración, no permanece la sustancia del pan y del vino.

Esta verdad la Iglesia Romana y Católica la tiene como cierta de fe, y para ello se basa también en las palabras de Cristo y en la tradición constante: así lo ha declarado recientemente el Concilio Tridentino, y antes de él otros más, que ahora no es necesario citar dado que el rey no los admite.

Por tanto, sólo presentaremos textos de los antiguos Padres por los que conste que este sentido de las palabras de Cristo y esta fe no es nueva ni reciente, sino creída en la Iglesia Católica en los primeros quinientos años y, por consiguiente, enseñada por los apóstoles.

Así pues, todos los Padres que enseñan que por la consagración el pan se cambia, se convierte o pasa a ser cuerpo de Cristo, sostienen también manifiestamente que después de la consagración el pan común no permanece, ya que lo que pasa a ser o se convierte en otra cosa, no permanece en la esencia suya que antes tuvo: esto es evidente, y muchos de esos mismos Padres lo explicaron así expresamente.

Sobre todo Justino, hablando de la Eucaristía, dice: *No tomamos el pan común y usual ni la bebida usual, sino que, de la misma manera que, por la palabra de Dios, Jesucristo Nuestro Salvador ser hizo hombre y tuvo carne y sangre por nuestra salvación, así también hemos aprendido que el manjar que fue consagrado por las preces del discurso que oímos de él y con el cual en la comunión se alimentan nuestra sangre y nuestra carne, es la carne y la sangre del Jesucristo que se hizo hombre.* Y a continuación aduce las palabras de Cristo y atestigua manifiestamente que ese fue el sentido en que las trasmitieron los Apóstoles.

2. Lo mismo San Ireneo *Así como,* dice, *el pan de la tierra, al recibir la invocación de Dios, ya no es el pan común sino la Eucaristía compuesta de dos elementos, el terreno y el celestial* —a saber, las especies del pan y el cuerpo de Cristo—, *así también nuestros cuerpos, al recibir la Eucaristía, ya no son corruptibles teniendo como tienen la esperanza de la resurrección.* En estas palabras niega abiertamnete que bajo las especies consagradas permanezca el pan común, sino el celestial compuesto de la carne de Cristo y de las especies de pan.

En el mismo sentido dijo San Cirilo de Jerusalén: *El pan de la Eucaristía, después de la invocación del Espíritu Santo, ya no es el pan común sino el cuerpo de Cristo.* Y *En cierta ocasión,* dice, *con solo un acto de su voluntad, el agua la convirtió en vino, que es semejante a la sangre: ¿no merecerá que le creamos que el vino lo convirtió en sangre? Así pues, de la misma manera que, después de realizada la trasformación del agua en Caná de Galilea, no quedó la sustancia del agua, así tampoco queda en el cáliz la sustancia del vino después de que se convierte en la sangre de Cristo.* Por eso después concluye diciendo: *Alégrese mi alma en el Señor sabiendo y teniendo por ciertísimo esto: que este pan que vemos nosotros, no es pan —aunque el gusto sienta que es pan— sino el cuerpo de Cristo.*

De la misma manera poco más o menos hablan el Crisóstomo, San Gregorio Niseno y Eusebio Emiseno, a quienes he citado en otro lugar.

Son también excelentes las palabras de San Epifanio en las que insinúa la misma verdad en un sermón sobre las Glorias de la Virgen, a la que le habla así: *Ave, Virgen Santísima, que, como una zarza espiritual, sin quemarte tienes el fuego de la divinidad. Líbano espiritual, que trajo al mundo, para que lo comiese, el fuego y el pan caliente de vida del cual Cristo, el Salvador del mundo, dijo «Tomad, comed: Este es mi cuerpo, que se parte por vosotros para perdón de los pecados».* El sentido en que entien-

surdo y contrario a la verdadera fe juzgó este santo mártir el negar que en el Sacramento de la Eucaristía se nos comunique el verdadero cuerpo y sangre de Cristo, como el negar que hayamos sido redimidos por la verdadera sangre de Cristo.

E insinúa la prueba: que, así como el Apóstol dice que nosotros tenemos redención por su sangre, *así Cristo a aquel cáliz que fue derramado lo hizo su sangre, y a aquel pan natural lo hizo su cuerpo.* Y por eso termina: *Cuando, pues, el cáliz mezclado y el pan partido reciben la palabra de Dios, se hace la Eucaristía del cuerpo y de la sangre de Cristo.*

Así que, con estos textos queda suficientemente claro que la fe antiquísima de la Iglesia y el sentido genuino de las palabras de Cristo fue que Cristo mismo está verdadera y realmente presente en la Eucaristía.

CAPITULO II

LA SUSTANCIA DEL PAN Y DEL VINO NO PERMANECE BAJO LAS ESPECIES CONSAGRADAS

1. DEMOSTRACIÓN, POR LOS PADRES, DE QUE ESTA VERDAD SE CREYÓ ASÍ EN LOS CINCO PRIMEROS SIGLOS.—La segunda verdad incluida en la tesis de la transustanciación es que en la Eucaristía, después de la consagración, no permanece la sustancia del pan y del vino.

Esta verdad la Iglesia Romana y Católica la tiene como cierta de fe, y para ello se basa también en las palabras de Cristo y en la tradición constante: así lo ha declarado recientemente el CONCILIO TRIDENTINO, y antes de él otros más, que ahora no es necesario citar dado que el rey no los admite.

Por tanto, sólo presentaremos textos de los antiguos Padres por los que conste que este sentido de las palabras de Cristo y esta fe no es nueva ni reciente, sino creída en la Iglesia Católica en los primeros quinientos años y, por consiguiente, enseñada por los apóstoles.

Así pues, todos los Padres que enseñan que por la consagración el pan se cambia, se convierte o pasa a ser cuerpo de Cristo, sostienen también manifiestamente que después de la consagración el pan común no permanece, ya que lo que pasa a ser o se convierte en otra cosa, no permanece en la esencia suya que antes tuvo: esto es evidente, y muchos de esos mismos Padres lo explicaron así expresamente.

Sobre todo JUSTINO, hablando de la Eucaristía, dice: *No tomamos el pan común y usual ni la bebida usual, sino que, de la misma manera que, por la palabra de Dios, Jesucristo Nuestro Salvador ser hizo hombre y tuvo carne y sangre por nuestra salvación, así también hemos aprendido que el manjar que fue consagrado por las preces del discurso que oímos de él y con el cual en la comunión se alimentan nuestra sangre y nuestra carne, es la carne y la sangre del Jesucristo que se hizo hombre.* Y a continuación aduce las palabras de Cristo y atestigua manifiestamente que ese fue el sentido en que las trasmitieron los Apóstoles.

2. Lo mismo SAN IRENEO *Así como,* dice, *el pan de la tierra, al recibir la invocación de Dios, ya no es el pan común sino la Eucaristía compuesta de dos elementos, el terreno y el celestial* —a saber, las especies del pan y el cuerpo de Cristo—, *así también nuestros cuerpos, al recibir la Eucaristía, ya no son corruptibles teniendo como tienen la esperanza de la resurrección.* En estas palabras niega abiertamnete que bajo las especies consagradas permanezca el pan común, sino el celestial compuesto de la carne de Cristo y de las especies de pan.

En el mismo sentido dijo SAN CIRILO DE JERUSALÉN: *El pan de la Eucaristía, después de la invocación del Espíritu Santo, ya no es el pan común sino el cuerpo de Cristo.* Y *En cierta ocasión,* dice, *con solo un acto de su voluntad, el agua la convirtió en vino, que es semejante a la sangre: ¿no merecerá que le creamos que el vino lo convirtió en sangre? Así pues, de la misma manera que, después de realizada la trasformación del agua en Caná de Galilea, no quedó la sustancia del agua, así tampoco queda en el cáliz la sustancia del vino después de que se convierte en la sangre de Cristo.* Por eso después concluye diciendo: *Alégrese mi alma en el Señor sabiendo y teniendo por ciertísimo esto: que este pan que vemos nosotros, no es pan —aunque el gusto sienta que es pan— sino el cuerpo de Cristo.*

De la misma manera poco más o menos hablan el CRISÓSTOMO, SAN GREGORIO NISENO y EUSEBIO EMISENO, a quienes he citado en otro lugar.

Son también excelentes las palabras de SAN EPIFANIO en las que insinúa la misma verdad en un sermón sobre las Glorias de la Virgen, a la que le habla así: *Ave, Virgen Santísima, que, como una zarza espiritual, sin quemarte tienes el fuego de la divinidad. Líbano espiritual, que trajo al mundo, para que lo comiese, el fuego y el pan caliente de vida del cual Cristo, el Salvador del mundo, dijo «Tomad, comed: Este es mi cuerpo, que se parte por vosotros para perdón de los pecados».* El sentido en que entien-

de estas palabras es creyendo y confesando que aquel pan no es otro que el pan de vida.

3. Entre los latinos, sapientísimamente explicó esto San Ambrosio: *Tal vez tú dices «Mi pan es el usual». Pero ese pan es pan antes de las palabras sacramentales: con la consagración, el pan se hace carne de Cristo.* Y más abajo: *Si las palabras de Nuestro Señor Jesucristo tienen una fuerza tan grande, que comienza a existir lo que no existía, cuánto más eficaces serán para que una cosa ya existente se convierta en otra.*

Y después: *Por consiguiente —respondiéndote ya—, antes de la consagración no era cuerpo de Cristo, pero después de la consagración, te digo que es ya cuerpo de Cristo: «El lo dijo, y se hizo; El lo mando, y se creó».* Esto lo repite de nuevo después. Y lo confirma con el principio *La palabra de Cristo es poderosa para cambiarlo todo.*

Dice también: *De cuántos ejemplos nos servimos para probar que esto no es lo que la naturaleza formó sino lo que la bendición consagró, y que la virtud de la bendición es mayor que la de la naturaleza, ya que la bendición cambia hasta a la naturaleza misma.*

Y más abajo: *Pues si la bendición humana bastó para cambiar a la naturaleza ¿qué decir de la consagración divina, en la que obran las palabras mismas del Divino Salvador?*, idea que sigue desarrollando ampliamente.

Esto dio también a entender San Agustín diciendo: *El pan y el cáliz —no cualquiera sino el místico debidamente consagrado— se hace para nosotros cuerpo de Cristo, no nace.*

Esta última palabra Alger la aquilata así: *No naciendo el pan místico ni creándose en este divino sacramento de la gracia por origen o condición alguna de la naturaleza terrena, sino haciéndose el cuerpo de Cristo de tal forma que el pan deja de existir ¿cómo dicen algunos que Cristo se empana en un pan que ya no existe?*

Por último, San Cipriano dice en el mismo sentido: *Se da el alimento de inmortalidad, distinto de los manjares comunes pero conservando la apariencia de sustancia corporal, y demostrando con su eficacia invisible la presencia de un poder divino extraordinario.*

Y más abajo: *Ese pan común, convertido en carne y sangre, proporciona a los cuerpos vida y crecimiento.*

Y más abajo: *Ese pan que el Señor alargaba a sus discípulos, cambiando no de figura sino de naturaleza, por la omnipotencia de Dios se hizo carne.*

Otros textos parecidos más trae después, con los cuales confirma la misma verdad.

4. Refutación de una evasiva de los herejes.—En el mismo sentido dijo Tertuliano: *Tomó el pan y lo repartió a los discípulos, y lo hizo su cuerpo diciendo «Esto es mi cuerpo».*

Parece —dirán los protestantes— que destruye su pensamiento cuando añade *Es decir, figura de mi cuerpo.* Pero, sin duda, no entendió esas palabras en el sentido en que las toman los adversarios: en otro caso, en un mismo contexto diría cosas contrarias y se contradiría a sí mismo en otros muchos pasajes.

Por consiguiente, o entendió no que el pan ya consagrado sino que el pan en otro tiempo ofrecido o de alguna manera santificado fue figura del cuerpo de Cristo —como en la oblación de Melquisedec y en los panes de la proposición, ya que Cristo se nos había de dar como comida bajo apariencias de pan: por eso también al cuerpo lo llamó pan Jeremías cuando dijo *Echemos el leño sobre su pan,* pasaje que cita allí Tertuliano, y por él y por otras palabras el mismo Tertuliano *a esa figura* la llama allí *vieja;* y este sentido Pamelio, con Gagneo y otros, lo confirma largamente en su comentario—, o ciertamente, si al pan consagrado lo llamó figura del cuerpo de Cristo, por figura no entendió otra cosa que sacramento, pues aunque el cuerpo de Cristo está verdaderamente en la Hostia consagrada, sin embargo ésta es a la vez signo del cuerpo de Cristo contenido en ella, y así Tertuliano quiso explicar que el pan consagrado no es pan verdadero o material, dado que allí sólo están sus especies conteniendo y así figurando al cuerpo de Cristo, cuerpo que por eso en otro tiempo fue llamado pan y prefigurado por el pan.

Este sentido lo confirma cuando añade: *No hubiese sido figura si no existiese el cuerpo real.* Y también: *O si al pan lo hizo su cuerpo porque carecía de la realidad del cuerpo, luego debió entregar el pan por nosotros,* palabras con que explica que Cristo al pan lo hizo su cuerpo no fingidamente sino de verdad, no superponiéndolo solamente como signo ni uniéndoselo a manera de cuerpo, sino convirtiéndolo en su verdadero cuerpo.

Este fue, pues, el pensamiento de Tertuliano, que confirma en otros pasajes, como cuando dice *Aunque sepa que se trata de pan, no cree que sea el pan que se dice,* y en otros.

Además de los dichos Padres más antiguos, la misma verdad profesaron todos los que florecieron después del año 500 de Cristo: el DAMASCENO, TEOFILACTO, GREGORIO, BEDA, REMIGIO, PASCASIO, ALGER, LANFRANC, ANSELMO, BERNARDO, BUENAVENTURA y otros. Sus textos son obvios, y sus nombres los indico sólo de pasada para que, por el consentimiento constante de los Padres en los diversos tiempos, conste que el sentir de la Iglesia siempre fue el mismo y que los Papas más reciente no introdujeron ninguna novedad en este misterio.

CAPITULO III

LA VERDAD DE LA TRANSUSTANCIACION

1. DEMOSTRACIÓN DE QUE EN TODOS LOS SIGLOS SE CREYÓ EN LA TRANSUSTANCIACIÓN.— De estos dos principios católicos y antiquísimos —que bajo las especies consagradas está verdaderamente la sustancia del cuerpo de Cristo, y no está la sustancia del pan— se sigue, al fin, con evidencia la verdad de la transustanciación, que el rey, injustamente, cuenta entre las novedades recientes.

Porque, atacando éste a la transustanciación, pregunto: ¿Niega la cosa misma, o sólo rehuye el término?

Si se trata de la cosa, por los textos de todos los Padres de los cinco primeros siglos queda bien claro que la transustanciación no es nueva sino una verdad enseñada en todos los siglos.

En efecto, por transustanciación lo que la Iglesia entiende es el paso o conversión del pan en cuerpo de Cristo, o —lo que es lo mismo— la desaparición del pan, no sencillamente aniquilándose sino poniéndose en su lugar el cuerpo de Cristo. O al revés, transustanciación es la acción maravillosa por la cual el cuerpo de Cristo se pone bajo las especies de pan y la sustancia del pan desaparece.

Ahora bien, los Padres antiguos que se han aducido, confiesan ciertamente, incluso con estas mismas palabras, la conversión del pan en el cuerpo, y en ese mismo sentido emplean muchas veces el término de trasmutación del pan en el cuerpo, o afirman que el pan se hace cuerpo, o finalmente niegan determinadamente que después de la consagración continúe el pan natural, y sostienen que el que está es el cuerpo de Cristo, místico, celestial y verdadero. Luego lo que enseñan es la transustanciación.

Luego la realidad de la transustanciación no es nueva, sino una verdad antiquísima y católica.

2. EL TÉRMINO «TRANSUSTANCIACIÓN» ES ANTIGUO Y AUTORIZADÍSIMO.—EL CONCILIO FLORENTINO, EN LUGAR DEL TÉRMINO «TRANSUSTANCIACIÓN» EMPLEÓ SU DEFINICIÓN.— Y si el rey la novedad la encuentra sólo en el término *transustanciación,* sin duda no tiene razón para ofenderse, pues aunque no sea tan antiguo como él desea, la Iglesia lo ha empleado desde hace cuatrocientos años, y con la mayor unanimidad y autoridad lo aprobó en el CONCILIO DE LETRÁN bajo Inocencio III, concilio en el que, junto con el Papa y los cardenales, intervinieron casi cuatrocientos ochenta patriarcas, arzobispos y obispos griegos y latinos, y otros muchos abades, prelados, y legados de los emperadores de Roma y Oriente y de los reyes de España, Francia, Inglaterra y de otros.

En su primer capítulo se dice así: *Una es la Iglesia universal de los fieles, y fuera de ella nadie se salva. En ella es a la vez sacerdote y sacrificio Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre se contienen verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies de pan y vino, transustanciados el pan en el cuerpo y el vino en la sangre con el poder divino, a fin de que, para realizar el misterio de la unidad, recibamos nosotros de lo suyo lo que él recibió de lo nuestro.*

Ni hay que creer que esa palabra la inventara el dicho concilio, pues hallamos que anteriormente la empleó el monje cisterciense GOFREDO según la cita de Baronio en el año 1188, el cual indica también que entonces era usual entre los teólogos. Y la misma palabra hallamos en una historia auténtica que el mismo Baronio cita en el año 1192.

Por consiguiente, se ignora el comienzo de la costumbre de emplear esa palabra para explicar el misterio de la Eucaristía. Sin embargo, antes del Concilio de Letrán no estaba confirmada oficialmente, y allí toda la Iglesia coincidió en el empleo del término *transustanciación* para explicar este misterio.

Y después el CONCILIO DE FLORENCIA, aunque no empleó ese término, en su lugar puso su definición o descripción diciendo *La sustancia del pan se convierte en el cuerpo de Cristo, y la sustancia del vino en su sangre,* pues lo único que el Concilio de Letrán quiso dar a entender con el término *transustanciación* fue la conversión de toda una sustancia en otra, clase de conversión que ese término significa y expre-

Además de los dichos Padres más antiguos, la misma verdad profesaron todos los que florecieron después del año 500 de Cristo: el DAMASCENO, TEOFILACTO, GREGORIO, BEDA, REMIGIO, PASCASIO, ALGER, LANFRANC, ANSELMO, BERNARDO, BUENAVENTURA y otros. Sus textos son obvios, y sus nombres los indico sólo de pasada para que, por el consentimiento constante de los Padres en los diversos tiempos, conste que el sentir de la Iglesia siempre fue el mismo y que los Papas más reciente no introdujeron ninguna novedad en este misterio.

CAPITULO III

LA VERDAD DE LA TRANSUSTANCIACION

1. DEMOSTRACIÓN DE QUE EN TODOS LOS SIGLOS SE CREYÓ EN LA TRANSUSTANCIACIÓN.— De estos dos principios católicos y antiquísimos —que bajo las especies consagradas está verdaderamente la sustancia del cuerpo de Cristo, y no está la sustancia del pan— se sigue, al fin, con evidencia la verdad de la transustanciación, que el rey, injustamente, cuenta entre las novedades recientes.

Porque, atacando éste a la transustanciación, pregunto: ¿Niega la cosa misma, o sólo rehuye el término?

Si se trata de la cosa, por los textos de todos los Padres de los cinco primeros siglos queda bien claro que la transustanciación no es nueva sino una verdad enseñada en todos los siglos.

En efecto, por transustanciación lo que la Iglesia entiende es el paso o conversión del pan en cuerpo de Cristo, o —lo que es lo mismo— la desaparición del pan, no sencillamente aniquilándose sino poniéndose en su lugar el cuerpo de Cristo. O al revés, transustanciación es la acción maravillosa por la cual el cuerpo de Cristo se pone bajo las especies de pan y la sustancia del pan desaparece.

Ahora bien, los Padres antiguos que se han aducido, confiesan ciertamente, incluso con estas mismas palabras, la conversión del pan en el cuerpo, y en ese mismo sentido emplean muchas veces el término de trasmutación del pan en el cuerpo, o afirman que el pan se hace cuerpo, o finalmente niegan determinadamente que después de la consagración continúe el pan natural, y sostienen que el que está es el cuerpo de Cristo, místico, celestial y verdadero. Luego lo que enseñan es la transustanciación.

Luego la realidad de la transustanciación no es nueva, sino una verdad antiquísima y católica.

2. EL TÉRMINO «TRANSUSTANCIACIÓN» ES ANTIGUO Y AUTORIZADÍSIMO.—EL CONCILIO FLORENTINO, EN LUGAR DEL TÉRMINO «TRANSUSTANCIACIÓN» EMPLEÓ SU DEFINICIÓN.— Y si el rey la novedad la encuentra sólo en el término *transustanciación,* sin duda no tiene razón para ofenderse, pues aunque no sea tan antiguo como él desea, la Iglesia lo ha empleado desde hace cuatrocientos años, y con la mayor unanimidad y autoridad lo aprobó en el CONCILIO DE LETRÁN bajo Inocencio III, concilio en el que, junto con el Papa y los cardenales, intervinieron casi cuatrocientos ochenta patriarcas, arzobispos y obispos griegos y latinos, y otros muchos abades, prelados, y legados de los emperadores de Roma y Oriente y de los reyes de España, Francia, Inglaterra y de otros.

En su primer capítulo se dice así: *Una es la Iglesia universal de los fieles, y fuera de ella nadie se salva. En ella es a la vez sacerdote y sacrificio Jesucristo, cuyo cuerpo y sangre se contienen verdaderamente en el sacramento del altar bajo las especies de pan y vino, transustanciados el pan en el cuerpo y el vino en la sangre con el poder divino, a fin de que, para realizar el misterio de la unidad, recibamos nosotros de lo suyo lo que él recibió de lo nuestro.*

Ni hay que creer que esa palabra la inventara el dicho concilio, pues hallamos que anteriormente la empleó el monje cisterciense GOFREDO según la cita de Baronio en el año 1188, el cual indica también que entonces era usual entre los teólogos. Y la misma palabra hallamos en una historia auténtica que el mismo Baronio cita en el año 1192.

Por consiguiente, se ignora el comienzo de la costumbre de emplear esa palabra para explicar el misterio de la Eucaristía. Sin embargo, antes del Concilio de Letrán no estaba confirmada oficialmente, y allí toda la Iglesia coincidió en el empleo del término *transustanciación* para explicar este misterio.

Y después el CONCILIO DE FLORENCIA, aunque no empleó ese término, en su lugar puso su definición o descripción diciendo *La sustancia del pan se convierte en el cuerpo de Cristo, y la sustancia del vino en su sangre,* pues lo único que el Concilio de Letrán quiso dar a entender con el término *transustanciación* fue la conversión de toda una sustancia en otra, clase de conversión que ese término significa y expre-

sa muy bien, ya que prescinde del término *cambio,* el cual, en rigor físico, suele suponer un sujeto, y excluye cualquier error que afirme que bajo las especies de pan permanezca toda la naturaleza del pan o una parte de ella como materia, o la forma o algo de ella como ser mismo o subsistencia del pan.

Por eso muy bien el CONCILIO TRIDENTINO afirmó que la conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre de Cristo, *conveniente, propia y aptísimamente la Santa Iglesia Católica la llamó transustanciación.*

3. Por último, en el libro anterior se ha demostrado que la Iglesia en los concilios, sobre todo en los ecuménicos, suele inventar nuevos términos para explicar y defender los antiguos misterios de la fe contra los herejes que surgen y contra sus nuevas opiniones, tergiversaciones y calumnias: ¿por qué, pues, los concilios de Letrán y de Trento, en la creación o aprobación de ese término, no habían de poder imitar a los antiguos concilios de Nicea y 1.º de Efeso?

Por consiguiente, si el rey quiere ser católico no sólo de nombre sino —lo que sobre todo deseamos— de verdad, y dado que no puede negar la realidad ¿qué tiene que condenar en el término *transustanciación?* O ¿cómo puede negar —sólo porque el término sea menos antiguo— que la transustanciación es antiquísima, dado que en asuntos no muy distintos San Atanasio, San Cirilo Alejandrino y otros Padres contemporáneos reprendieron gravísimamente iguales tergiversaciones de los antiguos herejes?

Baste esto —según era oportuno ahora— sobre la sustancia y realidad de este misterio, para que podamos pasar a los otros errores que se han indicado.

CAPITULO IV

ESTA BIEN ADORAR LA EUCARISTIA CON ADORACION DE LATRIA, Y CON ESTE FIN SE HACEN LA ELEVACION Y LAS PROCESIONES

1. DEMOSTRACIÓN DE QUE CRISTO NUESTRO SEÑOR DEBE SER ADORADO CON CULTO DE LATRÍA.—ESTA VERDAD ESTÁ TANTO EN LOS CUATRO PRIMEROS CONCILIOS COMO EN LA ESCRITURA.—Con el principio que se ha asentado no resulta difícil deducir con evidencia esta verdad de la fe y refutar con bastante claridad el otro error con que los protestantes condenan o niegan la adoración de la Eucaristía.

En efecto, que a Cristo Nuestro Señor, verdadero Dios y hombre, se le debe adorar con la excepcional y perfecta adoración de latría lo enseñó expresamente SAN CIRILO con el Concilio Alejandrino en la carta a Nestorio con estas palabras: *Cuando confesamos que el Verbo está unido hipostáticamente a la carne, adoramos al Hijo único y Señor Jesucristo.* Y en el 8.º anatemanismo condena el que se diga que *el hombre asumido debe ser adorado y glorificado a una con Dios Verbo,* y anatematiza *a quien no más honra con una sola adoración a Emmanuel, y le tributa una sola glorificación así como el Verbo se hizo carne.*

Esta doctrina la aprobó el Concilio Efesino 1.º y el Concilio de Calcedonia —que ya cité antes—, y fue admitida por toda la Iglesia, y no puede negarla el rey de Inglaterra que profesa venerar los cuatro primeros concilios.

Sobre todo que muchas veces en el Evangelio leemos que a Cristo N. Señor no raras veces se le tributó tal adoración y El no la rehusó sino más bien la aprobó: así aparece en SAN JUAN cuando el ciego, curado ya por Cristo y con fe, *postrándose le adoró,* y cuando Santo Tomás dijo *Señor mío y Dios mío.*

A esa adoración se refiere SAN PABLO cuando dice *Al nombre de Jesús dóblese toda rodilla,* e interpreta de Cristo aquello de ISAÍAS *Ante mí se doblará toda rodilla, y toda lengua confesará a Dios.*

Por consiguiente, es ciertísimo de fe que Cristo N. Señor en su aspecto visible debe ser adorado con culto perfectísimo; y habiéndose demostrado que ese mismo Dios-Hombre está verdadera y realmente presente en la Eucaristía, nadie que de veras crea los misterios de la Encarnación y de la Eucaristía pueda negar que la Eucaristía deba ser adorada.

2. DEMOSTRACIÓN —POR LOS PADRES— DE QUE EL REY NO TIENE RAZÓN PARA CONTAR ESTE ARTÍCULO ENTRE LOS RECIENTES.—¿Acaso porque Cristo no está allí de una manera natural y visible y se esconde bajo las especies sacramentales, no se le ha de adorar igual que si se presentase visible?

Esto sólo se les puede ocurrir a quienes únicamente se fían de sus sentidos: éstos no adorarían a Cristo ni aunque le viesen, pues no verían su divinidad.

Los que en su religión y adoración se guían por verdadera fe, lo mismo que adoran al Verbo invisible con la carne bajo la cual se oculta, adoran también al Verbo hecho carne aunque esté recubierto de las especies sacramentales.

sa muy bien, ya que prescinde del término *cambio,* el cual, en rigor físico, suele suponer un sujeto, y excluye cualquier error que afirme que bajo las especies de pan permanezca toda la naturaleza del pan o una parte de ella como materia, o la forma o algo de ella como ser mismo o subsistencia del pan.

Por eso muy bien el CONCILIO TRIDENTINO afirmó que la conversión de toda la sustancia del pan en el cuerpo y de toda la sustancia del vino en la sangre de Cristo, *conveniente, propia y aptísimamente la Santa Iglesia Católica la llamó transustanciación.*

3. Por último, en el libro anterior se ha demostrado que la Iglesia en los concilios, sobre todo en los ecuménicos, suele inventar nuevos términos para explicar y defender los antiguos misterios de la fe contra los herejes que surgen y contra sus nuevas opiniones, tergiversaciones y calumnias: ¿por qué, pues, los concilios de Letrán y de Trento, en la creación o aprobación de ese término, no habían de poder imitar a los antiguos concilios de Nicea y 1.º de Efeso?

Por consiguiente, si el rey quiere ser católico no sólo de nombre sino —lo que sobre todo deseamos— de verdad, y dado que no puede negar la realidad ¿qué tiene que condenar en el término *transustanciación?* O ¿cómo puede negar —sólo porque el término sea menos antiguo— que la transustanciación es antiquísima, dado que en asuntos no muy distintos San Atanasio, San Cirilo Alejandrino y otros Padres contemporáneos reprendieron gravísimamente iguales tergiversaciones de los antiguos herejes?

Baste esto —según era oportuno ahora— sobre la sustancia y realidad de este misterio, para que podamos pasar a los otros errores que se han indicado.

CAPITULO IV

ESTA BIEN ADORAR LA EUCARISTIA CON ADORACION DE LATRIA, Y CON ESTE FIN SE HACEN LA ELEVACION Y LAS PROCESIONES

1. DEMOSTRACIÓN DE QUE CRISTO NUESTRO SEÑOR DEBE SER ADORADO CON CULTO DE LATRÍA.—ESTA VERDAD ESTÁ TANTO EN LOS CUATRO PRIMEROS CONCILIOS COMO EN LA ESCRITURA.—Con el principio que se ha asentado no resulta difícil deducir con evidencia esta verdad de la fe y refutar con bastante claridad el otro error con que los protestantes condenan o niegan la adoración de la Eucaristía.

En efecto, que a Cristo Nuestro Señor, verdadero Dios y hombre, se le debe adorar con la excepcional y perfecta adoración de latría lo enseñó expresamente SAN CIRILO con el Concilio Alejandrino en la carta a Nestorio con estas palabras: *Cuando confesamos que el Verbo está unido hipostáticamente a la carne, adoramos al Hijo único y Señor Jesucristo.* Y en el 8.º anatemanismo condena el que se diga que *el hombre asumido debe ser adorado y glorificado a una con Dios Verbo,* y anatematiza *a quien no más honra con una sola adoración a Emmanuel, y le tributa una sola glorificación así como el Verbo se hizo carne.*

Esta doctrina la aprobó el Concilio Efesino 1.º y el Concilio de Calcedonia —que ya cité antes—, y fue admitida por toda la Iglesia, y no puede negarla el rey de Inglaterra que profesa venerar los cuatro primeros concilios.

Sobre todo que muchas veces en el Evangelio leemos que a Cristo N. Señor no raras veces se le tributó tal adoración y El no la rehusó sino más bien la aprobó: así aparece en SAN JUAN cuando el ciego, curado ya por Cristo y con fe, *postrándose le adoró,* y cuando Santo Tomás dijo *Señor mío y Dios mío.*

A esa adoración se refiere SAN PABLO cuando dice *Al nombre de Jesús dóblese toda rodilla,* e interpreta de Cristo aquello de ISAÍAS *Ante mí se doblará toda rodilla, y toda lengua confesará a Dios.*

Por consiguiente, es ciertísimo de fe que Cristo N. Señor en su aspecto visible debe ser adorado con culto perfectísimo; y habiéndose demostrado que ese mismo Dios-Hombre está verdadera y realmente presente en la Eucaristía, nadie que de veras crea los misterios de la Encarnación y de la Eucaristía pueda negar que la Eucaristía deba ser adorada.

2. DEMOSTRACIÓN —POR LOS PADRES— DE QUE EL REY NO TIENE RAZÓN PARA CONTAR ESTE ARTÍCULO ENTRE LOS RECIENTES.—¿Acaso porque Cristo no está allí de una manera natural y visible y se esconde bajo las especies sacramentales, no se le ha de adorar igual que si se presentase visible?

Esto sólo se les puede ocurrir a quienes únicamente se fían de sus sentidos: éstos no adorarían a Cristo ni aunque le viesen, pues no verían su divinidad.

Los que en su religión y adoración se guían por verdadera fe, lo mismo que adoran al Verbo invisible con la carne bajo la cual se oculta, adoran también al Verbo hecho carne aunque esté recubierto de las especies sacramentales.

Por eso, lo mismo que Cristo N. Señor dijo a Tomás *Porque me has visto, Tomás, has creído,* pues viendo el cuerpo de Cristo y sus llagas, creyó que era Dios y como a tal le adoró, así todo católico que preste fe a las palabras de Cristo y que vea las especies consagradas por esas palabras, por la fe ve a Dios bajo ellas y así adora ese sacramento.

Por esta razón, el culto y adoración de la Eucaristía es también antiquísimo en la Iglesia. Esto no lo puede negar nadie que haya leído a los antiguos Padres. Voy a recordarlos brevemente para que también de esta manera conste que el rey de Inglaterra no tenía razón para contar este artículo entre los nuevos y recientes.

En primer lugar, SAN AMBROSIO primero dice de los ángeles que adoran no sólo la divinidad de Cristo sino también *el escabel de sus pies,* lo cual lo entiende del misterio de la Encarnación, y el escabel lo interpreta *de la tierra que el Señor Jesús tomó al asumir la carne;* y así, las palabras del Salmo *Adorad el escabel de sus pies,* las interpreta diciendo: *Por el escabel se entiende la tierra, y por la tierra la carne de Cristo, que hoy adoramos en los misterios, y que los apóstoles —según dijimos antes— adoraron en el Señor Jesús, puesto que Cristo no está dividido sino que es uno.*

Aquí habla manifiestamente de la perfecta adoración de latría, y a la adoración de Cristo en su aspecto propio equipara ésta del mismo oculto bajo las especies sacramentales.

En el mismo sentido interpreta esas palabras del Salmo SAN AGUSTÍN en su comentario: plantea el mismo problema de cómo se nos manda adorar el escabel de los pies de Dios, del cual en SAN MATEO se dice que es la tierra, y responde *Fluctuando me vuelvo a Cristo,* y más abajo *De la tierra tomó tierra, pues la carne es de la tierra, y de la carne de María tomó carne; y como anduvo aquí en la misma carne, y nos dio a comer la misma carne para nuestra salvación, y nadie come esa carne sin primero adorarla, se ve ya cómo es adorado tal escabel de los pies del Señor, y cómo no sólo no se peca adorándolo sino que pecamos no adorándolo.* ¡Ojalá el rey de Inglaterra lea y considere esto atentamente!

En un sentido semejante entiende SAN AGUSTÍN de este sacramento las palabras del Salmo *Comerán y le adorarán todos los grandes de la tierra:* comparando al que se acerca frecuentemente a la Eucaristía con el que se abstiene de ella por reverencia, *Cada uno,* dice, *hará lo que según su fe cree piadosamente que se debe hacer, pues ninguno de ellos deshonra al cuerpo y a la sangre del Señor si a porfía tratan de honrar a este salubérrimo sacramento.*

3. Además, SAN CIRILO DE JERUSALÉN, en la 5.ª catequesis mistagógica, en la cual casi describe el rito de la liturgia, cuando trata de la comunión, primero enseña la reverencia con que se debe recibir el cuerpo del Señor, y luego, después de la comunión del cuerpo de Cristo, dice: *Acércate también al cáliz de la sangre, sin tender la mano y más bien postrado en forma de adoración y veneración.*

Más enseñanzas da el CRISÓSTOMO, sobre todo cuando dice: *A este cuerpo, aun cuando yacía en el pesebre, lo veneraron los Magos, y con mucho temor y temblor lo adoraron: imitemos a esos extranjeros nosotros los ciudadanos del cielo.* Y más abajo: *Tú no lo ves en el pesebre sino en el altar.* Y de nuevo: *No sólo ves como aquéllos este cuerpo, sino que conoces su virtud y su entrega.* Y todavía más abajo: *Animémosnos, pues, y temamos, y mostremos una reverencia mucho mayor que aquellos extranjeros.*

En estos pasajes se debe observar también la equiparación que establece entre la adoración de Cristo en su propio aspecto visible y en el sacramento.

Dice además que *los ángeles doblan sus rodillas ante Dios en este sacramento intercediendo por los hombres y diciendo: Suplicamos por aquellos por los que diste tu sangre, oramos por aquellos por los que inmolaste ese cuerpo.*

Añade también que *el diácono en la Misa, al tiempo de la consagración, solía llevar a los energúmenos* —a los cuales llama *agitados,* se entiende, por el demonio—, *y les manda,* dice, *inclinar la cabeza.*

Pueden verse también SAN GREGORIO NAZIANZENO, ORÍGENES, EUSEBIO EMISENO, TEODORETO, SAN JUAN CLÍMACO —que dice *Al recibir el don celestial, lo adoro*— y el DAMASCENO.

El rey no aduce nada contra esta verdad, ni puedo fácilmente conjeturar qué es lo que puede aducirse.

4. LA ELEVACIÓN DE LA EUCARISTÍA ES LAUDABILÍSIMA Y ANTIQUÍSIMA.—Sobre esta base, sin ninguna dificultad se da al traste con lo que el rey aduce en este punto sobre la elevación de

la Eucaristía después de la consagración para adorarla: esto no es reprensible porque sea malo, ni tampoco porque sea nuevo.

Lo primero es claro por lo dicho: si el adorar la Eucaristía se tiene por cosa santa, el presentarla y mostrarla al pueblo para que la adore no puede ser cosa mala; luego el elevarla para el mismo fin no puede ser reprensible sino más bien laudabilísimo. ¿Qué puede verse en la sustancia de ese acto o en la manera de realizarlo que sea reprensible?

Y que esa costumbre no es nueva consta por DIONISIO, el cual, sobre el sacerdote consagrante dice: *De esta manera realiza los venerables misterios, los ensalza y los presenta a la vista en sus signos santamente.*

Y SAN BASILIO pone esta entre las tradiciones apostólicas, por más que no la llama elevación sino *presentación del divino cuerpo y de la sagrada copa.*

5. Y aunque la cosa no fuese tan antigua, nada impediría que, con la aprobación de la Iglesia, se aceptase con toda fe y reverencia.

Por eso con razón el Concilio de Viena entre otros errores de los Beguardos y Beguinas condenó este: *que a la elevación del cuerpo de Jesucristo no deben levantarse ni mostrarle reverencia.* Esto, sin embargo, no lo afirmaban de todos los fieles sino de algunos muy perfectos, pues decían que era imperfección bajar de la contemplación altísima al ministerio de la Eucaristía, que era un engaño ridículo de los demonios.

Por eso también es muy laudable la costumbre de la Iglesia de que al tiempo de la elevación se toque la campanilla para mover a los circunstantes a adorar al Señor.

Ni es esto tampoco tan nuevo, ya que —según NAUCLERO— el Papa Gregorio IX lo aprobó hace cuatrocientos años. Y San Ivo de Chartres hace quinientos años dio las gracias a la reina de Inglaterra por las campanas que había regalado a la iglesia de Chartres, e indicaba que se solían tocar al tiempo de la consagración.

Por consiguiente, tales prácticas, ordenándose como se ordenan a un fin muy bueno, y no teniendo en sí mismas nada inconveniente ni que diga mal con el culto divino, deben ser tenidas por absolutamente laudables sean poco o muy antiguas.

6. DEMOSTRACIÓN DE QUE LAS PROCESIONES EUCARÍSTICAS NO SON VITUPERABLES SINO MÁS BIEN MUY LAUDABLES.—RAZÓN TOMADA DEL FIN.—Con esto se ha respondido también al tercer artículo señalado por el rey, a saber, la práctica de las procesiones eucarísticas, que los protestantes suelen condenar como supersticiosa por ser nueva, inventada e introducida por el ingenio humano para culto de la Eucaristía.

A esto respondemos brevemente reconociendo —en primer lugar— que no es una práctica demasiado antigua, aunque tampoco demasiado reciente en absoluto, ya que se introdujo hace trescientos cincuenta años con la autorización de los Papas Urbano IV y Clemente V con el concilio general de Viena —como puede verse en las CLEMENTINAS—, y enseguida fue aceptada y de día en día confirmada y divulgada con el consentimiento universal de la Iglesia y con extraordinario aplauso y fruto.

Y que esto no sucedió sin particular providencia del Espíritu Santo y sin manifiesta voluntad divina no puede negarlo nadie que crea en las promesas con que Cristo prometió a su Iglesia que tanto El como el Espíritu Santo la asistiría como gobernador y protector perpetuo.

En segundo lugar, también a este punto es aplicable la razón aducida: que la institución de las procesiones solemnes eucarísticas tiene un fin muy bueno, y en la acción misma no hay la menor sombra de superstición sino más bien una gran utilidad y la mayor aptitud para el fin que pretende.

En efecto, el fin de esa solemnidad es, con el recuerdo de un beneficio tan grande, mover al pueblo cristiano a la acción de gracias y a sacar más abundantemente la gracia y el fruto de tan grande sacramento: así lo declararon con toda piedad los dichos Papas en la introducción y en el desarrollo de aquel capítulo de las Clementinas.

Y en cuanto a la acción misma, es de suyo indiferente, y por eso, realizada con un fin bueno y con la debida fe y reverencia, se convierte en honestísima y religiosa, como lo leemos —en figura— en las procesiones del arca en los NÚMEROS y sobre todo en los REYES y PARALIPÓMENOS.

7. REFUTACIÓN DE UNA EVASIVA DE LOS HEREJES.—LA IGLESIA PUEDE ESTABLECER CUANTO SEA OPORTUNO PARA UN CULTO MAYOR DE DIOS.—Por tanto, no sé qué es lo que los adversarios pueden reprender en este solemne rito.

Dirán quizá que la Iglesia no podía introducir tal rito nuevo.

Pero esto lo afirman ellos al margen de la Escritura y de la razón y sin base alguna, más aún, en contra de la Escritura y de la razón.

La Escritura nunca prohibió esto; más aún, en todas partes da a entender que lo que toca al culto, a las ceremonias y a los ritos de este Sacramento, está confiado a la providencia y disposición de la Iglesia, conforme a lo de SAN

PABLO *Lo demás lo arreglaré cuando vaya.* Además, en la Ley Vieja hubo poder para instituir nuevas fiestas, como consta por MACABEOS, ESTER, JUDIT: por consiguiente, mucho más existe este poder en la Iglesia, y así desde sus comienzos acostumbró a instituir fiestas para alabar a Dios en sus Santos; luego con mayor razón pudo instituir un día peculiar en honor del Santo de los Santos y en memoria de tan grande beneficio, como virtualmente argumentaba CLEMENTE V.

Por último, la misma condición natural de la naturaleza humana pide en estas cosas variedad y cambio: por eso es increíble que a su Iglesia, compuesta de hombres, Cristo la dejase sin ese poder.

8. AL PRINCIPIO DE LA IGLESIA, ESAS PROCESIONES PUDIERON NO SER ÚTILES.—Así pues, al principio, cuando nació la Iglesia, estas procesiones pudieron no sólo no ser necesarias pero ni siquiera útiles, porque los cristianos, viviendo entre infieles y sujetos a ellos, no podían sin peligro venerar este sacramento con un rito tan público y solemne.

Después, aunque hubiese sido posible, sin embargo, durante mucho tiempo, no se juzgó necesaria esa solemnidad, pues todos los cristianos creían pura y sinceramente en este misterio, y todos los días, o al menos en los domingos y en las fiestas, se repetía su recuerdo con gran devoción y fruto.

Pero más tarde, multiplicándose los errores que surgían contra la verdad de este sacramento, e incluso pareciendo que aflojaba la caridad y devoción de los fieles, muy prudentemente se instituyó esta solemnidad para confirmar más a los fieles en la fe de tan gran sacramento y para encender en ellos una gratitud y un amor más ardiente.

Por eso con razón el CONCILIO TRIDENTINO lanzó un anatema contra los que dijesen que a este sacramento no se le debe adorar, y negasen que se le debía venerar con una celebración festiva y llevarlo solemnemente en procesión: en todo esto, o se supone un error contrario a la verdad de la presencia de Cristo en este Sacramento, o al menos van incluidos otros errores no menos contrarios a la verdadera fe, como que la Iglesia universal puede errar en sus prácticas, que no puede mandar más que lo que se manda en la Escritura, o —y esto se sigue de lo anterior— que las ceremonias instituidas por la Iglesia son supersticiosas, y otros errores parecidos que han sido refutados ya suficientemente en otros pasajes y a los que tendremos que salir al paso más veces en adelante.

CAPITULO V

LA COMUNIÓN DE LOS LAICOS SÓLO BAJO ESPECIE DE PAN

1. EL REY NO TIENE RAZÓN PARA REPRENDER LA COMUNIÓN DE LOS LAICOS BAJO UNA SOLA ESPECIE.—OBJECIÓN DE LOS HEREJES.— Cuando el rey, en el artículo cuarto, acusa de novedad a la Iglesia Católica porque a los laicos les da la Eucaristía sólo bajo la especie de pan, parece pararse en el mismo atasco, pues en lo que se apoya es en que la Iglesia, en el uso y ritos del sacramento, nada puede añadir ni quitar o cambiar, y esto —así en general y sin limitación— ya hemos demostrado que es contrario a la razón y a la Escritura.

En efecto, aunque lo perteneciente a la sustancia de los sacramentos y lo instituido por Cristo la Iglesia no puede cambiarlo, sin embargo, lo tocante a los ritos accidentales y a las prácticas de los usuarios puede sufrir variación y, con la autoridad de la Iglesia, cambiarse oportunamente.

Pero en este artículo los adversarios suelen apremiar diciendo que este cambio es contrario a la institución y precepto de Cristo: Cristo mandó a todos que recibieran ambas especies diciendo en SAN JUAN *Si no comiereis la carne del Hijo del Hombre y bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros.* Ahora bien, que estas palabras se entendieron en ese sentido desde el principio de la Iglesia, parece probarlo la antigua manera de comulgar de todos los fieles.

Se añade también que la mutilación misma del sacramento parece ser contraria a su institución, y por tanto, supuesta esa institución, intrínsecamente mala.

2. SOLUCIÓN.—EN EL USO DE LA EUCARISTÍA BAJO UNA SOLA ESPECIE HAY QUE CONSIDERAR DOS COSAS.—AL SACERDOTE QUE SACRIFICA NO SE LE PERMITE LA COMUNIÓN BAJO UNA SOLA ESPECIE.—Pero tampoco en estas objeciones se apartan los herejes de la soberbia presunción por la que a la autoridad de la Iglesia Católica anteponen su propio juicio y se atreven a decir que ella puede errar y de hecho erró en la interpretación del verdadero sentido de la Escritura y de Cristo.

Pues bien, como en este artículo hay que refutarles principalmente con el argumento contrario, y ese argumento lo hemos confirmado ya bastante en lo anterior, ahora vamos a responder brevemente a las dichas objeciones, y al mismo tiempo demostraremos que la práctica de la Iglesia no es nueva ni ajena a las palabras de Cristo.

Mas para proceder con mayor claridad, en el uso de la Eucaristía bajo una sola especie es preciso distinguir dos cosas: una, si es lícito a veces comer el cuerpo aparte del uso del cáliz, o si esto es malo siempre y —como quien dice—

PABLO *Lo demás lo arreglaré cuando vaya.* Además, en la Ley Vieja hubo poder para instituir nuevas fiestas, como consta por MACABEOS, ESTER, JUDIT: por consiguiente, mucho más existe este poder en la Iglesia, y así desde sus comienzos acostumbró a instituir fiestas para alabar a Dios en sus Santos; luego con mayor razón pudo instituir un día peculiar en honor del Santo de los Santos y en memoria de tan grande beneficio, como virtualmente argumentaba CLEMENTE V.

Por último, la misma condición natural de la naturaleza humana pide en estas cosas variedad y cambio: por eso es increíble que a su Iglesia, compuesta de hombres, Cristo la dejase sin ese poder.

8. AL PRINCIPIO DE LA IGLESIA, ESAS PROCESIONES PUDIERON NO SER ÚTILES.—Así pues, al principio, cuando nació la Iglesia, estas procesiones pudieron no sólo no ser necesarias pero ni siquiera útiles, porque los cristianos, viviendo entre infieles y sujetos a ellos, no podían sin peligro venerar este sacramento con un rito tan público y solemne.

Después, aunque hubiese sido posible, sin embargo, durante mucho tiempo, no se juzgó necesaria esa solemnidad, pues todos los cristianos creían pura y sinceramente en este misterio, y todos los días, o al menos en los domingos y en las fiestas, se repetía su recuerdo con gran devoción y fruto.

Pero más tarde, multiplicándose los errores que surgían contra la verdad de este sacramento, e incluso pareciendo que aflojaba la caridad y devoción de los fieles, muy prudentemente se instituyó esta solemnidad para confirmar más a los fieles en la fe de tan gran sacramento y para encender en ellos una gratitud y un amor más ardiente.

Por eso con razón el CONCILIO TRIDENTINO lanzó un anatema contra los que dijesen que a este sacramento no se le debe adorar, y negasen que se le debía venerar con una celebración festiva y llevarlo solemnemente en procesión: en todo esto, o se supone un error contrario a la verdad de la presencia de Cristo en este Sacramento, o al menos van incluidos otros errores no menos contrarios a la verdadera fe, como que la Iglesia universal puede errar en sus prácticas, que no puede mandar más que lo que se manda en la Escritura, o —y esto se sigue de lo anterior— que las ceremonias instituidas por la Iglesia son supersticiosas, y otros errores parecidos que han sido refutados ya suficientemente en otros pasajes y a los que tendremos que salir al paso más veces en adelante.

CAPITULO V

LA COMUNIÓN DE LOS LAICOS SÓLO BAJO ESPECIE DE PAN

1. EL REY NO TIENE RAZÓN PARA REPRENDER LA COMUNIÓN DE LOS LAICOS BAJO UNA SOLA ESPECIE.—OBJECIÓN DE LOS HEREJES.—Cuando el rey, en el artículo cuarto, acusa de novedad a la Iglesia Católica porque a los laicos les da la Eucaristía sólo bajo la especie de pan, parece pararse en el mismo atasco, pues en lo que se apoya es en que la Iglesia, en el uso y ritos del sacramento, nada puede añadir ni quitar o cambiar, y esto —así en general y sin limitación— ya hemos demostrado que es contrario a la razón y a la Escritura.

En efecto, aunque lo perteneciente a la sustancia de los sacramentos y lo instituido por Cristo la Iglesia no puede cambiarlo, sin embargo, lo tocante a los ritos accidentales y a las prácticas de los usuarios puede sufrir variación y, con la autoridad de la Iglesia, cambiarse oportunamente.

Pero en este artículo los adversarios suelen apremiar diciendo que este cambio es contrario a la institución y precepto de Cristo: Cristo mandó a todos que recibieran ambas especies diciendo en SAN JUAN *Si no comiereis la carne del Hijo del Hombre y bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros.* Ahora bien, que estas palabras se entendieron en ese sentido desde el principio de la Iglesia, parece probarlo la antigua manera de comulgar de todos los fieles.

Se añade también que la mutilación misma del sacramento parece ser contraria a su institución, y por tanto, supuesta esa institución, intrínsecamente mala.

2. SOLUCIÓN.—EN EL USO DE LA EUCARISTÍA BAJO UNA SOLA ESPECIE HAY QUE CONSIDERAR DOS COSAS.—AL SACERDOTE QUE SACRIFICA NO SE LE PERMITE LA COMUNIÓN BAJO UNA SOLA ESPECIE.—Pero tampoco en estas objeciones se apartan los herejes de la soberbia presunción por la que a la autoridad de la Iglesia Católica anteponen su propio juicio y se atreven a decir que ella puede errar y de hecho erró en la interpretación del verdadero sentido de la Escritura y de Cristo.

Pues bien, como en este artículo hay que refutarles principalmente con el argumento contrario, y ese argumento lo hemos confirmado ya bastante en lo anterior, ahora vamos a responder brevemente a las dichas objeciones, y al mismo tiempo demostraremos que la práctica de la Iglesia no es nueva ni ajena a las palabras de Cristo.

Mas para proceder con mayor claridad, en el uso de la Eucaristía bajo una sola especie es preciso distinguir dos cosas: una, si es lícito a veces comer el cuerpo aparte del uso del cáliz, o si esto es malo siempre y —como quien dice—

intrínsecamente; y otra, si es lícito privar a los fieles del uso del cáliz en toda la vida, pues aunque supongamos que a veces pueda lícitamente tomarse una especie sin la otra, pero puede quedar el problema de si es lícito no tomar nunca las dos, ya que —aun concediendo que alguna vez sea lícito tomar una sola— podría ser necesario tomar ambas en alguna ocasión o a lo largo de la vida.

Además, es preciso distinguir entre la oblación de la Eucaristía en cuanto que es sacrificio, y la participación de ella en cuanto que es sacramento.

Porque siempre que se realiza este sacramento, se ofrece sacrificio a Dios: así lo enseña la Iglesia Católica, piensen lo que piensen de ello los herejes, punto de que ahora no tratamos.

Y como este sacrificio incruento es imagen del sacrificio cruento ofrecido en la cruz —el cual Cristo N. Señor quiso que se representara en la consagración de ambas especies por separado—, por eso la Iglesia nunca permite que este sacramento se realice en una sola especie ni que el sacerdote sacrificante lo consume en una sola especie.

Y así, sobre la mutilación del sacrificio y de la comunión sacerdotal o —para explicarlo así— sacrifical, no hay problema: reconocemos que nunca es lícita, y es probable —aunque no cierto de fe— que está prohibida por el derecho divino, o que, supuesta la institución, quizá es intrínsecamente mala.

Pero esto lo dejamos para los teólogos, pues ahora sólo tratamos de la comunión de los laicos o de la participación del sacramento fuera del sacrificio.

3. La comunión bajo sola la especie de pan, fue usual desde el principio de la Iglesia.—Pues bien, sobre la práctica de comulgar —de lo consagrado anteriormente— bajo sola la especie de pan, decimos —en primer lugar— que de suyo no es mala ni estuvo jamás prohibida en la Iglesia, más aún, que tampoco es nueva sino que desde el principio de la Iglesia fue usual en ella.

Y como por esa práctica se prueba suficientemente lo demás y lo que el rey más reprende es esa novedad, ante todo vamos a demostrarla.

En primer lugar, por la antigua práctica de conservar la Eucaristía bajo sola la especie de pan, de administrarla a los enfermos y de llevarla a casa o de viaje, ya se entiende que para consumirla cuando fuera oportuno o necesario.

Y esta práctica la deducimos —en primer lugar— de lo que, siguiendo a Dionisio Alejandrino, cuenta Eusebio sobre Serapión el Viejo. Privándose durante mucho tiempo de la comunión hizo penitencia por haber sacrificado a los ídolos; por fin, a la hora de la muerte, mandó llamar a un sacerdote, y no pudiendo éste acudir por estar también enfermo, *dio al recadista una partícula de la Eucaristía, mandándole que, después de humedecerla, la metiera en la boca del anciano,* y hecho esto, el anciano murió felizmente.

Por esta historia queda claro que aquella partícula fue de pan consagrado y conservado para cuando fuera necesario, y que, sin vino o sangre, se dio como comunión completa; que esa comunión, no sin milagro o particular gracia de Dios, el santo viejo la esperó, y que, por tanto, fue grata a Dios, según demostró también la santa muerte del viejo que se siguió inmediatamente.

4. San Ambrosio recibió la Eucaristía bajo sola la especie de pan.—Y no es distinto lo que acerca de San Ambrosio, en su muerte, escribe Paulino al fin de su vida: que Honorato, sacerdote de la Iglesia de Vercelli, estando en la cama oyó tres veces una voz que le decía «*Levántate, date prisa, que pronto va a partir*»; *y bajando,* dice Paulino, *le dio al santo el cuerpo del Señor, y en cuanto lo recibió, expiró llevando consigo un buen viático:* ninguna mención se hace de la sangre.

Además, la misma práctica de la Iglesia demuestra la historia que acerca de su hermano Sátiro cuenta el mismo San Ambrosio: que de la nave sacó el cuerpo del Señor, por cuya virtud se libró del naufragio, según hemos indicado ya dos veces anteriormente.

Asimismo Gregorio de Tours refiere del obispo San Galo que, habiendo tenido una revelación de que se le acercaba ya la muerte y que después de tres días moriría, *convocó al pueblo y, habiendo partido el pan para todos, con santa y piadosa voluntad repartió la comunión.*

Esto confirma también la antigua costumbre de guardar la Eucaristía para los enfermos, costumbre que figura en el 2.º Concilio de Tours, celebrado bajo el papa Juan III en el año 570, en el Concilio de Macón poco después bajo Pelayo IV, y en Beda: no es verísimil que se guardase nunca la Eucaristía bajo la especie de vino, que en poco tiempo se avinagra y corrompe; luego se guardaba bajo sola la especie de pan, como se hace también ahora.

5. A los fieles en otro tiempo se les permitía llevar la Eucaristía a casa.—Otra antigua costumbre hubo también por la que, según San Agustín, el cuerpo del Señor —que los hombres recibían en sus manos y las mujeres en unos pañitos bien limpios— podían o to-

marlo en la iglesia o llevarlo consigo a casa para comulgar en secreto cuando fuese oportuno.

Esta comunión sin duda se hacía bajo sola la especie de pan.

Así se deduce de TERTULIANO: *No sabrá el marido lo que tomes en secreto antes de toda comida; y si sabe que se trata de un pan, no cree que es el que se dice.*

Y en el mismo sentido pueden entenderse las palabras del mismo *Recibiendo y guardando el cuerpo del Señor, ambas cosas quedan a salvo: la participación del sacrificio, y el cumplimiento del deber;* por más que estas palabras pueden entenderse también muy bien de la reserva de que se ha hablado antes para los enfermos.

La dicha costumbre se deduce también de SAN CIPRIANO, el cual cuenta de cierta mujer que, *habiendo intentado abrir con sus manos indignas la cajita en que tenía al Santo del Señor, salió de ella fuego y, asustada, no se atrevió a tocarla,* suceso que refiere entre los milagros de la Eucaristía: ese Santo guardado en una cajita particular no era otro que el cuerpo del Señor llevado a la propia casa conforme a la costumbre que se ha dicho, costumbre que también recuerda cuando dice: *Despedido y todavía llevando consigo —según suele— la Eucaristía.*

Esa costumbre parece que sólo duró los quinientos primeros años de Cristo, pues en el año 518, en el Concilio de Zaragoza se anatematiza a aquel de quien se pruebe que, *habiendo recibido la gracia de la Eucaristía, no la ha tomado en la iglesia.*

6. ESTA FORMA DE COMULGAR NO FUE PROHIBIDA POR CRISTO.—Por consiguiente, es cosa clara que la práctica de comulgar a veces sólo bajo especie de pan fue antiquísima en la Iglesia; luego el rey de Inglaterra no puede reprenderla por nueva, dado que se prueba que existió en los primeros quinientos años.

Y por esa misma razón tampoco se la puede reprender como abusiva o desordenada, ya que los mismos herejes también reconocen que en aquellos primeros siglos las costumbres de la Iglesia fueron puras y conformes a la palabra de Dios.

Y la razón teológica y católica es que Cristo N. Señor nunca prohibió tomar una sola especie sin la otra, ni en virtud de la institución y sólo por su naturaleza es ello malo.

Lo primero lo probamos suficientemente contra los adversarios exigiéndoles a éstos que presenten algún pasaje en que esté escrita esa prohibición, pues, como no pueden presentarlo, a base de sus principios se prueba suficientemente que no existe tal prohibición dada en particular por Cristo.

Pero nosotros añadimos que tampoco se deduce eso de la tradición, sino más bien lo contrario, según veremos.

Más aún: si es verdadera la opinión de quienes dicen que Cristo, después de la resurrección —según SAN LUCAS— a los dos discípulos les dio pan consagrado, de ahí se sigue que la comunión bajo una sola especie se ve respaldada por el ejemplo de Cristo, que es lo que manifiestamente suponen SAN AGUSTÍN, SAN BEDA y TEOFILACTO.

7. CRISTO N. SEÑOR COMUNICA TODO EL EFECTO DEL SACRAMENTO BAJO CUALQUIERA DE LAS DOS ESPECIES.—Y lo segundo, aparte de que se prueba suficientemente por la autoridad de la Iglesia, puede también demostrarse por los principios de la fe, pues Nuestro Señor Jesucristo, que es como la sustancia de este sacramento, está entero bajo cada una de las especies y bajo ambas, aun tomadas por separado, es poderoso para dar la vida a quien le recibe; luego sólo el tomar el pan basta para recibir a Cristo, para percibir el fruto del sacramento, y para el significado sacramental que hay en el uso de la Eucaristía en cuanto sacramento.

En efecto, cualquiera que sea el modo como se tome este sacramento, siempre significa un banquete perfecto suficiente para el alimento del alma por la excelencia del pan celestial contenido y significado bajo las especies del pan terreno: ¡también este sacramento, en cuanto que es pan de los ángeles, fue suficientemente significado por el maná o por los panes de la proposición sin añadir bebida o vino! por más que cuando se lo prefiguró como sacrificio y oblación, intervinieron ambas especies, como en la oblación de Melquisedec cuando ofreció pan y vino.

8. NO HAY NINGÚN PRECEPTO DE COMULGAR BAJO LAS DOS ESPECIES.—EVASIVA DE LOS HEREJES.—REFUTACIÓN DE LA EVASIVA, Y VERDADERO SENTIDO DEL PRECEPTO DE REALIZAR LA EUCARISTÍA.—Resta añadir algo —aunque sea rápidamente— sobre la segunda parte, a saber, de la abstención perpetua, por parte de los fieles no consagrantes, del uso del cáliz.

Sobre ella decimos brevemente que Cristo nunca mandó a los pastores de la Iglesia dar alguna vez a sus súbditos la comunión bajo ambas especies, ni a los mismos fieles que comulgaran así como cosa necesaria para cumplir la ley o para salvarse.

Lo primero lo probamos —en primer lugar— diciendo que tal precepto no se encuentra escrito: y esto basta para los adversarios, según he dicho ya.

Dirán quizá que tal precepto lo dio Cristo a

los pastores de la Iglesia cuando en la noche de la Cena dijo a sus apóstoles *Haced esto en memoria mía,* palabras con que les mandó hacer lo que El había hecho; ahora bien, El *tomó, bendijo,* y *repartió* a los asistentes ambas especies; luego lo mismo quiso y mandó que hiciesen sus ministros.

Mas —en primer lugar— dado que los protestantes —contra el sentir universal de la Iglesia— niegan que por esas palabras se pruebe el rito sustancial de este sacramento ni la oblación del sacrificio, por ninguna razón verisímil pueden deducir de ellas el precepto de comulgar bajo ambas especies. Sobre todo que esas palabras —según hemos demostrado en otro lugar, y demostraremos brevemente después siguiendo a los antiguos concilios— tampoco contienen precepto de comulgar siempre que se asiste al sacrificio de la Misa.

Así pues, con esas palabras Cristo no mandó imitar aquella acción en todas sus circunstancias de tiempo y ocasión: en otro caso, sería preciso comulgar siempre de noche y después de cenar, e incluso después de haberse lavado los pies.

Además, por derecho divino habría que consagrar con pan ázimo, como lo hizo Cristo. Asimismo, siempre que se consagra habría que dar comunión; y por la misma razón el sacerdote debería repartir todo el pan que había consagrado; y lo debería tomar solo el sacerdote que había celebrado e inmediatamente después de la consagración; finalmente, habría que repartirlo antes de la consagración del cáliz, pues así lo hizo también Cristo.

Ahora bien, todo esto es increíble y contrario a la costumbre perpetua de la Iglesia.

Por consiguiente, en esas palabras sólo se mandó el rito sustancial de este sacrificio y sacramento, según lo enseñó el CONCILIO TRIDENTINO: lo demás, que es accidental, el Señor lo dejó a la disposición de la Iglesia, según he dicho ya, y según afirmó SAN AGUSTÍN.

9. OBJECIÓN Y EXPLICACIÓN DEL PASAJE LUCAS, 22.—Pero entre los adversarios no faltan quienes este precepto lo deducen de las otras palabras de Cristo N. Señor en SAN LUCAS *Bebed de él todos,* los cuales ellos pretenden que se refieren no sólo a los que entonces estaban presentes sino a todos los futuros fieles, y dicen que no sin misterio y sin cierto espíritu profético se añadieron esas palabras —al distribuir la sangre más bien que al distribuir el cuerpo— para precaver y prohibir la práctica futura de la Iglesia Romana de excluir a los fieles de la participación del cáliz.

Mas esta observación es ligera: aunque concediésemos que esas palabras abarcaban a los hombres venideros, de ninguna manera habría que entenderlas de todos los fieles sino a lo más de todos los sacerdotes, ya que allí sólo estaban presentes los apóstoles, los cuales entonces fueron ordenados sacerdotes.

Así lo indicó suficientemente el CONCILIO TRIDENTINO diciendo que Cristo, en la Cena, consagró sacerdotes a los apóstoles diciéndoles a ellos —y en ellos a sus sucesores— *Haced esto,* etc.: aunque no ponga expresamente ninguna palabra exclusiva, pero nombrando sólo a los apóstoles dio a entender suficientemente que sólo ellos estaban allí presentes.

Y lo mismo se deduce de SAN MATEO, SAN JUAN, y de los otros evangelistas: sólo nombran a los discípulos, por los cuales, como por antonomasia, entienden a los apóstoles; SAN MATEO expresamente añadió el número de doce; y los que nombran en particular, todos eran apóstoles.

Por último, común sentir de la Iglesia es que Cristo lavó los pies no de todos los discípulos sino sólo de los doce apóstoles; luego sólo a ellos los tuvo presentes en la Cena, y sólo a ellos les dijo *Haced esto;* luego sólo a ellos les dijo *Bebed de él todos.*

Además es un despropósito la palabra *todos* referirla a los futuros fieles, ya que Cristo habló sólo de los presentes y sólo del cáliz que les presentaba, el cual sólo podía repartirse entre los presentes. Y así SAN MARCOS explicó que inmediatamente se cumplió allí lo que Cristo había mandado, diciendo *Y bebieron de él todos.*

Ni en aquella palabra o señal hay misterio alguno: como Cristo antes había partido el pan y lo había dividido en doce porciones y a cada uno le había alargado la suya, no fue necesario decir *Tomad todos y comed;* en cambio, como sólo les presentaba un cáliz para que de él bebiesen todos, se lo dijo expresamente.

Lo mismo expresó con otras palabras y sin aquella distinción SAN LUCAS diciendo *Tomad y repartid entre vosotros:* la palabra *vosotros* designa sólo a los presentes, no a los futuros.

10. OBJECIÓN Y EXPLICACIÓN DEL PASAJE JUAN, 6.—La última parte —de la obligación impuesta a los fieles de comulgar alguna vez bajo ambas especies— suele basarse ante todo

en las palabras de Cristo en San Juan *Si no comiereis la carne del Hijo del Hombre y bebiereis su sangre, no tendréis vida en vosotros*.

Pero este pasaje los calvinistas no pueden urgirlo, puesto que la mayoría de ellos niegan que Cristo N. Señor en todo ese capítulo 6.º de San Juan hablara del sacramento de la Eucaristía.

Además, también muchos católicos han negado que esas palabras se deban entender de la comida sacramental del cuerpo y de la sangre del Señor, y la Iglesia hasta ahora no ha condenado esa opinión ni ha declarado cuál es el sentido cierto de esas palabras: únicamente ha excluido un sentido falso, que ahora los herejes aprueban.

Por eso el Concilio Tridentino dijo *De aquel sermón del Señor —entiéndase como se entienda según las distintas interpretaciones de los Santos Padres y de los Doctores— no se deduce que el Señor mandara la comunión bajo las dos especies*.

La interpretación más probable parece ser que allí se impuso a los fieles la necesidad de la comunión de Cristo en la Eucaristía, pero que no se impuso a todos y a cada uno de los fieles la obligación de las dos especies sino de tomar la carne y la sangre de Cristo sea en un solo acto sea en muchos.

En efecto, toda la necesidad está en una unión con Cristo —mediante la recepción de este sacramento— que baste para la salvación y la vida; ahora bien, para la vida basta comer a Cristo entero, según vamos a confirmarlo inmediatamente deduciéndolo de sus palabras.

Lo mismo que para la salvación basta creer en Cristo, y eso es creer en su carne y en su sangre aunque no se crea en ellos con actos particulares o distintos, así, dado que Cristo entero está bajo cada una de las especies, sola la recepción del pan eucarístico basta para la salvación, porque en ella se recibe a Cristo entero y —por decirlo así— su sangre se bebe de hecho aunque no se reciba en forma de bebida.

De esto se sigue que quien recibe el cuerpo del Señor cumple aquel precepto entero, y, por el contrario, se sigue que el precepto del Señor lo quebranta e incurre en la amenaza de Cristo únicamente quien se abstiene del cuerpo y de la sangre del Señor, como muy bien interpretó Fulberto de Chartres.

Las palabras de Cristo admiten excelentemente este sentido de forma que la negación incluida en la conjunción *nisi* recaiga en toda la frase siguiente y en sus dos miembros y el sentido sea «Si ni coméis mi cuerpo ni bebéis mi sangre, no tendréis vida en vosotros». Así lo lee San Atanasio: *Quien no come mi carne ni bebe mi sangre, no tendrá la vida eterna*. Y en el mismo sentido lo interpreta San Agustín: sus palabras las citaré un poco más abajo.

11. Confirmación de la interpretación anterior.—Por consiguiente, lo único que con aquellas palabras quiso manifestar el Señor fue lo necesario que les es a los fieles recibir dentro de sí a Cristo mismo mediante este sacramento.

Y quiso explicar por separado la recepción del cuerpo y de la sangre, no porque sea necesario tomarlos con actos distintos, sino, o para presentar distintamente la fe en este sacramento; o para significar su pasión, en cuya memoria siempre se debe celebrar este sacramento; o porque en su Iglesia había de ser necesario recibir su carne y su sangre bajo distintas especies, por más que esta obligación se hubiese de imponer no a todos sino a los sacrificantes.

Y que la intención de Cristo N. Señor en las palabras que se han aducido fue la que hemos dicho, se prueba por la mente del Concilio Tridentino de la siguiente manera: El mismo Cristo N. Señor dijo que la recepción del pan celestial bastaba para la salvación; luego no señala como necesaria la recepción del vino en su propia especie y como distinta de la recepción del pan.

La consecuencia es evidente, porque sola la una especie no puede ser suficiente si son necesarias las dos.

Y el antecedente consta por muchas frases de Cristo N. Señor en el cap. 6.º de San Juan: *Este es el pan bajado del cielo para que quien coma de él no muera*. Y más abajo: *Quien coma de este pan vivirá eternamente, y el pan que yo le daré, es mi carne por la vida del mundo*. Y más abajo, después de las palabras con que enseñó la necesidad de la carne y de la sangre, añadió: *Quien come mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él*. En estas últimas palabras la partícula *y* se toma —según su sentido propio y lo que exige la materia, y según también el uso corriente de la Escritura— copulativamente, sí, pero no conjuntivamente sino divisivamente, según el lenguaje de los dialécticos. Así, cuando —según la lectura hebraica— en el Exodo se dice *Quien hiera a su padre y a su madre, muera*, el sentido no es conjuntivo «Quien mate a los dos a la vez, muera», sino

divisivo «Tanto quien mate a su padre como quien mate a su madre, muera».

Pues lo mismo en el caso actual, el sentido de las palabras de Cristo es *Quien come mi carne, permanece en mí y yo en él, y quien bebe mi sangre permanece en mí y yo en él;* luego la recepción de cada una de las especies basta para la salvación.

Y la razón la indicó Cristo en las palabras siguientes *Quien me come, también él vivirá por mí,* como si dijera «Tanto si come mi carne como si bebe mi sangre, me recibe entero, y por eso vivirá por mí». Y por eso añade de nuevo: *Quien come este pan, vivirá eternamente.*

12. CONFIRMACIÓN DE LO MISMO POR LOS PADRES.—Además, lo único que los Padres antiguos entendieron que Cristo hubiese mandado con aquellas palabras fue que recibamos a Cristo sacramental y espiritualmente, y no hacen fuerza en que se le reciba bajo una o bajo dos especies sino únicamente en que, comiéndole o tomándole, nos unamos a El.

Así SAN CIRILO ALEJANDRINO da la razón de aquellas palabras con estas: *No pueden participar de la fe con la santificación de una vida feliz, quienes mediante la bendición mística no reciban a Jesús.* Y más abajo: *Pues el cuerpo de Cristo puede vivificar y con solo su contacto rehacer lo corrompido. ¿Cómo no viviremos los que gustamos y comemos aquella carne? Porque a los que participan de El los reformará por completo conforme a su inmortalidad.* Nótese la partícula exclusiva del antecedente: lógicamente se sobreentiende también en el consiguiente.

Y lo mismo también el CRISÓSTOMO: su pensamiento es que lo único que quiso Cristo, tanto con aquellas palabras como con las siguientes, fue enseñar que es necesario lo que otros tenían por imposible, y persuadir que El es el verdadero manjar que salva al alma, *para que no pensasen que había hablado oscuramente en parábolas, sino supiesen que les era absolutamente necesario comer su cuerpo.* Y casi lo mismo tiene TEOFILACTO en su comentario.

13. SAN AGUSTÍN, además, las palabras de Cristo *Si no comiereis,* etc. las interpreta por las siguientes *Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene la vida eterna* diciendo: *Por consiguiente, no tiene ésta quien no come ese pan ni bebe esa sangre.* Y más abajo: *Quien no come su carne ni bebe su sangre no tiene la vida en sí.*

Por tanto, sólo es privado de la vida quien no recibe ninguna de las dos especies; y por el contrario, *tanto quien come la carne como quien bebe la sangre tiene su vida,* según añade el mismo santo; y dice, en general, que Cristo dio a comer su cuerpo por razón de la vida eterna, y *señal,* dice, *de que ha comido y bebido es si permanece y es permanecido, si habita y es inhabitado.*

Ahora bien, en quien come solo el pan, Cristo permanece y él en Cristo, según testificó el mismo Cristo.

Luego ése come y bebe suficientemente, según San Agustín, porque recibe a Cristo entero y es alimentado perfectamente.

Esto lo dio a entender ante todo aquella distinción de las palabras, según SAN AGUSTÍN, según EUSEBIO EMISENO, y según SAN CIPRIANO, que entre otras cosas dice: *La comida y la bebida se refieren a lo mismo: así como con ellas la sustancia corpórea se alimenta, vive y se mantiene a salvo, así la vida del espíritu se nutre con este alimento propio,* etc.

14. LA COSTUMBRE CONFIRMA ESE SENTIDO LA IGLESIA.—Tampoco la antigua costumbre de la Iglesia es ajena a este sentido de las palabras de Cristo, sino que más bien lo confirma, pues aunque es verdad que en la primitiva Iglesia fue frecuente y común entre los fieles el uso de las dos especies, sin embargo también es cierto que la otra práctica de comer en una sola especie comenzó desde aquel tiempo.

En efecto, lo que San Lucas refiere en los HECHOS sobre la práctica de la fracción del pan, muchos lo entienden de la comunión bajo una sola especie. Y ciertamente, del significado de las palabras ninguna otra cosa puede deducirse.

Por eso, siendo cierto que entonces todos los fieles comulgaban en la fracción del pan, no es cierto ni puede probarse que todos comulgasen bajo la especie del vino; más aún, es más verisímil que no a todos se les obligaba a esto, pues —prescindiendo ahora de los otros— a los nazareos que se convertían a la fe, entonces no se les prohibía observar las prescripciones legales; luego no es verisímil que se les obligara a tomar el cáliz, dado que por su peculiar profesión se abstenían del vino. Y lo mismo puede pensarse de muchos abstemios que, o nunca habían bebido vino, o lo aborrecían.

Por consiguiente, aunque el uso del cáliz fuese entonces también usual, con ningún texto ni

con ninguna razón bastante probable puede demostrarse que se impusiese como obligatorio a todos para siempre o para determinadas ocasiones.

Muy al contrario, que el uso de solo el pan era general y común a todos, lo indican las palabras de SAN LUCAS que se han dicho, y lo confirman las de San Pablo *Porque el pan es uno solo, muchos somos un solo cuerpo, pues todos participamos de ese único pan.*

15. Igualmente los antiguos Padres, aunque a veces mencionan el uso de las dos especies, con más frecuencia hablan sólo de la comida del cuerpo de Cristo, dado que su uso era más general y se lo tenía por suficiente.

Así aparece por SAN IGNACIO, que primero dice *Procurad reuniros más frecuentemente para la Eucaristía y para la gloria de Dios,* y al fin añade *Obedeciendo al obispo y al presbítero, partiendo en unión de corazones el único pan, el cual es fármaco de inmortalidad, antídoto de la muerte, conciliador de la vida en Dios por Jesucristo, medicamento que cura los vicios y que elimina todos los males.*

Lo mismo se deduce de SAN JERÓNIMO en la carta 50 a Pammaquio, que es una apología de los libros contra Joviniano: *Pruébese cada uno a sí mismo, y así acérquese al cuerpo de Cristo; no porque el retraso de la comunión por uno o dos días le haya de hacer más santo al cristiano de forma que lo que no he merecido hoy lo haya de merecer mañana o pasadomañana, sino porque mientras me duelo de no haber comulgado del cuerpo de Cristo, me abstendré un poco de abrazar a la esposa, prefiriendo el amor de Cristo al amor de la esposa.* Y en el libro 2.° contra Joviniano *Como si nosotros no recibiésemos igualmente el cuerpo de Cristo.* Frases parecidas pueden leerse en el diálogo contra los Luciferianos.

Y lo mismo en SAN AGUSTÍN: dice que el diablo muchas veces ha persuadido a apostatar a fieles *a quienes les ha faltado el diario ministerio del cuerpo del Señor.* Por eso más abajo a los pastores de la Iglesia les exhorta así: *Temamos más el que los miembros del cuerpo de Cristo perezcan faltos del alimento espiritual, que no el que los miembros de nuestro cuerpo, atacados por el enemigo, sean atormentados.*

Por último, lo mismo dio a entender TERTULIANO diciendo: *Las estaciones termínense recibiendo el cuerpo del Señor.* Y más abajo: *Recibido y reservado el cuerpo del Señor,* palabras que resultan más claras si se refieren a solo el cuerpo, pues la sangre bajo la especie del vino nunca pudo guardarse bien.

16. LA ANTIQUÍSIMA COSTUMBRE DE DAR LA COMUNIÓN A LOS ENFERMOS BAJO LA ESPECIE DE PAN DEMUESTRA TAMBIÉN EL MISMO SENTIDO.—Por eso, esta costumbre se confirma ante todo por la comunión que siempre se dio a los enfermos en forma de viático.

Porque si en en algún tiempo es necesaria la Eucaristía por derecho divino, es ante todo en el trance de la muerte: esta es la opinión común de los teólogos muy en conformidad con la razón, ya que los preceptos afirmativos entonces —si alguna vez— obligan, cuando la necesidad es mayor y termina el tiempo apto para cumplir el precepto.

Ahora bien, en ese trance la Iglesia no acostumbró a dar las dos especies, sino sólo el cuerpo del Señor.

Luego es señal de que la Iglesia siempre pensó que para la salvación bastaba la comunión bajo una sola especie.

Y que esa costumbre fue antiquísima se deduce de SAN AMBROSIO, de SAN GREGORIO DE TOURS y de otros que se han aducido en el punto anterior, y más claramente del CONCILIO NICENO, cap. 12 más el 14 —en otras ediciones cap. 13 y 18—, pues en los cap. 12 y 13 se dice acerca de los que mueren: *Se observará también ahora la regla de la antigua ley, de forma que no les falte el último y necesario viático de su vida.* Y en el cap. 14 se prohibe que *el diácono dé el cuerpo del Señor,* y se añade que *si no hay a mano un obispo o presbítero, los diáconos lo lleven y lo den.*

Semejantes son las palabras de SAN GELASIO *Habiendo un obispo o presbítero, el diácono no tiene el derecho de distribuir el sagrado cuerpo.*

En estos pasajes, no sin razón sólo se menciona el cuerpo del Señor, pues el diácono, no pudiendo consagrar, únicamente puede dar la Eucaristía previamente consagrada y reservada, y sólo se reservaba el cuerpo de Cristo bajo la especie de pan.

Y parecida a esto es la reprensión que en el CONCILIO DE REIMS se hace a los presbíteros *que entregan el sagrado cuerpo del Señor a un laico o a una mujer para llevarlo a los enfermos:* también aquí únicamente se hace mención del cuerpo, porque debía estar reservado de una consagración anterior y únicamente se reservaba el cuerpo.

Pues bien, conservándose como se conservaba este sacramento principalmente por razón del viático de los enfermos, siempre se lo juzgó suficiente bajo la especie de pan para darlo como parte del pan consagrado, y que fue dada como viático; luego también se lo juzgaba suficiente para cumplir el precepto divino de la comunión de este sacramento.

17. En este punto puede observarse la historia que refiere SAN BEDA de cierto monje a quien, estando enfermo, se le aparecieron San Pedro y San Pablo y le revelaron su muerte

inminente. *Pero antes,* dijeron, *debes esperar a que se celebren Misas y, recibido el viático del cuerpo y de la sangre del Señor, libre así a la vez de la enfermedad y de la muerte, seas elevado a los eternos gozos en los cielos.* Y sin embargo, más abajo se añade sobre el Superior del monasterio que *mandó que se celebrasen Misas y que todos comulgasen como de costumbre, y que al mismo tiempo a un niño enfermo se le llevase una partícula del mismo sacrificio de la oblación del Señor.*

Llamo la atención sobre la expresión *partícula,* la cual únicamente significa una pequeña parte del pan consagrado, y que fue dada como viático del cuerpo y de la sangre del Señor, porque por ella se participa de todo el sacrificio y en ella están los dos.

Llamo la atención también sobre lo que dice que todos comulgaron *como de costumbre:* ahora bien, refiere el mismo SAN BEDA que la costumbre de Inglaterra era entonces *dar la Eucaristía al pueblo bajo la especie del pan, y que los bárbaros, al verlo, lo llamaban el pan nítido,* y se lo pedían al sacerdote, y éste les respondió: *Si queréis lavaros con el agua salvadora, podéis participar del pan santo.*

18. A UN ENFERMO QUE NO PUEDE TRAGAR, SE LE DEBE DAR UNA HOSTIA HUMEDECIDA CON VINO NO CONSAGRADO.—En favor de la misma costumbre también puede observarse el decreto del cap. 11 del undécimo CONCILIO DE TOLEDO en que se cita el canon 14 del primer Concilio de Toledo que dice *que si uno, al recibir del sacerdote la Eucaristía, no la toma, sea rechazado como sacrílego,* canon que después el concilio explica se ha de entender si eso se hace voluntariamente y no si ello sucede por dificultad de la enfermedad, pues muchos enfermos —según se dice allí— cuando se les ofrece la Eucaristía la rechazan no por infidelidad sino porque, *fuera de un sorbo del cáliz del Señor, al dárseles la Eucaristía no pueden tragarla.*

En estas palabras indica suficientemente que la costumbre ordinaria fue dar a los enfermos la Eucaristía sin sorbo del cáliz, y en ese mismo sentido parece entender el otro canon del concilio anterior.

Pero algunos deducen de ahí que a un enfermo que no pueda tragar la hostia, se le debe dar el viático sólo en especie de vino, lo cual ciertamente no es contrario al derecho divino, pero no se dice allí.

Más podría deducirse eso del cap. 76 del cuarto CONCILIO DE CARTAGO en el que, de un enfermo en un caso así, se dice: *Si se cree que morirá enseguida, infúndase en su boca la Eucaristía,* pues la infusión es propia de una cosa líquida.

Sin embargo, eso podría entenderse de una partecita de la hostia que, después de introducida en el vino no consagrado de un cáliz, con toda propiedad puede decirse que se infunde en la boca del enfermo. Y si se tiene en cuenta la costumbre actual de la Iglesia, al tal enfermo se le debería dar la comunión de esta última manera más bien que bajo la especie de vino consagrado, pues es menos expuesta y más conforme a la costumbre de la Iglesia.

En efecto, el uso del cáliz fuera del sacrificio, en general está prohibido, y no hay ninguna necesidad que fuerce a emplear la epiqueya, bastando como basta la otra forma de comunión que de suyo no está prohibida.

Pues aunque pueda parecer que en el tercer CONCILIO DE BRAGA se prohibió esa forma de comunión —según parece que entendió la Glosa en el cap. *Is qui*— porque allí se dice que al pueblo no se le debe dar *la Eucaristía humedecida,* con todo, o esa prohibición no alcanza a un caso de necesidad, o —lo que juzgo más verdadero— no se dio en ese sentido sino contra algunos *que daban al pueblo la Eucaristía humedecida como complemento de la comunión:* introducían o humedecían la Eucaristía en vino consagrado, y la daban como complemento de la comunión, lo cual es supersticioso porque la comunión ya está bastante completa administrándola sólo en la especie del pan sin empaparla; y cuando hubiesen de recibirse las dos especies —como alguna vez pudo hacerse—, se las debería administrar por separado, tal como las dio Cristo N. Señor.

19. SE PROHIBE TOMAR EL CUERPO SIN LA SANGRE EN EL SACRIFICIO O POR SUPERSTICIÓN.—Y no se opone a esta costumbre el que se lea que alguna vez se prohibió tomar el cuerpo sin la sangre. Así lo refiere GRACIANO tomándolo del Papa Gelasio; otros lo atribuyen a San León; pero yo no lo encuentro en ninguno de los dos en la carta a Mayórico y Juan, por la cual se cita.

Mas quienquiera que fuere el autor de esa prohibición, no es dificultad: sea porque se refiere a los sacerdotes sacrificantes —según quiso Graciano con la Glosa, y algunos de los escolásticos les siguen: así se había dado la prohibición en el cap. 5 del 12.° Concilio de Toledo—, sea —y esto es más conforme al texto y a la historia— porque allí sólo se prohibió hacer eso por superstición, según se dice en el texto *Porque se les enseña a verse atados por no sé qué superstición,* pensando —se entiende— que no es lícito tomar el vino.

Este parece que fue error de los maniqueos: como refiere el Papa San León, pensando que Cristo no tuvo verdadera carne, para paliar su

falta de fe se atrevían a intervenir en nuestros misterios, *Pero,* dice, *en la comunión de los sacramentos, para ocultarse con más seguridad, se moderan así: con boca indigna reciben el cuerpo de Cristo, pero rehuyen en absoluto beber la sangre de nuestra redención.*

Así que, si había de hacerse con este espíritu y por este error, no sólo estuvo prohibido sino que además siempre fue de suyo malo y sacrílego abstenerse del cáliz.

Pero ese mismo dolo e hipocresía de aquellos herejes demuestra que la comunión del cuerpo sin el cáliz era entonces usual entre los fieles, y que a esa costumbre se la tenía por santa y religiosa: de no ser así, los maniqueos no se hubiesen atrevido, para ocultar su error, a introducir esa práctica si era nueva.

Por consiguiente, también entonces el Papa hubiese podido mandar que no se tomase el cuerpo sin la sangre cuando ello hubiese sido necesario para evitar el escándalo, pues aunque a mí no me conste que se haya hecho, pero no falta poder para hacerlo.

Sin embargo, de ese poder no puede deducirse que Cristo prohibiera tomar la una especie sin la otra: lo único que se deduce es que la Iglesia puede mandar o prohibir algo que Cristo no mandó o prohibió, lo cual es muchísima verdad.

Y de ese mismo principio nosotros deducimos que, cuando las circunstancias o alguna razón general lo exigieron, la Iglesia pudo prohibir a los laicos el uso del cáliz por más que Cristo no lo hubiese prohibido sino que lo hubiese concedido sin mandarlo.

20. CONFIRMACIÓN DE ESA VERDAD POR LA RAZÓN.—En consecuencia, esta verdad podría persuadirse —en último lugar— con razones. Con ellas puede demostrarse —lo primero— que no convenía que Cristo mandase y estableciese como necesario para la salvación el uso del cáliz para todos y cada uno de los fieles.

En primer lugar, porque Cristo había de estar entero bajo cada una de las especies, y bajo cualquiera de ellas puede producir en los que le toman el efecto necesario y conveniente de este sacramento.

Y en segundo lugar, porque apenas era moralmente posible ello sin grandes inconvenientes y peligros contrarios a la reverencia debida a este sacramento, y esos peligros —dada la condición humana— no hubiesen podido evitarse, sea por el número de los comulgantes, sea por su variedad tanto en las condiciones y afectos del cuerpo como en la prudencia y circunspección del espíritu, sea, finalmente, por el descuido de los ministros.

Con las razones contrarias podría demostrarse —lo segundo— que la Iglesia obró prudentísimamente al introducir y aprobar la costumbre de que los laicos comulguen sólo bajo la especie del pan, ya que de ahí no se les sigue a ellos ningún inconveniente espiritual relativo al efecto de este sacramento; más aún, esa forma de comulgar puede serles más útil, tanto para ejercitar más perfectamente la fe en este sacramento contemplando —con los ojos de la fe— a Cristo N. Señor entero en todo el sacramento y en cada una de sus partes, como para un mayor respeto y un culto más puro del mismo sacramento, según se ha explicado ya suficientemente.

No merece la pena detenerse en la explicación de estas y de otras razones, pues ya lo hicimos ampliamente según nuestras fuerzas en los comentarios teológicos, que es a los que esas razones pertenecen más que a un tratado sobre los fundamentos de la fe.

CAPITULO VI

LAS MISAS PRIVADAS

1. EL REY ABORRECE LAS MISAS PRIVADAS. LA MISA, AUNQUE SE CELEBRE EN SECRETO, ES VERDADERO SACRIFICIO Y ACTO DE SUYO PÚBLICO.—Paso al último punto sobre el divino misterio de la Eucaristía tocado por el rey, las Misas privadas, cuya práctica pone y reprende entre los ritos novicios y recientes.

Hay que observar las palabras del rey: *Entre estos artículos pongo las Misas privadas, en las cuales el sacrificador hace a la vez de pueblo y de sacerdote.* En ellas el rey parece hablar de la Misa como de verdadero sacrificio: si no, no tendría base para hablar de *sacrificador* y *sacerdote,* ni para suponer que el sacerdote en la Misa intercede por el pueblo y que por tanto debe distinguirse de él. Por esto dudo si en esas palabras habla por idea propia creyendo lo que supone sobre el sacrificio de la Misa —puesto que Lutero, Calvino y otros protestantes lo niegan—, o si lo único que pretende es refutar a los católicos con sus propios principios.

Nosotros por nuestra parte, dando por supuesta la doctrina católica sobre el sentido real y propio de este sacrificio, decimos —en primer lugar— que la Misa, tanto si se celebra en público como en secreto, siempre es verdadero sacrificio, y que, por consiguiente, nunca es tan privada que de suyo no sea una acción oficial, ya que la hace el sacerdote como ministro oficial, puesto con la autoridad de Cristo y en nombre de la Iglesia en lo que se refiere a Dios,

falta de fe se atrevían a intervenir en nuestros misterios, *Pero,* dice, *en la comunión de los sacramentos, para ocultarse con más seguridad, se moderan así: con boca indigna reciben el cuerpo de Cristo, pero rehuyen en absoluto beber la sangre de nuestra redención.*

Así que, si había de hacerse con este espíritu y por este error, no sólo estuvo prohibido sino que además siempre fue de suyo malo y sacrílego abstenerse del cáliz.

Pero ese mismo dolo e hipocresía de aquellos herejes demuestra que la comunión del cuerpo sin el cáliz era entonces usual entre los fieles, y que a esa costumbre se la tenía por santa y religiosa: de no ser así, los maniqueos no se hubiesen atrevido, para ocultar su error, a introducir esa práctica si era nueva.

Por consiguiente, también entonces el Papa hubiese podido mandar que no se tomase el cuerpo sin la sangre cuando ello hubiese sido necesario para evitar el escándalo, pues aunque a mí no me conste que se haya hecho, pero no falta poder para hacerlo.

Sin embargo, de ese poder no puede deducirse que Cristo prohibiera tomar la una especie sin la otra: lo único que se deduce es que la Iglesia puede mandar o prohibir algo que Cristo no mandó o prohibió, lo cual es muchísima verdad.

Y de ese mismo principio nosotros deducimos que, cuando las circunstancias o alguna razón general lo exigieron, la Iglesia pudo prohibir a los laicos el uso del cáliz por más que Cristo no lo hubiese prohibido sino que lo hubiese concedido sin mandarlo.

20. Confirmación de esa verdad por la razón.—En consecuencia, esta verdad podría persuadirse —en último lugar— con razones. Con ellas puede demostrarse —lo primero— que no convenía que Cristo mandase y estableciese como necesario para la salvación el uso del cáliz para todos y cada uno de los fieles.

En primer lugar, porque Cristo había de estar entero bajo cada una de las especies, y bajo cualquiera de ellas puede producir en los que le toman el efecto necesario y conveniente de este sacramento.

Y en segundo lugar, porque apenas era moralmente posible ello sin grandes inconvenientes y peligros contrarios a la reverencia debida a este sacramento, y esos peligros —dada la condición humana— no hubiesen podido evitarse, sea por el número de los comulgantes, sea por su variedad tanto en las condiciones y afectos del cuerpo como en la prudencia y circunspección del espíritu, sea, finalmente, por el descuido de los ministros.

Con las razones contrarias podría demostrarse —lo segundo— que la Iglesia obró prudentísimamente al introducir y aprobar la costumbre de que los laicos comulguen sólo bajo la especie del pan, ya que de ahí no se les sigue a ellos ningún inconveniente espiritual relativo al efecto de este sacramento; más aún, esa forma de comulgar puede serles más útil, tanto para ejercitar más perfectamente la fe en este sacramento contemplando —con los ojos de la fe— a Cristo N. Señor entero en todo el sacramento y en cada una de sus partes, como para un mayor respeto y un culto más puro del mismo sacramento, según se ha explicado ya suficientemente.

No merece la pena detenerse en la explicación de estas y de otras razones, pues ya lo hicimos ampliamente según nuestras fuerzas en los comentarios teológicos, que es a los que esas razones pertenecen más que a un tratado sobre los fundamentos de la fe.

CAPITULO VI

LAS MISAS PRIVADAS

1. El rey aborrece las Misas privadas. La Misa, aunque se celebre en secreto, es verdadero sacrificio y acto de suyo público.—Paso al último punto sobre el divino misterio de la Eucaristía tocado por el rey, las Misas privadas, cuya práctica pone y reprende entre los ritos novicios y recientes.

Hay que observar las palabras del rey: *Entre estos artículos pongo las Misas privadas, en las cuales el sacrificador hace a la vez de pueblo y de sacerdote.* En ellas el rey parece hablar de la Misa como de verdadero sacrificio: si no, no tendría base para hablar de *sacrificador* y *sacerdote,* ni para suponer que el sacerdote en la Misa intercede por el pueblo y que por tanto debe distinguirse de él. Por esto dudo si en esas palabras habla por idea propia creyendo lo que supone sobre el sacrificio de la Misa —puesto que Lutero, Calvino y otros protestantes lo niegan—, o si lo único que pretende es refutar a los católicos con sus propios principios.

Nosotros por nuestra parte, dando por supuesta la doctrina católica sobre el sentido real y propio de este sacrificio, decimos —en primer lugar— que la Misa, tanto si se celebra en público como en secreto, siempre es verdadero sacrificio, y que, por consiguiente, nunca es tan privada que de suyo no sea una acción oficial, ya que la hace el sacerdote como ministro oficial, puesto con la autoridad de Cristo y en nombre de la Iglesia en lo que se refiere a Dios,

para ofrecer sacrificio a Dios en favor de todo el pueblo cristiano.

Por eso dijo con razón el CONCILIO TRIDENTINO que *a las Misas, aunque nadie comulgue en ellas, se las debe tener por verdaderamente comunes, en parte porque en ellas el pueblo cristiano comulga espiritualmente, y en parte porque las celebra un ministro oficial de la Iglesia no sólo por él sino por todos los fieles que pertenecen al cuerpo de Cristo.*

2. LA MISA, EN CUANTO A SU SUSTANCIA, SIEMPRE ES UNA ACCIÓN PÚBLICA.—Por tanto, conforme a esta doctrina católica, no hay ninguna Misa que —expliquémoslo así— de suyo y sustancialmente sea privada, ya que es común en cuanto al oferente principal, que es Cristo; en cuanto al ministerial, que es el sacerdote; en cuanto a la cosa ofrecida, que es la carne y la sangre de Cristo; en cuanto a Dios, a quien se ofrece; y en cuanto a la Iglesia Católica, por la cual se ofrece.

Ahora bien, estos son los elementos que ante todo pertenecen a su sustancia y que puede decirse que le competen de suyo.

Por consiguiente, algunas Misas sólo pueden llamarse privadas por las condiciones o circunstancias que puedan rodear su celebración.

Mas como estas circunstancias pueden ser múltiples, es preciso recorrerlas una a una, y examinar si la reprensión o más bien calumnia de los protestantes puede tener algún fundamento en algún sentido.

3. DIVERSOS MODOS COMO LA MISA PUEDE SER PRIVADA.—PRIMERO: POR FALTA DE PÚBLICO.—Misa privada puede llamarse —en primer lugar— la que se celebra sin público. Este sentido lo indica el rey cuando afirma que Misas privadas llama a aquellas *en las cuales el sacrificador hace a la vez de pueblo y de sacerdote.*

Pero esto, si se lo considera con atención, no es necesario, y en rigor tampoco puede ser verdadero si no es suponiendo que el sacerdote, cuando sacrifica, está completamente solo, pues si tiene ministros o al menos ministro, éste —y no sólo el sacerdote— hará de pueblo.

Ahora bien, las Misas privadas sin ningún ayudante, la Iglesia no las permite ni las permitió jamás, pues prohibe que el sacerdote celebre la Misa sin ministro: en el CONCILIO DE MAGUNCIA, que se tuvo bajo León III, se dice que ningún presbítero puede rectamente celebrar la Misa solo, y así lo observa la costumbre universal de la Iglesia y lo enseñan todos los doctores católicos.

Esto basta para que no se pueda decir que el sacerdote hace a la vez de pueblo y de sacrificador, pues el ministro, o solo o a la vez con el sacerdote, hace de pueblo: SAN PABLO dice que el que es hecho pontífice ofrece el sacrificio por sí mismo igual que por el pueblo, y así no hay ningún inconveniente en que el sacerdote, al menos con el ministro, haga de pueblo.

Más aún: si atendemos sólo al concepto general de sacrificio, de él no se deduce la necesidad de ministro alguno ni de pueblo asistente, pues consta que Abel, Abrahán y otros Patriarcas, en la ley natural, a veces ofrecieron sacrificio ellos solos sin otros ministros ni asistentes: aunque el sacerdote estuviese solo, podría en nombre del pueblo ofrecerlo a la vez por sí mismo y por todo él.

Por eso, el que ahora se requiera alguno que ayude al sacerdote, es por una institución peculiar, que más parece eclesiástica que divina, ya que se lo exige más por razón de las ceremonias accidentales que por el rito esencial de la consagración.

4. ESTA FORMA DE MISA PRIVADA ES COMPLETAMENTE IRREPRENSIBLE.—De esto se sigue que no se da ninguna razón verisímil por la cual sea reprensible la Misa privada por la circunstancia de que no asista a ella más que un ayudante: en esa manera de ofrecer el sacrificio nada se comete que sea contrraio a la ley natural, a un precepto de Cristo, o al precepto o costumbre de la Iglesia.

Lo primero consta por lo dicho y es evidente: ni el concepto común de sacrificio, ni la modalidad o dignidad peculiar del sacrificio eucarístico requiere la presencia de muchos, pues el sacerdote puede realizarlo con la debida reverencia y devoción e íntegramente, acompañado de un solo ministro.

Tampoco puede presentarse un precepto de Cristo, puesto que ni su acción en la noche de la Cena, ni las palabras que entonces dijo a los apóstoles contienen tal precepto, como por una razón semejante puede deducirse de lo que dijimos en el punto anterior. Asimismo por lo que enseñan SAN CIPRIANO y SAN AGUSTÍN: que Cristo no nos mandó que en la celebración de este misterio observemos todas las circunstancias que El observó, sino las pertenecientes al rito sustancial.

Así pues, aunque El celebró en presencia de muchos, no por eso mandó que se hiciera siempre así: en otro caso, siempre se necesitarían al

menos doce asistentes, o incluso no deberían permitirse más, puesto que Cristo no invitó a la Cena a todos sus discípulos sino sólo a los doce apóstoles; y por una razón semejante, este sacrificio se debería ofrecer no a la vista de las mujeres sino sólo de los hombres.

Por último, no puede señalarse la multitud de asistentes o el número de ellos que por derecho divino sea necesario para la realización de este sacramento: luego tampoco se dio el precepto de que en absoluto se celebre en presencia de muchos, ya que ni en forma escrita ni en forma oral puede presentarse tal precepto.

5. NINGÚN PRECEPTO ECLESIÁSTICO OBLIGA A SACRIFICAR EN PRESENCIA DE MUCHOS.—Mas puede parecer que en otro tiempo se estableció por precepto eclesiástico que no se celebren Misas si no es en presencia de testigos, al menos dos: así aparece en el CONCILIO DE NANTES, y lo dicen otros siguiendo a ANACLETO, el cual dice en general sobre los sacerdotes: *No sacrifiquen solos, sino tengan consigo testigos,* y después, tratándose de los obispos, exigen un número mayor.

Pero esta ley, o nunca se introdujo en general en la Iglesia en forma de riguroso precepto, o al menos quedó abrogada por la costumbre contraria, puesto que en lo accidental puede en la Iglesia haber variedad según lo exijan la razón o las circunstancias, y así, al multiplicarse los sacerdotes, pudo tenerse por necesario o por más conveniente que bastase un solo ayudante, no fuera que, sólo por el poco número o falta de asistentes, el culto divino sufriera menoscabo y la Iglesia y los mismos sacerdotes se vieran privados de los frutos de los sacrificios.

6. SEGUNDA FORMA DE MISA PRIVADA: CUANDO SOLO EL SACERDOTE COMULGA EN ELLA.—FUERA DEL SACERDOTE, NINGUNO ESTÁ OBLIGADO POR EL DERECHO DIVINO A COMULGAR EN CADA MISA.—La segunda forma de Misa privada es aquella en que solo el sacerdote consume el sacramento y comulga: en esto hacen mucha fuerza los protestantes presentándolo no sólo como contrario a la antigua costumbre de la Iglesia, sino también como contrario al derecho divino. Pero lo único que les guía es el espíritu de contradicción y de calumniar a la Iglesia Romana, ya que no tienen base para inventar tal precepto, como fácilmente puede demostrarse por el raciocinio que se ha hecho tantas veces.

En efecto, de la acción o de las palabras de Cristo no se deduce ningún precepto divino sobre esta materia, según prueban los textos aducidos y la razón: sola la acción de Cristo no crea precepto, y ninguna de las palabras de Cristo lo significaron suficientemente.

Además, aunque es verdad que al principio de la Iglesia los fieles que asistían a la fracción del pan, con la mayor frecuencia participaban de él, sin embargo no hay ningún indicio por el que se pueda demostrar que lo hicieran por obligación de precepto, y menos divino, y lo más verisímil es que el origen de esa práctica en aquel tiempo fue la devoción y el fervor de los fieles. Sobre todo que SAN PABLO dice *Que cada uno se examine a sí mismo, y entonces coma del pan:* podían también entonces asistir al sacrificio muchos que, examinándose, no se hallasen dispuestos para comulgar.

Por eso también siempre en la Iglesia fue más fácil oír la Misa que comulgar en ella: eso no sería así si siempre que se oye Misa, hubiese que comulgar, puesto que para cada una de esas cosas no se exige el mismo examen de la conciencia ni el mismo estado de justicia.

Además, poco después de la muerte de los apóstoles comenzaron a señalarse los únicos tiempos en que los fieles tenían obligación de comulgar, siendo así que fuera de ésos tiempos y al menos los domingos tenían que oír Misa.

Por consiguiente, con razón el Concilio Tridentino condenó a quienes decían que son ilícitas las Misas en que comulga sólo el sacerdote. Sobre este punto hemos hablado más en los tratados escolásticos.

7. TERCERA FORMA DE MISA PRIVADA: POR LAS CIRCUNSTANCIAS DE LUGAR Y TIEMPO.—ESAS CIRCUNSTANCIAS NO HACEN ILÍCITA LA MISA PRIVADA.—Una Misa puede llamarse privada —en tercer lugar— por otras circunstancias: por el lugar, por celebrarse en una casa particular y no en el templo público destinado a todo el pueblo; por el tiempo, por no celebrarse a la hora acostumbrada en que el pueblo suele reunirse para el sacrificio, sino a cualquiera otra que le convenga al sacerdote; por el modo, por no celebrarse con canto o con otras solemnidades parecidas.

Acerca de todas estas formas, es cosa cierta que la Misa privada no resulta ilícita si no se comete algo contrario a alguna prohibición especial de la Iglesia o a la reverencia debida al sacramento.

La razón general es que, en estos ritos accidentales, nada está determinado por el derecho divino positivo, y así, cuanto no es de suyo malo ni está prohibido por la Iglesia, es indiferente.

Por tanto, por lo que se refiere al lugar, de suyo sólo se necesita que el lugar esté aprobado por los pastores de la Iglesia, conforme a los antiguos cánones recomendados y renovados por el Concilio Tridentino. Y digo *de suyo* porque en la Iglesia siempre ha sido usual que, por una causa o necesidad prudente, se celebren Misas en lugares o casas particulares en determinados tiempos y en ocasiones oportunas.

8. COSTUMBRE DE CELEBRAR EN LUGARES PRIVADOS CONFIRMADA CON MILAGROS.—Y que esta costumbre se vio incluso confirmada con milagros, lo consignaron las historias antiguas.

Refiere PAULINO en la vida de San Ambrosio que, estando en cierta ocasión en Roma, ofreció el sacrificio en casa de una matrona nobilísima, y que a una paralítica que yacía en un lecho, la curó milagrosamente.

Y SAN AGUSTÍN cuenta que cierto presbítero suyo ofreció el sacrificio del cuerpo de Cristo en una casa particular que era víctima de los demonios, y que con sus oraciones libró a los que la habitaban de las vejaciones del demonio.

También TEODORETO cuenta de sí mismo que ofreció el sacrificio místico en la casa particular de cierto santo varón llamado Mar para consuelo suyo.

Por último el Papa Pío I dice lo siguiente: *Euprepia el título de su casa lo asignó a los pobres: en ella ahora vivimos y celebramos Misas con los pobres.* Estas Misas, en cuanto al modo de celebrarlas, parece que fueron privadas; en cuanto al lugar, puede haber duda, pues —como observa BARONIO— *título* significa una casa dedicada al culto divino, pero, como Pío I no dice que aquella casa estuviese ya dedicada al culto divino sino que Euprepia la asignó a los pobres y que todavía vivía en ella con los pobres, es bastante verisímil que aquella no fuese una iglesia dedicada a los oficios divinos públicos sino una casa destinada a habitación de los pobres en la cual se decían Misas privadamente.

Esto era habitual sobre todo en tiempo de persecución de los tiranos y de los herejes: así se deduce de los muchos datos que dan VÍCTOR, SOZOMENO y SAN AGUSTÍN.

También en aquel tiempo se decían Misas en las criptas. Por eso el Papa CORNELIO, ponderando la fuerza de la persecución dice *Ni en las criptas más conocidas pueden los cristianos decir Misas:* quiero fijarme en las palabras *más conocidas,* pues eso significa que en las más sesecretas sí podían decirse en privado y ocultamente.

Por último, también se decían entonces en las cárceles, según SAN CIPRIANO. En éste hay que observar la prudente advertencia *De forma,* dice, *que también los presbíteros que allí celebran en presencia de los confesores, alternen entre sí cada uno con un diácono:* con estas palabras da a entender también que aquellas Misas eran privadas en cuanto al modo de celebrarse y en cuanto a su auditorio.

9. CONFIRMACIÓN —CON EJEMPLOS— DE LA COSTUMBRE DE CELEBRAR MISA EN CUALQUIER TIEMPO OPORTUNO.—Por lo cual, con los mismos ejemplos resulta fácil probar que la costumbre admitió el celebrar Misas en cualquier tiempo oportuno, pues, en tanta variedad de ocasiones y de lugares, no era necesario ni moralmente posible atenerse a una determinada hora para celebrar.

A esto se añade que siempre se les permitió a los sacerdotes celebrar —si querían— diariamente.

Así leemos que el apóstol San Andrés dijo *Yo diariamente inmolo en honor de Dios omnipotente, no carnes de toros ni sangre de machos cabríos, sino al Cordero inmaculado en el altar.*

También SAN JERÓNIMO dice de sí mismo *Diariamente en sus sacrificios pisamos mostos rojizos del brote de la vid verdadera.* Esto necesariamente se debe entender de las Misas privadas que él decía diariamente, puesto que del mismo San Jerónimo dice EPIFANIO que no acostumbraba a celebrar Misas públicas.

Y del obispo namiense Casio refiere SAN GREGORIO que tuvo la costumbre de *ofrecer hostias diarias a Dios, de forma que casi ningún día se le iba sin inmolar a Dios omnipotente la Hostia propiciatoria.*

Frases semejantes se hallan en las historias de las vidas y hechos de los Santos: de ellas puede deducirse manifiestamente que éstos, para celebrar, no se atuvieron a determinado día de la semana ni a una hora pública y fija del día, sino que, según su devoción y conveniencia, elegían hora dentro del tiempo permitido por la Iglesia.

Y de esto —con más razón— resulta claro que las Misas privadas, en cuanto a la intención y a las otras c ircunstancias, siempre fueron igualmente lícitas y usuales: lo primero, porque la razón para ellas es la misma; y lo segundo, porque, de otra forma, no hubiesen podido celebrarse Misas con tanta frecuencia.

Y estos basta sobre este punto, en el cual no hallo ninguna razón de duda ni dificultad relativa a los dogmas de la fe.

Otros puntos relativos al sacrificio de la Misa, el rey no los toca, y nosotros los hemos tratado de propio intento en otras obras.

CAPITULO VII

ERRORES SOBRE EL CULTO E INVOCACION DE LA SANTISIMA VIRGEN QUE SE OBSERVAN EN EL PROLOGO DEL REY

1. Entre otras cosas que el rey Jacobo, al dar cuenta de su fe, escribe en su Prólogo, sobre la Santísima Virgen confiesa algunos puntos que tomó de la doctrina católica. Sin embargo en otros discrepa de ella: es preciso examinarlos brevemente y demostrar que no son menos ciertos que los anteriores.

En primer lugar, pues, al llamar a María santísima Bienaventurada Virgen, parece pensar bien acerca de su perpetua virginidad, pues no puede llamarse sin más virgen quien guardó algún tiempo la virginidad si después la perdió.

En segundo lugar, reconoce que fue verdadera Madre de Dios, ya que a nuestro Salvador le plugo tomar de ella su cuerpo humano y en Cristo la naturaleza humana no puede separarse de la divina. Esto está muy bien dicho, como tomado que está del Concilio Efesino primero, y con él de SAN LEÓN MAGNO y de SAN CIRILO ALEJANDRINO.

Dice además que él *reconoce piadosa y sinceramente y sostiene firmemente que la Virgen fue elevada a la gloria celeste por encima de todos los órdenes de bienaventurados —hombres y espíritus— a excepción de su hijo Dios y hombre.* En esta confesión, alabo y acepto su verdad, pero reclamo la fe cierta del rey y exijo su fundamentación.

Si el rey, al decir que él reconoce piadosa y sinceramente esa verdad y que lucha por ella, lo único que pretende dar a entender es que tiene cierta piadosa credulidad y una constante opinión de esa verdad, no confiesa suficientemente la fe católica, puesto que una tradición antiquísima nacida de los apóstoles, llegada hasta nosotros con el consentimiento unánime de los Padres, y recibida por la Iglesia universal sin disentimiento ni duda alguna, crean entre los católicos una fe cierta en esa verdad.

Y si el rey serenísimo en sus palabras quiso referirse a esta fe, es preciso que reconozca que se ha de creer con fe firme algo que no está expresamente escrito en los libros canónicos.

Mas como en la verdad doctrinal, en cuanto a esto estamos de acuerdo, y sobre cómo ha de ser la fe y cuál es su norma ya se ha hablado bastante anteriormente, no me detengo a confirmar esta verdad y remito al lector a lo que hemos escrito en otras partes.

2. Por último, el rey profesa venerar a la Santísima Virgen, profesión que leemos y admitidos también gustosamente. Y no planteamos problema alguno sobre los términos *venerar* y *adorar* —por más que el rey tal vez buscó intencionadamente admitir el primero y rehuir el segundo—, pues no dudamos que también esto puede hacerse irreprensiblemente si se hace con sana intención y en un sentido legítimo.

También el CONCILIO TRIDENTINO, en el decreto sobre la invocación y veneración de los Santos, se expresa de esa manera cuando dice *Adoremos a Cristo y veneremos a los Santos.*

Y EPIFANIO enseña que a la Virgen se le debe tributar honor y veneración, pero que no se la debe adorar, se entiende con adoración de latría o con culto divino, que es del que él trataba allí y el que suele designarse por antonomasia con la palabra *adorar* sin más.

3. DIFERENCIA ENTRE HONRAR, ADORAR Y VENERAR.—Así pues, para mayor claridad y para explicar el sentido de este dogma pura y sinceramente sin ambigüedad alguna verbal, hay que determinar el significado de tres términos: honrar, adorar y venerar.

Los dos primeros los distinguió SAN AGUSTÍN: *Honra,* dice, *todo el que adora, pero no adora todo el que honra.* Honramos no sólo a nuestros superiores sino también a nuestros iguales y hasta a nuestros inferiores; más aún: incluso un rey a veces honra a un súbdito, como se dice en el libro de ESTER. La adoración sólo se tributa a uno más poderoso y superior en señal de dignidad y excelencia.

Por consiguiente, el honor es un reconocimiento de la virtud considerada en absoluto e independientemente de la persona que tributa el honor. En cambio, la adoración es también un tributo a la virtud pero reconociendo una dignidad y excelencia superior. Por tanto, quien honra, no por eso adora; y al revés, quien adora, necesariamente también honra.

La veneración, aunque parece acercarse más a la adoración propiamente dicha, puesto que indica tributo de reverencia y respeto, pero a veces suele emplearse en lugar de honor y en su mismo significado, como consta por su significado latino y por el uso.

Por consiguiente, en nuestro caso hay que guardarse de emplear el término *venerar* sólo en este último significado: el honrar a la Virgen es poco si eso no se hace con la debida sumisión de la mente y con estima de su excelente virtud y dignidad. Ahora bien, un honor así,

propiamente es veneración y reverencia, y en cierto modo puede también llamarse adoración.

4. Varias especies de adoración.—Latría.—Dulía.—Con qué adoración se debe adorar a la Santísima Virgen.—Porque aun el mismo término *adoración* es general y admite distintos grados o especies.

Hay una que se presta en señal de una excelencia suprema e increada: se llama *latría* y a veces se la significa con el simple nombre de adoración.

Otra hay que se presta para indicar una excelencia menor: a veces en la Escritura la palabra *adorar* se emplea en este sentido, como en 1.° Reyes, 22 y 25, y 3.° Reyes, 1, y muchas veces en otros pasajes.

De la misma manera los teólogos distinguen una adoración menor —que adaptando los nombres llaman *dulía*— de la suprema adoración de latría: el culto debido a la Virgen lo colocan bajo la primera, pero con una excelencia y perfección particular, y la llaman *hiperdulía.*

Tal vez estas palabras no habrán de agradarle al rey, pero no vamos a luchar por ellas con tal que no le desagrade la cosa misma y que con el término *venerar* demos a entender no un honor cualquiera sino el que se le presta a la Virgen con la debida estima y sumisión del espíritu en señal de una singular excelencia y santidad. Con razón dijo San Agustín *Con tal que se entienda lo que se debe entender, no hay que preocuparse mucho del nombre.*

Pues bien, nosotros confesamos que a la Santísima Virgen se la debe venerar con este espíritu, y para no ofender a ningún débil en la fe, no empleamos el término *adorar.*

Y no parece que el rey sea ajeno a este sentido, puesto que enseguida reconoce que la Virgen es verdadera Madre de Dios, excelencia que ninguno que sea prudente negará que es singular; y encima añade que la Virgen en la gloria celeste está colocada por encima de todos los órdenes de los espíritus bienaventurados; luego es preciso que, cuando la venera, la honre reconociendo su excelencia y en testimonio y señal de ella.

5. Ataque y objeción del rey en la veneración debida a la Santísima Virgen.—Objeción recogida de las palabras del rey.—Respuesta a la objeción.—Verdadero sentido del Nazianzeno.—Esto no obstante, algo critica o reprende el rey en el culto y veneración que los católicos tributamos a la Santísima Virgen, diciendo: *Yo no me atrevería a verla a ella en ridículo ni a lanzar voces impías contra Dios llamándola no sólo divina sino diosa.* A estas frases añade otras que propiamente se refieren a la invocación y por eso será mejor dejarlas para más tarde.

Esa reprensión parece que —poco más o menos— contiene la siguiente objeción: que el culto o adoración se tributa no sólo con acciones sino también con palabras que significan divinidad; luego esas palabras, significando como significan divinidad en la Virgen, contienen adoración sin más o de latría; luego constituyen, no un culto honesto y debido, sino pecado de idolatría.

Mas esta objeción, ni tiene base, ni es de importancia alguna.

Digo que no tiene base, porque la Iglesia Romana o Católica, al alabar o invocar a la Santísima Virgen, jamás ha empleado esas expresiones, y por eso es injusto atribuirle a ella lo que en ese sentido pueda hallarse en algún doctor particular.

Añado además que tales expresiones rarísima vez se encuentran en los Padres o en los doctores teólogos que entre nosotros gozan de alguna autoridad: el nombre de *diosa* sólo recuerdo haberlo leído en San Gregorio Nazianzeno en la tragedia de la pasión de Cristo, al fin, cuando dice *Oh Virgen venerable, casta, felicísima, ya que, feliz ahora en el cielo de los felices, despojada de toda hez humana, estás sentada adornada con el manto de la eternidad, tenida como una diosa, libre de vejez.*

Ahora bien, digo que es una ligereza tomar —de estas y de otras palabras semejantes— ocasión para censurar u objetar, pues, tanto por la fe y sabiduría del escritor como por las palabras que anteceden y que siguen, consta que están usadas, no para significar la verdadera divinidad por esencia, sino cierta excelente participación suya.

Por eso podríamos responder al rey con las palabras de Cristo N. Señor en San Juan *Si llamó dioses a aquellos a los que Dios habló,* etc. Si, pues, la Escritura a los justos, príncipes y jueces los llama dioses por cierta participación, ¿qué extraño que San Gregorio Nazianzeno, para significar la excelencia, dignidad y —digámoslo así— cercanía que la Virgen, entre todas las cosas criadas, tuvo respecto de Dios, emplease el nombre de *diosa?*

Cuánto más que no afirmó sencillamente que sea diosa, sino que es tenida como una diosa, pues la partícula *como* atenúa el significado y sólo dice cierta participación e imitación, lo mismo que Cristo N. Señor dijo en San Mateo *Sed perfectos como vuestro Padre es también perfecto,* y en San Juan *Para que sean una sola cosa como también nosotros somos uno.*

Por último podemos añadir que el Nazianzeno como que empleó una licencia poética y, obligado por el verso, confiadamente metió esa palabra al margen de lo usual, sin temer el peligro —que en realidad no existía— de que pudiese inducir a error a los lectores.

Esto basta para lo que el rey toca sobre la veneración de la Virgen.

6. El rey Jacobo ataca la invocación a la Virgen.—Argumento del rey Jacobo.—Tres objeciones contra el modo de invocar a la Virgen.—Con más severidad ataca el rey la invocación de la misma Santísima Virgen, pues reprende —digámoslo así— su sustancia y la manera de hacerla.

En primer lugar, niega que debamos orar a la Virgen, e indica el estupendo argumento y extraña razón —o más bien, conjetura— de esa doctrina diciendo *No puedo persuadirme de que ella esté tan ociosa en los cielos, que sea accesible a las absurdas oraciones de cualquier imbécil y quiera inmiscuirse en sus cosas y asuntos.* Y más abajo: *Está colocada en el cielo, en la eterna mansión de las almas santas, en la eterna felicidad, y por ningún cuidado o preocupación de las cosas terrenas se distraerá jamás de tan grandes gozos.*

De estas palabras parece que— en resumen— se deduce la siguiente razón: La Santísima Virgen no puede cuidar de nuestras cosas ni atender a nuestras oraciones si no es distrayéndose de su felicidad; pero esto es imposible; luego nosotros no debemos hacerlo ni intentarlo.

En segundo lugar, en el modo de dirigirnos a la Virgen censura principalmente tres cosas. La primera, que la pedimos que trate con su hijo no sólo con oraciones sino también imponiéndose, y que le mande y domine. La segunda, que la ponemos en un gran ridículo al imaginarnos que acude a los besos y abrazos de los suplicantes. La tercera, que, de una manera semejante, creemos que por nosotros lucha con los demonios altercando con ellos dura y pertinazmente.

Otros, finalmente, añaden que la hacemos omnipotente al atribuirle que sola ella ha terminado con todas las herejías en todo el mundo, y al pedirle que nos haga felices mostrándonos a su hijo, y, por último, al llamarla esperanza nuestra, atributo propio de Dios, y mediadora o abogada, atributo propio de Cristo.

7. Pero, por lo que toca a la primera parte, los protestantes han seguido en ella a Constantino Coprónimo, del cual Suidas dejó consignado que *el más impuro de todos los mortales, se atrevió a prohibir que nadie implorase la protección de María.*

Toda la Iglesia detestó enseguida este error, y los autores que lo citan muestran bien que la práctica de invocar a la Virgen fue antiquísima en la Iglesia.

Así dice Teófanes que si alguno, caído o dolorido, lanzaba el grito habitual de los cristianos diciendo *Madre de Dios, ayúdame,* era condenado como enemigo del emperador.

Y Teosterícto, escritor de aquel tiempo, dice en Nicetas: *La que Cristo eligió como morada suya, su gloriosísima Madre —repito—, superior a todas las otras cosas creadas, salvación de todos los hombres, patrocinio del mundo, que por la excelencia de su virginidad está junto a Dios, el venerable nombre de ésta —repito—, de muchas maneras trató de desterrarlo de la Iglesia, y su intercesión —por la cual se mantiene el mundo— no quiso ni nombrarla, diciendo que ella no puede ayudar a nadie.*

En contra de este error ahora bastará demostrar —por los Santos y los Padres más antiguos, como testigos de la tradición apostólica— la práctica de invocar a la Santísima Virgen.

8. La antigüedad de la costumbre de invocar a la Santísima Virgen se deduce de los Padres.—Sea el primero San Ambrosio en la oración 2.ª de preparación para la Misa: después de haber orado a Dios pidiéndole caridad, añade *Y para que esta mi súplica sea eficaz, pido los sufragios de la Santísima Virgen María, a la cual concediste la prerrogativa de que, la primera entre las mujeres, ofreciese un nuevo don, y ninguna fuera de ella lo recibiese tan nuevo.*

A éste añado San Agustín, el cual, en el cap. 35 del libro de las Meditaciones, después de una larga oración a Cristo N. Señor, concluye así: *Por tu bondad, acepta las preces de tu siervo y concédeme el efecto de mi petición y de mi deseo, intercediendo, orando e impetrándolo la gloriosa Virgen María, tu Madre y señora mía, con todos tus Santos. Amén.*

Y en el cap. 40 hace esta oración a la Virgen: *Santa e inmaculada Virgen, Madre de Dios, María, y Madre de N. S. Jesucristo: dígnate interceder por mí ante El, del cual mereciste ser hecha templo.*

Y en el sermón 18 de los Santos tiene una notable oración a la Virgen, de la cual la Iglesia tomó las palabras *Socorre a los desgraciados,* etc. En la edición de Amberes se observa que algunos ese sermón lo atribuyen a San Fulgencio; pero no se encuentra entre sus obras, y por eso con razón los teólogos de Lovaina lo colocaron no en el apéndice sino entre las obras auténticas de San Agustín.

Por su parte SAN FULGENCIO *Venid,* dice, *vírgenes a la Virgen, venid, madres, a la Madre,* y después de muchas expresiones semejantes, concluye: *La Virgen María pasó en N. S. Jesucristo por todos esos trances de la naturaleza para poder socorrer a todas las mujeres que se acogiesen a ella,* etc.

9. Añádase a éstos SAN GREGORIO NAZIANZENO, el cual refiere que Santa Justina, solicitada por el demonio, se acogió a Dios; y después añade: *Y pidiendo suplicante a la Virgen María que la socorriese en aquel peligro de su virginidad, se fortalece con el medicamento del ayuno y de dormir en el suelo.*

Y en la tragedia antes citada, hacia el fin añade: *Libre de vejez, desde el alto cielo acude benigna a mis voces, admite mis súplicas, oh Virgen ínclita, ya que a ti, como a Madre del Verbo, te ha cabido este honor único pero superior a toda medida y ley,* oración que piadosísima y elegantísimamente prosigue hasta el fin y termina con estos tres versos: *Reina, Señora, bien del género humano, sé siempre propicia a los mortales y mi gran salvación en todas partes.*

Con la misma fe y piedad el CRISÓSTOMO *Estos,* dice, *son los documentos y enseñanzas de los Padres, sacando de los cuales y con el conveniente comentario, os hemos mostrado los mandatos de Dios que os han de aprovechar, a fin de que, en conformidad con vuestra fe y religión sincera, también vuestras acciones sean buenas. En ellas os confirmará Dios N. Señor dándoos sus abundantes misericordias y por la intercesión de nuestra inmaculada Señora, Madre de Dios y siempre Virgen,* etc.

Dejo a SAN ATANASIO, a SAN GREGORIO NISENO y a otros, a los cuales he aducido ya en otras obras al tratar de este punto.

Aquí me es grato añadir a BASILIO, arzobispo de Seleucia, el cual asistió al Concilio de Constantinopla, y aunque al fin de la acción 1.ª del Calcedonense se lee que fue depuesto, pero no se le depuso por razones de fe, y poco después fue repuesto, según se deduce de la acción 5.ª Pues bien, en el sermón 1.° de la Anunciación de la Madre de Dios, entre otras muchas cosas que dice sobre las glorias e intercesión de la Virgen, al fin termina con esta oración: *Oh tres veces sacrosanta Virgen, míranos desde el cielo con ojos propicios, y ahora sácanos de aquí en paz: libres de confusión preséntanos ante el trono del juez, y por fin haznos estar a su derecha,* etc.

10. A estos pueden añadirse otros muchos textos del DAMASCENO, de SAN EPIFANIO, SAN EFRÉN, SAN BEDA, SAN ANSELMO, SAN BERNARDO, SAN ILDEFONSO, SAN LORENZO JUSTINIANO y otros muchísimos Padres, unos más antiguos y otros más modernos. En todos ellos se hallarán con frecuencia devotísimas oraciones a la Santísima Virgen con gran reverencia, alabanzas y encomios de su excelencia, y exhortaciones a los fieles a que pidan con gran confianza la intercesión de la Virgen.

De todos ellos deducimos con evidencia que esta costumbre no es nueva sino que fue antiquísima, y que tampoco quedó anticuada o se cambió alguna vez, sino que siempre se conservó en los corazones y en la boca de los fieles.

Por consiguiente, parece que el rey no tiene razón para ponerla entre las costumbres que él anda llamando recientes y novicias.

11. RESPUESTA A LAS PALABRAS DEL REY.—LA VISIÓN BEATÍFICA ES MUY COMPATIBLE CON EL CONOCIMIENTO Y AMOR DE LAS CRIATURAS.—LA SANTÍSIMA VIRGEN PUEDE INTERCEDER POR NOSOTROS SIN DEJAR SU FELICIDAD.—La razón que se objeta contra ella parece indigna del ingenio del rey y más bien propia de otra persona poco versada en los misterios de la fe y en materias teológicas.

En efecto, los que saben contemplar la felicidad de los Santos no ignoran que la visión de la divinidad que hace felices a hombres y ángeles no les impide que puedan conocer lo que sucede entre nosotros y cuidarse de ello. Porque la visión beatífica es una participación eminente de la ciencia divina con la que Dios se comprende a sí mismo, y por tanto, así como la contemplación que Dios tiene de sí mismo no le impide mirar nuestras cosas y tener una providencia exactísima de todo, así, en su grado y proporcionalmente, la contemplación de los bienaventurados no excluye necesariamente el conocimiento de nuestras cosas; más aún, según el grado de felicidad y el estado de cada uno, más bien se lo da.

Y de eso se sigue también que, sin disminución ni interrupción de su felicidad, los bienaventurados pueden amarnos e interceder por nosotros según el grado de su caridad.

Así, de los Santos Angeles dijo Cristo en SAN MATEO *Siempre ven el rostro del Padre que*

está en los cielos, y sin embargo los llama ángeles de los hombres diciendo *Los ángeles de ellos,* se entiende custodios, conforme a lo del SALMO *A sus ángeles les encargó acerca de ti que te guarden en todos tus caminos.*

Luego si los ángeles bienaventurados pueden guardar a los hombres, y este cuidado y preocupación por las cosas terrenas no les aparta de los eternos gozos de su felicidad, ¿quién puede pensar que la Santísima Virgen no pueda escuchar nuestras oraciones e interceder por nosotros sin distraerse de su felicidad?

12. Y si a alguien esto le parece más difícil por creer que la Santísima Virgen es con mucho más feliz y está más atenta a los gozos eternos, se engaña manifiestamente: con su misma felicidad y gozo, crece también su capacidad para atender a las cosas humanas al mismo tiempo que a las divinas y su afecto de caridad para —por razón de su estado y para la mayor gloria de Dios— encargarse de su cuidado.

Por eso también Cristo mismo, aunque desde el principio de su concepción fue en su alma muchísimo más feliz que ahora la Santísima Virgen, sin embargo siempre tuvo un grandísimo cuidado y solicitud por nuestra salvación e intercedió por nosotros, y ahora escucha nuestras oraciones y cuida de nosotros, y no por eso se distrae de los grandísimos gozos de su eterna felicidad.

Ciertamente SAN PEDRO, al escribir a los fieles *Pondré todo empeño en que en todo momento, después de mi muerte, recordéis estas cosas,* no temía que, después de su muerte, su recuerdo e intercesión por nosotros le impidiese su felicidad. Así entendió ese pasaje el CRISÓSTOMO, al cual siguen otros. ¿Y piensa el rey que la Santísima Virgen no puede ayudarnos a nosotros sin merma de su felicidad?

13. Y en cuanto a lo que dice el rey, que no puede persuadirse de que la Virgen esté tan ociosa en los cielos que sea accesible a las absurdas oraciones de cualquier imbécil, pregunto qué entiende por absurdas oraciones, o en qué sentido dice que la Virgen sea accesible a ellas.

Pueden llamarse absurdas unas oraciones en las que se pida a la Virgen algo absurdo o impropio: estas oraciones la Virgen las oye pero no las escucha.

Ni es ajeno a la perfección de la Virgen ni a su gran felicidad el hallarse en un ocio en que pueda oír esas oraciones: Dios mismo está en un ocio en que también es accesible a tales oraciones y las ve, no para aceptarlas sino más bien para castigarlas, pues es un ocio, no vano ni vicioso, sino el ocio de la contemplación, libre —sí— de todo trabajo, pero no falto de conocimiento y de una altísima providencia de todas las cosas; luego de ese ocio participa también en su grado la Santísima Virgen.

Y si las que el rey llama oraciones absurdas son todas las que dirigen los hombres más bajos y viles o también los grandes pecadores, esto no impide que, si se hacen con fe y honestamente, la Virgen sea accesible a ellas y no sólo las conozca sino también las acepte en el grado que juzgue conveniente según el plan de la divina providencia. Esto es común también a los demás santos, según diremos en el capítulo siguiente.

14. REFUTACIÓN DE LA PRIMERA OBJECIÓN CONTRA EL MODO DE INVOCAR A LA VIRGEN.— LA IGLESIA A LA SANTÍSIMA VIRGEN NO LE ATRIBUYE MANDO SOBRE CRISTO N. SEÑOR.— A la primera objeción contra el modo de invocar a la Virgen, basada en la palabra *mandar,* respondemos lo mismo que antes a lo del nombre de *diosa:* la Iglesia no acostumbra a pedir a la Virgen que mande a su Hijo, ni a enseñar que la Virgen tenga ese poder ni que alguna vez haya hecho uso de él.

Mas SAN AGUSTÍN da a entender que la Santísima Virgen, cuando dijo a Cristo en San Juan *No tienen vino,* hizo una prueba de su poder de mandar a su hijo como madre, pero que Cristo le respondió *¿Qué a mí y a ti, mujer?* precisamente para distinguir entre Dios y el hombre y dar a entender que su poder de hacer milagros provenía de la divinidad, en cuanto a la cual no estaba sujeto a su madre. Por eso San Agustín tácitamente reprende a quienes dicen que la Santísima Virgen puede pedirle a su hijo mandándole.

Ni es de creer que la Virgen en las bodas le hablara a su hijo con esa intención, sino rogándole con humildad y pidiéndole movida de caridad, según hemos dicho en otro tratado con SAN HILARIO, SAN AMBROSIO, SAN CIRILO y otros Padres.

Tampoco nos parece verisímil que San Agustín sospechara eso de la Virgen, ya que en sus palabras no hay ningún fundamento ni rastro de tal sospecha. Por consiguiente, lo único que parece indicar San Agustín es que Cristo respondió así para quitar a todos esa sospecha.

O si San Agustín empleó la palabra *mandar* fue en un sentido lato por *pedir con maternal confianza:* por eso dice a la vez *Hizo una prueba de su poder de mandar como señora la que*

se reconocía esclava. Luego si se reconocía esclava, no podía pedir con verdadero mando.

Así pues, la Iglesia nunca le pide a la Virgen que mande o impere.

Sólo he hallado a SAN PEDRO DAMIÁN, que dice a María: *Se acerca no sólo rogando sino también mandando, Señora y no esclava.*

Pero no por eso la Iglesia aprueba esa manera de expresarse; más aún, ni se la permitiría a los fieles si quisieran emplearla habitualmente.

Y sin embargo la piedad cristiana enseña que las palabras metafóricas y ponderativas se han de interpretar debidamente. Así en el libro de JOSUÉ se dice que a la voz de Gedeón *Sol, no te muevas,* el sol se paró *obedeciendo Dios a la voz del hombre:* si Dios obedeció, el hombre mandó. Pero es una expresión metafórica para ponderar la eficacia de la oración del hombre ante Dios.

Por consiguiente SAN PEDRO DAMIÁN se expresó así para ponderar lo grande que es la confianza de la madre ante su hijo.

15. SOLUCIÓN DE LA SEGUNDA OBJECIÓN.— A la segunda objeción respondemos que está basada en una falsa calumnia inventada —tal vez— por algunos protestantes, pues en los libros de los católicos no creo que se halle nada semejante.

Porque aunque muchas veces se lea —y es piadoso y verisímil— que la Santísima Virgen, a los que la invocan, y para su espiritual consuelo, a veces se les aparece y les habla, o por sí misma o por ministerio de los ángeles, pero nunca se lee que en tales apariciones haya habido nada indecoroso o que no sea pudorosísimo.

O ciertamente, si en alguna parte se ha leído algo así que no admita una interpretación piadosa y prudente, hay que creer que, o fue obra del demonio trasfigurado en ángel de luz, o —lo que es corriente— se trata de engaños de hombres malévolos que, para eludir la autoridad de las revelaciones, o estigmatizar esas celestiales visitas, no temen inventar tales cuentos.

16. RESPUESTA A LA TERCERA OBJECIÓN, Y EXPLICACIÓN DE CÓMO LA SANTÍSIMA VIRGEN RECHAZA A LOS DEMONIOS.—A la tercera objeción —de la puesta en fuga de los demonios— respondemos que las oraciones a la Virgen muchas veces producen este efecto, y por eso los Santos Padres muchas veces se lo atribuyen a ella.

SAN CIRILO ALEJANDRINO, entre otras muchas alabanzas que hace de la excelencia y eficacia de la Virgen, dice: *Salve tú, por quien el cielo salta de gozo, por quien los ángeles y arcángeles se alegran, por quien los demonios son puestos en fuga.*

SAN LORENZO JUSTINIANO entre otras cosas la llama *fuga de los demonios.*

La Iglesia ora a la Virgen diciendo *María, madre de gracia, protégenos del enemigo.*

Y SURIO refiere que San Ricardo, inglés, obispo de Chichester, a la hora de la muerte siempre tuvo en el corazón y en la boca esas palabras, y encargó a sus capellanes que no cesaran de decírselas al oído.

Por último, de sus fieles dijo Cristo en SAN MARCOS *En mi nombre echarán a los demonios.* Luego ¿qué extraño que la Santísima Madre de Cristo sea poderosa para poner en fuga a los demonios?

Y lo que en la objeción se dice, que la Virgen alterca pertinaz y duramente con el demonio, sabe a calumnia de los novadores y es una expresión inventada por ellos para ridiculizar la piedad y devoción de los fieles: los doctores católicos nunca han afirmado que la Virgen alterque con el demonio, sino que le manda, o —lo que es más frecuente— que con su oración impetra su huida.

17. MODO COMO LA SANTÍSIMA VIRGEN ACABA CON LAS HEREJÍAS.—Y en este mismo sentido se dice que la Virgen vence a las herejías, a saber, por medio de Cristo, que es la verdadera luz que ilumina a todo hombre que no quiera condenarse por su propio juicio. Y así también muchos otros efectos de la gracia se atribuyen a la Virgen, no porque los produzca por sí misma, sino o porque en el parto nos dio a Cristo, autor de todas las gracias, o porque nos los impetra por él y de él.

Así también a la Virgen se la llama esperanza nuestra, sea porque por ella tuvimos a Cristo, que es nuestra esperanza —según la interpretación de SAN EPIFANIO—, sea para manifestar la gran confianza con que recurrimos a ella.

Y en ese sentido fácilmente se entienden muchísimas otras expresiones de los Santos en las que lo que es propio de Cristo por excelencia, se atribuye a la Virgen por singular participación imitando el lenguaje y estilo de la Escritura.

Este sentido es tan conocido de los fieles y tan evidente, que no sufre calumnia ni necesita mayor interpretación ni persuasión.

Esto es lo que elocuente y eruditamente respondieron CANISIO y otros escritores católicos;

y algo de eso hemos tocado nosotros también en otros pasajes.

Acerca del nombre de Abogada o Mediadora hablaremos en general en el capítulo 9.°, sobre los Santos.

CAPITULO VIII

OBSERVACIONES QUE EN EL PROLOGO DEL REY SE HACEN SOBRE EL CULTO DE LOS SANTOS

1. Muchas son las objeciones que —en el Prólogo y en la profesión de su fe— el rey pone contra la verdadera doctrina que la Iglesia Católica cree y profesa sobre los Santos ya difuntos. Pueden reducirse a cuatro capítulos, a saber, al culto y a la invocación de los Santos, y a la adoración de las reliquias y de las imágenes.

Vamos a recorrerlos brevemente, pues no pretendemos hacer un tratado completo sino sólo dar una respuesta suficiente, demostrando de paso que no es reciente o nuevo lo que la Iglesia hace en esto, sino que más bien no se puede excusar de perniciosa novedad y de temerario error a quienes han osado censurar estas prácticas.

2. Lo QUE EL REY PIENSA DEL CULTO A LOS SANTOS.—QUE SE DEBE CULTO A LOS SANTOS LO ATESTIGUAN LA ESCRITURA Y LOS PADRES.— Sobre el culto a los Santos al rey en su Prólogo le ha placido establecer lo siguiente: *Doy culto ciertamente a su memoria, para honrar la cual nuestra Iglesia ha instituido oficialmente tantos días festivos cuantos son los que por la autoridad de la Escritura han sido puestos en el álbum de los Santos. Mas no consiento que se engañe mi credulidad con tantas tonterías como se consignan en las actas y leyendas de los Santos novicios.*

Por estas palabras, aceptamos la parte de la confesión real por la que al menos sostiene en general que a los hombres santos que reinan con Cristo se les debe dar culto como dignos de veneración y honor: esto lo enseñan no sólo la Escritura y los Santos Padres y la tradición de la Iglesia, sino también la razón natural, según lo confirman las palabras del SALMO *Qué honrados son por mí tus amigos, Dios,* es decir, Pienso que los amigos de Dios deben ser muy venerados y honrados, o Doy culto y venero mucho, oh Dios, a tus amigos.

Este texto empleó JEREMÍAS DE CONSTANTINOPLA en confirmación de esa verdad en su respuesta a los protestantes, y SAN BASILIO lo interpreta así cuando dice *Me conociste —dice— de antemano y, no existiendo yo todavía, me trajiste, y yo a mi vez correspondo honrando a los que te aman.* En estas palabras es muy de notar lo que San Basilio indica y deduce de las palabras de David: que es tan grato a Dios el que se honre a sus amigos, que se le puede ofrecer eso por agradecimiento como obsequio por los beneficios recibidos de El.

En efecto, como muy bien dice SAN AMBROSIO, *Quien honra a los mártires, honra también a Cristo, y quien desprecia a los Santos, desprecia también al Señor, puesto que El dice a sus santos «Quien os honra a vosotros a mí me honra, y quien os desprecia a vosotros a mí me desprecia».* Así también SAN JERÓNIMO: *Honramos a los siervos para que su honor redunde en el Señor, el cual dijo «Quien a vosotros recibe, a mí me recibe».* Así interpretó también estas palabras SAN ATANASIO.

Dejo otros textos por ser frecuentes y por haberlos comentado ya nosotros en otro lugar, y porque —según he dicho— el rey de Inglaterra profesa venerar él también la memoria de los Santos.

3. EL REY JACOBO REHUYE EL TÉRMINO «ADORAR».—SENTIDO EN QUE SE HA DE ADORAR A LOS SANTOS.—No dejaré de advertir que también en ese pasaje el rey evitó el término *adorar* y empleó el de *dar culto.*

Por nuestra parte —según lo que consignamos en el capítulo anterior— rehuimos los problemas de términos y no insistimos en éstos con tal que su verdadero sentido sea verdadero y católico.

Así pues, si el término *adorar* significa por antonomasia el culto de latría, todos los católicos saben que a los santos no se les debe adorar en ese sentido.

En este sentido afirmó SAN JERÓNIMO que los santos son honrados pero no adorados por nosotros: más bien, honrándoles a ellos adoramos a Dios. Y en otro pasaje, después de decir *¿Quién adoró a un mártir?,* explicándolo añadió *¿Quién a un hombre lo tuvo por Dios?* Y así se expresan también SAN JUSTINO, SAN EPIFANIO, el DAMASCENO, y muchas veces SAN AGUSTÍN.

Y sin embargo, tomando el término *adorar* en un sentido más amplio, el mismo SAN AGUSTÍN no dudó decir *Al santísimo pescador Pedro ahora la multitud de creyentes adora postrada de rodillas por Nuestro Señor Jesucristo.*

Por el contrario, tomando la expresión *dar culto* en un sentido más estricto, dijo el mismo SAN AGUSTÍN en carta al gramático Máximo *Para que esto no se te oculte e indavertidamente te induzca a burlas sacrílegas, sábete que los cristianos católicos a ningún muerto dan culto,* pero explicándolo añade *Y que, por último, nada hecho y creado por Dios lo adoran como a una divinidad:* añadiendo la palabra *divinidad* explicó que se refería al culto y adoración de latría.

y algo de eso hemos tocado nosotros también en otros pasajes.

Acerca del nombre de Abogada o Mediadora hablaremos en general en el capítulo 9.°, sobre los Santos.

CAPITULO VIII

OBSERVACIONES QUE EN EL PROLOGO DEL REY SE HACEN SOBRE EL CULTO DE LOS SANTOS

1. Muchas son las objeciones que —en el Prólogo y en la profesión de su fe— el rey pone contra la verdadera doctrina que la Iglesia Católica cree y profesa sobre los Santos ya difuntos. Pueden reducirse a cuatro capítulos, a saber, al culto y a la invocación de los Santos, y a la adoración de las reliquias y de las imágenes.

Vamos a recorrerlos brevemente, pues no pretendemos hacer un tratado completo sino sólo dar una respuesta suficiente, demostrando de paso que no es reciente o nuevo lo que la Iglesia hace en esto, sino que más bien no se puede excusar de perniciosa novedad y de temerario error a quienes han osado censurar estas prácticas.

2. Lo que el rey piensa del culto a los Santos.—Que se debe culto a los Santos lo atestiguan la Escritura y los Padres.— Sobre el culto a los Santos al rey en su Prólogo le ha placido establecer lo siguiente: *Doy culto ciertamente a su memoria, para honrar la cual nuestra Iglesia ha instituido oficialmente tantos días festivos cuantos son los que por la autoridad de la Escritura han sido puestos en el álbum de los Santos. Mas no consiento que se engañe mi credulidad con tantas tonterías como se consignan en las actas y leyendas de los Santos novicios.*

Por estas palabras, aceptamos la parte de la confesión real por la que al menos sostiene en general que a los hombres santos que reinan con Cristo se les debe dar culto como dignos de veneración y honor: esto lo enseñan no sólo la Escritura y los Santos Padres y la tradición de la Iglesia, sino también la razón natural, según lo confirman las palabras del Salmo *Qué honrados son por mí tus amigos, Dios,* es decir, Pienso que los amigos de Dios deben ser muy venerados y honrados, o Doy culto y venero mucho, oh Dios, a tus amigos.

Este texto empleó Jeremías de Constantinopla en confirmación de esa verdad en su respuesta a los protestantes, y San Basilio lo interpreta así cuando dice *Me conociste —dice— de antemano y, no existiendo yo todavía, me trajiste, y yo a mi vez correspondo honrando a los que te aman.* En estas palabras es muy de notar lo que San Basilio indica y deduce de las palabras de David: que es tan grato a Dios el que se honre a sus amigos, que se le puede ofrecer eso por agradecimiento como obsequio por los beneficios recibidos de El.

En efecto, como muy bien dice San Ambrosio, *Quien honra a los mártires, honra también a Cristo, y quien desprecia a los Santos, desprecia también al Señor, puesto que El dice a sus santos «Quien os honra a vosotros a mí me honra, y quien os desprecia a vosotros a mí me desprecia».* Así también San Jerónimo: *Honramos a los siervos para que su honor redunde en el Señor, el cual dijo «Quien a vosotros recibe, a mí me recibe».* Así interpretó también estas palabras San Atanasio.

Dejo otros textos por ser frecuentes y por haberlos comentado ya nosotros en otro lugar, y porque —según he dicho— el rey de Inglaterra profesa venerar él también la memoria de los Santos.

3. El rey Jacobo rehuye el término «adorar».—Sentido en que se ha de adorar a los Santos.—No dejaré de advertir que también en ese pasaje el rey evitó el término *adorar* y empleó el de *dar culto.*

Por nuestra parte —según lo que consignamos en el capítulo anterior— rehuimos los problemas de términos y no insistimos en éstos con tal que su verdadero sentido sea verdadero y católico.

Así pues, si el término *adorar* significa por antonomasia el culto de latría, todos los católicos saben que a los santos no se les debe adorar en ese sentido.

En este sentido afirmó San Jerónimo que los santos son honrados pero no adorados por nosotros: más bien, honrándoles a ellos adoramos a Dios. Y en otro pasaje, después de decir *¿Quién adoró a un mártir?,* explicándolo añadió *¿Quién a un hombre lo tuvo por Dios?* Y así se expresan también San Justino, San Epifanio, el Damasceno, y muchas veces San Agustín.

Y sin embargo, tomando el término *adorar* en un sentido más amplio, el mismo San Agustín no dudó decir *Al santísimo pescador Pedro ahora la multitud de creyentes adora postrada de rodillas por Nuestro Señor Jesucristo.*

Por el contrario, tomando la expresión *dar culto* en un sentido más estricto, dijo el mismo San Agustín en carta al gramático Máximo *Para que esto no se te oculte e indavertidamente te induzca a burlas sacrílegas, sábete que los cristianos católicos a ningún muerto dan culto,* pero explicándolo añade *Y que, por último, nada hecho y creado por Dios lo adoran como a una divinidad:* añadiendo la palabra *divinidad* explicó que se refería al culto y adoración de latría.

4. El rey Jacobo más parece honrar a los Santos con un culto civil que religioso.—La Iglesia Católica venera a los Santos con culto sagrado y religioso.—Además de la ambigüedad de los términos *dar culto* y *adorar,* hay que guardarse de otra, puesto que las palabras del rey son peligrosas y también en este particular huelen a calvinismo.

En efecto, Calvino concedió que a los santos difuntos se les debe tributar honor y culto civil, pero dijo que sin idolatría no se les podía dar culto sagrado y religioso. Y las palabras del rey son tales que fácilmente pueden entenderse del culto civil, pues incluso de los días festivos que él dice que se han instituido en su pseudoiglesia para honrar la memoria de los Santos, se dice que han sido instituidos sólo como honor civil, lo mismo que a veces suelen instituirse también en los cumpleaños de los reyes y príncipes.

Ahora bien, si el rey se refiere al culto de los Santos sólo en este sentido, no tiene razón para reducir esas sus festividades sólo a los que han sido puestos en el álbum de los Santos por la autoridad de la Escritura, ya que culto civil se lo podemos tributar a los bienhechores difuntos o a los personajes insignes aunque no estemos ciertos de su felicidad, al menos mientras no conste que se han condenado.

En cambio la Iglesia Católica juzga que a los Santos se les debe tributar culto no sólo civil sino sagrado y religioso, por más que ese culto no sea de latría sino de una categoría inferior, que —según hemos explicado ya tratando del culto de la Santísima Virgen— los teólogos, adaptando el nombre, han llamado de dulía por darse en los demás santos una razón proporcionalmente igual.

Efectivamente, a éstos, por cierta excelencia superior a toda dignidad civil, los veneramos, y reconocemos que han sido colocados en lo alto de la felicidad eterna como superiores a nosotros a su modo y como sobresalientes en esa línea: con razón, pues, profesamos que se les debe adorar con un culto sagrado, más excelente y distinto del civil.

5. Prueba —por los Padres— de que la costumbre de honrar a los Santos con culto sagrado es antiquísima.—El culto que se tributa a los Santos es inferior al culto de Dios y redunda en gloria suya.—Y que esta doctrina no es reciente sino antiquísima, fácilmente podemos demostrarlo con textos de los Santos Padres.

San Ambrosio el sermón de Santa Lucía lo termina diciendo *Por consiguiente, hermanos, siempre que celebramos la memoria de los mártires, dejando todos los quehaceres del siglo debemos acudir sin tardanza alguna a honrar a quienes con tan sagrada víctima se ofrecieron al Señor en propiciación nuestra:* según San Ambrosio, el honor de los Santos no es sólo civil, pues éste suele manifestarse con actos seculares, y aquél debe tributarse mediante acciones religiosas y sagradas en conformidad con la fe y con la causa sagrada por la cual se tributa.

Por eso dijo el Damasceno: *Con los mismos actos con que se da culto a Dios, se agrada también a sus siervos: por eso damos culto a los Santos con salmos, con himnos y con cánticos espirituales.*

Por tanto, es espiritual a su manera este culto que se da con acciones espirituales; pero no por eso es igual al culto divino, porque siempre el espíritu y la intención de esa adoración son muy distintos.

Sin embargo, este culto va muy unido al culto divino y todo él redunda en una suprema veneración de Dios, según observan San Atanasio, San Jerónimo, San Ambrosio y San Basilio.

Por eso la Iglesia acostumbra a honrar a los Santos poco más o menos con las mismas cosas con que da culto a Dios, como ayunos, vigilias, oraciones y otras acciones semejantes: así se deduce del Concilio Toledano 3.º, de San Jerónimo, de San Cipriano y de San Agustín.

Por eso dice muy bien Eusebio de Cesarea: *Para honrar como a amigos de Dios a los soldados de la verdadera piedad, acudimos también a sus sepulcros, y como a santos les hacemos votos, y confesamos que su intercesión ante Dios nos ayuda no poco.*

6. Objeción tácita del rey.—Contra esta forma de veneración y culto a los Santos, los protestantes no suelen objetar nada que parezca de alguna importancia, y, objeten lo que objeten, ya en otro lugar hemos respondido.

Pero ahora el rey tácitamente objeta que la Iglesia Católica no tiene base para venerar oficialmente a unos difuntos de cuya felicidad eterna no consta por la Sagrada Escritura, y por eso dice que su Iglesia —que él no se atreve a llamar católica, y que, quiera o no quiera, incluso distingue de la Católica— únicamente hace fiesta a aquellos que la Escritura dice que fueron Santos.

Y esto lo confirma virtualmente diciendo que, en otro caso, los fieles se exponen al peligro de que su credulidad se engañe adorando como santo a un condenado, lo cual parece un gran absurdo y contrario a la prudencia.

Y para persuadir de la realidad de ese peligro, añade que *en las actas y leyendas de los Santos se han escrito muchísimas tonterías.*

7. Respuesta a la objeción del rey, y demostración de que se debe dar culto a todos los Santos aprobados por la Iglesia.—Pero el rey siempre sigue aferrado al error de que nada puede ni debe creerse con certeza si —digámoslo así— inmediata o próximamente no puede probarse con la autoridad de la Escritura.

Ya anteriormente se ha demostrado más que suficientemente que eso es contrario a la Escritura y contrario a la autoridad de la Iglesia confirmada en la misma Escritura.

Ahora basta probarlo con el caso de los Inocentes muertos por Herodes: no puede probarse por la Escritura que quedaron santificados por la muerte y que ahora reinan con Cristo, y sin embargo, apoyados en la autoridad de la Iglesia, les damos culto sin ningún peligro de error.

Así lo enseña muy bien San Agustín. Y Orígenes dice: *Su recuerdo se celebra como merece en las Iglesias según la lista completa de los Santos.* Y más abajo: *Por consiguiente, muy bien y en conformidad con la voluntad de Dios, los Santos Padres encargaron que su recuerdo se celebrase siempre en las iglesias, ya que murieron o por Dios, o por los judíos y pueblos que habían de creer, o también por sus mismos padres, de forma que la intercesión de sus hijos les aprovechó muchísimo ante Dios.* Otros textos más pueden verse en San Cipriano.

8. La costumbre de celebrar las fiestas de los mártires tiene su origen en los apóstoles.—Los discursos de los Padres en honor de los Santos confirman la misma verdad.—Además, consta que desde los apóstoles fue costumbre de la Iglesia recordar en la Misa a algunos mártires en particular y anotar el día del martirio para celebrarlo solemnemente todos los años: así se deduce de San Cipriano, San Cirilo de Jerusalén, Eusebio —que hace una mención especial del mártir San Policarpo—, y de Tertuliano, que pone esta entre las tradiciones no escritas que tienen la mayor autoridad en la Iglesia; y la confirma el Papa San Clemente.

Por consiguiente, no es una novedad en la Iglesia el dar culto a algunos Santos por más que su santidad y felicidad no pueda probarse por la Escritura.

Y esto lo confirman maravillosamente las palabras de los obispos de Europa en una carta a San León, y lo testifican los discursos o sermones y las homilías pronunciadas por los antiguos Padres en honor y culto de muchos Santos en particular y en las cuales muchas veces hablan maravillosamente del honor que se debe a los Santos.

Tales son: en San Gregorio Nazianzeno el sermón 18 en honor de San Cipriano, y los sermones en alabanza de San Basilio y de San Atanasio; y en San Gregorio Niseno el sermón en honor del mártir San Teodoro; y otros más así hay en San Ambrosio, San Agustín, el Crisóstomo y otros, como sobre San Ignacio, San Lorenzo, los Santos Gervasio y Protasio, San Filólogo.

Pero dignas de notarse —si algunas— son las palabras del Crisóstomo en el sermón en honor de los santos mártires Juventino y Máximo, que comienza así: *Ayer nos congregaban aquí San Babilas y tres niños; hoy un puñado de santos soldados nos muestra al ejército de Cristo en batalla: su edad es desigual, pero igual su fe; aquéllos más antiguos, éstos más recientes. Y siendo tan grande el tesoro de la Iglesia con margaritas nuevas y viejas, pero la gracia de todas ellas es la misma.* Y más abajo: *Sabiendo esto, no veneráis a los santos antiguos de una manera y de otra a los más modernos, sino a todos con un mismo entusiasmo: no investigáis su época sino su fortaleza, su fe, su celo ferviente y las virtudes que ostentan los Santos en cuyo honor hoy nos hemos reunido.*

9. Déjese, pues, el rey de despreciar a los Santos que él llama novicios: no es la antigüedad sino la verdadera santidad y felicidad la que les hace dignos de tal culto y honor.

Y no tema errar ni engañarse venerando como santos a los que venera toda la Iglesia, que es columna y sostén de la verdad: tema más bien la censura que dio San Agustín, la cual juzgo que se debe tener ante la vista y que se debe repetir con la mayor frecuencia en estos nuestros tiempos.

Las prácticas de la Iglesia las divide en tres series.

En la primera pone *las que prescribe la Sagrada Escrtiura,* y de ellas dice que *no se ha de dudar que debemos obrar tal como leemos.*

En la tercera pone *las que varían en los distintos lugares y regiones,* y de ellas dice que en cada provincia se ha de practicar lo que suele hacerse no contrario a la fe ni a las buenas costumbres.

Y en la serie intermedia pone *lo que la Iglesia practica en todo el mundo: discutir sobre ello,* dice, *sosteniendo que no se debe obrar así, es la más insolente locura.*

Y la única razón de ello es que a la Iglesia católica y universal, en lo que ella aprueba y practica de común consentimiento, no la deja errar el Espíritu Santo, que Cristo le prometió en particular para que la rija de una manera especial.

Luego cuando toda la Iglesia Católica no duda de la felicidad de un Santo y está acorde en su culto, a uno que sea católico y prudente no le es lícito *sostener que no se debe obrar así:* la verdad y la pureza no es menos necesaria en el culto y recto aprecio de los Santos que en las demás cosas morales, y por eso todo católico sin la menor duda puede y debe decir con SAN BERNARDO: *Lo que he recibido de la Iglesia, yo lo sostengo y lo enseño con seguridad; lo que no, confieso que sería más escrupuloso en admitirlo.* Les habla a los canónigos de Lyón sobre esta misma materia del culto de los Santos, de que ahora tratamos.

10. AUTORIDAD EN QUE SE APOYA LA IGLESIA PARA DAR CULTO A LOS SANTOS.—Por eso, a nada viene lo que el rey añade de las tonterías consignadas en las actas y leyendas de los Santos, pues —sea eso verdad, sea una exageración— el culto que la Iglesia da a un Santo no canonizado en la Escritura no se base en ninguna historia humana por grave que sea, y menos si es de autoridad sospechosa, sino en la antigua tradición con el consentimiento universal de toda la Iglesia, o en la declaración auténtica del Papa llamada canonización.

Esta lleva consigo un examen tan profundo y una investigación tan seria y diligente de la vida y de los milagros, que ella sola podría crear alguna certeza y seguridad moral; pero añadida la asistencia y dirección del Espíritu Santo —que creemos prometió Cristo—, resulta una certeza mucho mayor que excluye todo peligro moral y toda duda prudente. Si no tiene esta certeza, a nadie se le fuerza a dar culto a un difunto.

Y si uno, por su opinión particular, cree que alguien es santo y le da culto en privado, no por eso se le ha de condenar sin más, sino advertirle que antes examine prudentemente la cosa y después muestre la debida circunspección en la manera de dar el culto.

Con estas condiciones, a los verdaderos fieles no les perjudicarán las tonterías que pueda haber en las actas de los Santos: si son capaces de reconocerlas, no les darán crédito; y si acaso se engañan en algo, el error no suele ser pernicioso sino de cosas indiferentes.

Más aún, en estas cosas los pastores de la Iglesia cuidan mucho de que las historias de los Santos que corren en manos de los fieles, en cuanto sea posible estén corregidas y limpias de errores.

En cambio hemos oído que en Inglaterra corren ciertas historias de Santos no sólo de autoridad incierta sino —las más de las veces— inventadas por los enemigos de la fe: no queremos que la credulidad del rey sea víctima de ellas, y por eso le advertimos que, ya que —tan escrupulosamente no consiente que su credulidad sea víctima de esos engaños, con mucho mayor cuidado no debe consentir que su fe, en lo necesario para la salvación del alma, se corrompa por tantos —no diré ya, tonterías— sino perniciosísimos errores de Calvino, de Lutero y de los protestantes.

CAPITULO IX

LA INVOCACION DE LOS SANTOS

1. MOTIVOS POR QUE EL REY DESPRECIA LA INVOCACIÓN DE LOS SANTOS.—Aunque el rey a la invocación de los Santos la cuenta entre los que él llama artículos novicios y recientes de la Iglesia Romana, y por eso no la aprueba ni admite sin más, pero no explica suficientemente en qué grado o por qué razón principal la rechaza. A veces sólo da a entender que es superflua y que el otro camino de invocar a Dios sólo por medio de Cristo es más seguro y más eficaz para la salvación; pero otras veces, puesto a objetar, indica que la invocación de los Santos es supersticiosa y está prohibida.

Tres puntos, pues, vamos a demostrar brevemente. El primero, que esa práctica no es nueva en la Iglesia Romana sino antiquísima, y que consta por una tradición ininterrumpida en la Iglesia Católica. El segundo, que no es desordenada, sino piadosa y religiosa. El tercero, que el emplear la intercesión de los Santos no es menos seguro sino mucho más seguro y más útil que el no emplearla.

Estos son, pues, los puntos que vamos a demostrar; y también responderemos a las objeciones que el rey apunta.

2. SE DEDUCE DE LOS PADRES LA COSTUMBRE DE INVOCAR A LOS SANTOS.—Así pues, la

Y en la serie intermedia pone *lo que la Iglesia practica en todo el mundo: discutir sobre ello,* dice, *sosteniendo que no se debe obrar así, es la más insolente locura.*

Y la única razón de ello es que a la Iglesia católica y universal, en lo que ella aprueba y practica de común consentimiento, no la deja errar el Espíritu Santo, que Cristo le prometió en particular para que la rija de una manera especial.

Luego cuando toda la Iglesia Católica no duda de la felicidad de un Santo y está acorde en su culto, a uno que sea católico y prudente no le es lícito *sostener que no se debe obrar así:* la verdad y la pureza no es menos necesaria en el culto y recto aprecio de los Santos que en las demás cosas morales, y por eso todo católico sin la menor duda puede y debe decir con SAN BERNARDO: *Lo que he recibido de la Iglesia, yo lo sostengo y lo enseño con seguridad; lo que no, confieso que sería más escrupuloso en admitirlo.* Les habla a los canónigos de Lyón sobre esta misma materia del culto de los Santos, de que ahora tratamos.

10. AUTORIDAD EN QUE SE APOYA LA IGLESIA PARA DAR CULTO A LOS SANTOS.—Por eso, a nada viene lo que el rey añade de las tonterías consignadas en las actas y leyendas de los Santos, pues —sea eso verdad, sea una exageración— el culto que la Iglesia da a un Santo no canonizado en la Escritura no se base en ninguna historia humana por grave que sea, y menos si es de autoridad sospechosa, sino en la antigua tradición con el consentimiento universal de toda la Iglesia, o en la declaración auténtica del Papa llamada canonización.

Esta lleva consigo un examen tan profundo y una investigación tan seria y diligente de la vida y de los milagros, que ella sola podría crear alguna certeza y seguridad moral; pero añadida la asistencia y dirección del Espíritu Santo —que creemos prometió Cristo—, resulta una certeza mucho mayor que excluye todo peligro moral y toda duda prudente. Si no tiene esta certeza, a nadie se le fuerza a dar culto a un difunto.

Y si uno, por su opinión particular, cree que alguien es santo y le da culto en privado, no por eso se le ha de condenar sin más, sino advertirle que antes examine prudentemente la cosa y después muestre la debida circunspección en la manera de dar el culto.

Con estas condiciones, a los verdaderos fieles no les perjudicarán las tonterías que pueda haber en las actas de los Santos: si son capaces de reconocerlas, no les darán crédito; y si acaso se engañan en algo, el error no suele ser pernicioso sino de cosas indiferentes.

Más aún, en estas cosas los pastores de la Iglesia cuidan mucho de que las historias de los Santos que corren en manos de los fieles, en cuanto sea posible estén corregidas y limpias de errores.

En cambio hemos oído que en Inglaterra corren ciertas historias de Santos no sólo de autoridad incierta sino —las más de las veces— inventadas por los enemigos de la fe: no queremos que la credulidad del rey sea víctima de ellas, y por eso le advertimos que, ya que —tan escrupulosamente no consiente que su credulidad sea víctima de esos engaños, con mucho mayor cuidado no debe consentir que su fe, en lo necesario para la salvación del alma, se corrompa por tantos —no diré ya, tonterías— sino perniciosísimos errores de Calvino, de Lutero y de los protestantes.

CAPITULO IX

LA INVOCACION DE LOS SANTOS

1. MOTIVOS POR QUE EL REY DESPRECIA LA INVOCACIÓN DE LOS SANTOS.—Aunque el rey a la invocación de los Santos la cuenta entre los que él llama artículos novicios y recientes de la Iglesia Romana, y por eso no la aprueba ni admite sin más, pero no explica suficientemente en qué grado o por qué razón principal la rechaza. A veces sólo da a entender que es superflua y que el otro camino de invocar a Dios sólo por medio de Cristo es más seguro y más eficaz para la salvación; pero otras veces, puesto a objetar, indica que la invocación de los Santos es supersticiosa y está prohibida.

Tres puntos, pues, vamos a demostrar brevemente. El primero, que esa práctica no es nueva en la Iglesia Romana sino antiquísima, y que consta por una tradición ininterrumpida en la Iglesia Católica. El segundo, que no es desordenada, sino piadosa y religiosa. El tercero, que el emplear la intercesión de los Santos no es menos seguro sino mucho más seguro y más útil que el no emplearla.

Estos son, pues, los puntos que vamos a demostrar; y también responderemos a las objeciones que el rey apunta.

2. SE DEDUCE DE LOS PADRES LA COSTUMBRE DE INVOCAR A LOS SANTOS.—Así pues, la

antigüedad de la costumbre de orar a los Santos difuntos la demuestran —en primer lugar— los textos de los Padres en los que éstos enseñan que se debe dar culto a los Santos, pues al mismo tiempo enseñan también que les debemos invocar.

A veces esa oración la presentan como parte del culto y honor de los Santos.

Otras veces, entre otras razones para ese culto señalan que, preocupándose como se preocupan los Santos de nuestra Salvación, y orando como oran por nosotros, es justo que nosotros les honremos; y, al revés, dicen que les honramos para que nos ayuden con sus oraciones,, como dice SAN AGUSTÍN.

Por eso los Padres suponen o enseñan manifiestamente que los Santos en el cielo interceden ante Dios por nosotros. Esto enseñan en general —aunque como quienes tratan de otro asunto— el Papa SAN CORNELIO, SAN ANACLETO, SAN LEÓN, SAN HILARIO, SAN AMBROSIO, SAN GAUDENCIO y SAN AGUSTÍN.

Este dijo muy bien: *Nuestro Señor Jesucristo todavía intercede por nosotros. Todos los mártires que están con El interceden por nosotros. No pasan sus intercesiones mientras no pase nuestro gemido.* Y de San Cipriano dijo *El nos ayude con sus oraciones.*

3. Lo mismo también SAN JERÓNIMO *Si los apóstoles,* dice, *y los mártires, todavía en el cuerpo cuando aún deben preocuparse de sí, pueden orar por los demás, ¿cuánto más después de las coronas, de las victorias y de los triunfos?,* idea que desarrolla ampliamente. Por eso en la carta 25 a Paula sobre la muerte de su hija Blesila *Por ti,* dice, *ruega al Señor, y para mí —estoy seguro de su voluntad— impetra el perdón de mis pecados.*

En estas palabras de los Padres hay que considerar dos cosas: una es que los Santos oran por nosotros y por nuestars necesidades no sólo en general sino también en particular; y la otra es que del hecho de que los Santos oran por nosotros se deduce muy bien que también nosotros podemos honestísimamente orarles a ellos, pues cuando oramos a ellos, ante todo les pedimos que intercedan por nosotros: en efecto, así como conocen nuestras necesidades para orar por ellas, así también escucharán nuestras oraciones para presentárselas a Dios y por ellas inclinarse a orar por nosotros.

Por eso el mismo SAN JERÓNIMO, en la vida de San Hilarión y al fin de todo el libro, menciona la devoción de cierta Santa llamada Constancia, la cual *acostumbraba a pasar las noches en vela junto al sepulcro de San Hilarión y conversar con él, como si estuviese presente, para reforzar sus oraciones.*

Finalmente, SAN CIPRIANO, hablando de la patria celestial, dice: *Gran número de queridos nuestros —padres, hermanos, hijos— nos esperan allí, nutrida y abundante multitud nos aguarda, segura ya de su inmortalidad y preocupada todavía por nuestra salvación.*

Y en el sermón de la estrella, los Magos y los Santos Inocentes dice: *Trasladados de la cuna al cielo, se convirtieron en senadores del alto Capitolio y en jueces que obtienen el perdón para algunos aunque no lo merezcan.*

Y en la carta 57 a San Cornelio escribe: *Si alguno de nosotros, por divina dignación, se apresura a adelantarse yéndose de aquí, perdure ante el Señor nuestro amor, no cese ante la misericordia del Padre la oración por nuestros hermanos y hermanas.* En estas palabras —como muy bien observa PAMELIO— San Cipriano supone manifiestamente que los Santos que reinan con Cristo, de la misma manera que, viviendo, siguen amando igual a los que conocieron aquí, también oran por ellos.

Y la misma fe manifiesta SAN CIPRIANO en el libro sobre el Hábito de las Vírgenes, cuando en sus últimas palabras a ellas dice *Cuando comience a ser honrada la virginidad en vosotras, acordaos de nosotros.*

4. RESPUESTA DE SAN AGUSTÍN A LA OBJECIÓN DE LOS HEREJES.—En SAN AGUSTÍN hay innumerables textos que acreditan la antigüedad de esta verdad. Voy a consignar algunos.

El uno es sobre las palabras de SAN JUAN *Si alguno pecare, tenemos como abogado ante el Padre a Jesucristo,* las cuales suelen objetárnoslas los herejes, y también él se las objeta a sí mismo diciendo *Pero dirá alguno: «Luego los Santos no piden por nosotros; luego los obispos y superiores no piden por el pueblo».* Mas responde: *Fijaos en las Escrituras y ved que los superiores se encomiendan al pueblo, pues el Apóstol dice a la plebe «Orando a la vez también por nosotros». Ora el Apóstol por la plebe, ora la plebe por el Apóstol; oramos, hermanos, por vosotros, pero también vosotros orad por nosotros; oren recíprocamente todos los miembros los unos por los otros; la cabeza interceda por todos,* se entiende, de una manera más ex-

celente, como quien El solo es propiciación por nuestros pecados y por quien todos los otros oran tanto cuando interceden por sí como cuando interceden por otros.

Y no importa que en ese pasaje San Agustín parezca hablar de los Santos que viven aquí.

Lo primero, porque en realidad no restringe sus palabras, sino que habla en absoluto de los Santos.

Lo segundo, porque la razón que insinúa al decir *Los miembros oren recíprocamente los unos por los otros,* es general, ya que los viadores, no sólo entre sí sino también con los bienaventurados, son miembros del único cuerpo místico de Cristo.

Y lo tercero y último, porque, exceptuando sólo a Cristo como abogado singular, señala como regla general de los miembros que puedan ser intercesores en favor de sus hermanos si éstos lo necesitan.

A esto se añade que en el sermón 44 de Tempore sobre los Santos difuntos habla claramente cuando dice *Los Santos Mártires sin duda alguna interceden por nosotros cuando reconocen en nosotros algo de sus virtudes.*

Y en cierto tratado sobre la Interpretación del Símbolo —que antes era el sermón 181 de Tempore y ahora está puesto en el Apéndice, y que los de Lovaina no lo vieron como de San Agustín sino como tomado de los escritos de San Gregorio, pero a mí más me huele a estilo y doctrina de San Agustín que de San Gregorio, y, sea lo que sea, al menos es cierto que es de gran autoridad—, pues bien, en el capítulo 13 de ese tratado, las palabras *La comunión de los Santos* las explica así: *Mantengámonos en compañía y en comunión de esperanza con los Santos que han muerto en la fe que hemos recibido. Si, pues, queremos tener comunión con los Santos en la vida eterna, pensemos en imitarles, ya que deben reconocer en nosotros algo de sus virtudes para que se dignen suplicar al Señor por nosotros.*

En estos dos textos San Agustín da por supuesto otro argumento de esta verdad, a saber, que los Santos, después de esta vida, conocen nuestras acciones, y que, según lo que éstas merezcan, se mueven a orar por nosotros, lo cual puede conseguirse ante todo con nuestras oraciones y peticiones a ellos.

Hay también otros pasajes en que San Agustín, no sólo enseñando sino también orando, demuestra la antigüedad de esta costumbre.

Por ejemplo, después de decir sobre San Cipriano *El alma misma, sin pesarle ya el cuerpo que se corrompe, contempla la verdad,* añade *Ayúdenos con sus oraciones a nosotros que nos fatigamos en la mortalidad de la carne como en una nube oscura, a fin de que, por concesión del Señor, en cuanto podemos imitemos sus obras.*

Pero sobre todo pueden verse los capítulos 24 y 40 de sus Meditaciones, en los que ora devotísimamente a todos los Santos en general y a muchos en particular.

Y aunque en sus palabras pueden observarse muchos detalles que explican la razón y el fruto de las oraciones a los Santos, por brevedad los omito para añadir unos pocos textos de los Padres Griegos.

5. Entre éstos, el CRISÓSTOMO muchísimas veces pondera las oraciones de los Santos por nosotros, al mismo tiempo que exige nuestra cooperación mediante su imitación.

Por ejemplo, al fin de la homilía 79 ad Populum, en el sermón 2.° contra la desesperación, y sobre el Salmo 48, a propósito de las palabras *El hermano no redimirá, redimirá el hombre,* pregunta *¿Pues qué? ¿Son inútiles las oraciones de los Santos? No, sino que tienen mucha fuerza cuando también tú las ayudas.* Estas palabras alguien podría entenderlas solamente de los santos aún en vida, pero el Crisóstomo habla absolutamente, y la razón —como diré enseguida— es la misma. Y de la misma manera se expresa en la homilía 5.ª sobre San Mateo.

Pero sobre todo hay que llamar la atención sobre el pasaje en que dice: *Tenemos a Nuestra Señora, Santa María, Madre de Dios; pero también necesitamos de las oraciones de los Apóstoles. Digamos también nosotros a Pablo como aquellos antiguos: «Cuando pases a Macedonia, auxílianos».* Sobre estas palabras advierto —de paso— que el Crisóstomo piensa que nosotros ahora podemos hablar con San Pablo como otros hablaban con él mientras vivía aquí.

Y añade: *Roguemos —según he dicho— a la santa y gloriosa Virgen y Madre de Dios María, roguemos a los santos e ilustres apóstoles, roguemos a los santos mártires.*

Y más abajo enseña elegantemente que, para dar culto a los Santos y ganárnoslos, no debemos esperar a que llegue el momento de la necesidad, sino adelantarnos honrándoles e imitándoles, idea que explica también muy oportunamente con ejemplos humanos; y termina: *Seamos, pues, amigos de los mártires, no a la fuerza sino por amor: antes de la tempestad como afligidos por las tempestades, y en la tempestad para encontrar la serenidad.*

6. Muchas expresiones parecidas a estas pueden tomarse de SAN BASILIO en la Homilía 20, sobre los Santos Cuarenta Mártires, en la que entre otras cosas dice: *Hay aquí dispuesto un auxilio para los cristianos. Muchas veces os habéis fatigado buscando uno que orase por vosotros: éstos son cuarenta que lanzan una sola voz de oración, pues donde están reunidos dos o tres en el nombre del Señor, allí está Dios, pero donde haya cuarenta ¿quién dudará que Dios está presnete? Quien se ve oprimido por alguna angustia, acójase a éstos, y quien se alegra, ore a éstos: aquél para librarse de los males, éste para perdurar en la alegría.*

También SAN CIRILO DE JERUSALÉN *En el sacrificio incruento,* dice, *hacemos mención de los profetas, apóstoles y mártires a fin de que Dios, por sus oraciones y súplicas, reciba nuestras preces.*

Asimismo SAN CIRILO ALEJANDRINO, interpretando lo de SAN PABLO *Uno es Dios, y uno el mediador de los hombres, Jesucristo,* dice que Cristo es el único mediador naturalmente y sustancialmente, *pues en otro caso,* dice, *¿cómo Pablo hubiese llamado único mediador a Cristo? Porque muchos Santos han hecho el oficio de mediadores.* Y aduce como ejemplos a San Pablo y a Moisés, cuyo ministerio fue de otra clase además de la oración. Pero añade a Jeremías, *principalmente,* dice, *cuando gritaba a Dios «Acuérdate de que he estado en tu presencia para hablar en favor suyo».* Y de la misma forma dice que también los apóstoles y profetas fueron mediadores.

Y aunque parece hablar de ellos vivos todavía, mas no sólo eso: del mismo Jeremías ya difunto dijo Onías también ya difunto: *Este es el que ora mucho por el pueblo y por toda la ciudad santa, Jeremías, profeta de Dios.* Y del mismo Onías se dice que se le vio extendiendo las manos y orando por el pueblo. Por eso EUSEBIO se sirve de ese texto en confirmación de esta verdad.

7. ANTES DE LA VENIDA DEL SEÑOR LOS SANTOS NO ERAN INVOCADOS. POR QUÉ.—Pero es preciso advertir que, aunque antes de la venida de Cristo los Santos difuntos oraban por los vivos, pero no he leído que los vivos entonces orasen a los difuntos sino a Dios *a fin de que escuchase las oraciones de los muertos,* como se dice en BARUC. Entonces los Santos difuntos no veían a Dios, y así no podían conocer las oraciones de los vivos, a no ser acaso por especial privilegio.

Mas ahora, como están ya en estado de felicidad, con razón se les ora, porque, por razón de su estado, conocen todo lo que se refiere a ellos, pues —como dijo SAN GREGORIO— *¿Qué no ven los que ven al que todo lo ve?* Por eso en el APOCALIPSIS los veinticuatro ancianos ofrecían a Dios las oraciones de los Santos: no podrían hacerlo si no las conociesen.

Por eso siempre fue posible no sólo que los Santos Angeles orasen por los hombres sino también que los hombres les orasen a ellos, pues siempre vieron a Dios y así también siempre pudieron conocer las oraciones de los hombres por ocultas que fuesen, según se ve en TOBÍAS, DANIEL, ZACARÍAS y el APOCALIPSIS.

8. Esto confirman —finalmente— los antiguos Padres en sus discursos u homilías, y también en las historias de los Santos: muchísimas veces, en medio de sus sermones o escritos, dirigen oraciones a los santos que encomian, o exhortan al pueblo a dirigirles oraciones, o a veces escriben que los Santos mismos, mientras vivían aquí, prometieron sus oraciones para después de su muerte.

Así puede verse, por los Santos que se han citado, en SAN AMBROSIO, SAN CRISÓSTOMO, SAN BASILIO, el NISENO, SAN EFRÉN, el NAZIANZENO.

Hay también una oración muy buena en VÍCTOR DE UTICA: *Rogad, patriarcas; rogad, santos profetas; sed, apóstoles, intercesores; sobre todo tú, bienaventurado Pedro, y tú, San Pablo, maestro de los gentiles; y en general gemid por nosotros, santos apóstoles. Postrados os rogamos que no despreciéis a vuestros pobres pecadores.*

9. También EUSEBIO cuenta que cuando la virgen Potamiena iba al martirio, a cierto Basílides —uno de los soldados, que la había tratado con más humanidad— le dijo que tuviese buen ánimo, *porque,* dijo, *en cuanto muriera,*

le pediría a su Señor perdón y gracia para él.

Y de la virgen Teodosia refiere que se acercó a unos santos confesores que estaban atados ante el tribunal del tirano *para pedirles que, cuando estuviesen ante el Señor, se acordasen de ella,* y que con esa ocasión sufrió el martirio.

Por último, de Petronia, Paladia y otras cuenta SAN AGUSTÍN que, por sus oraciones junto a los sepulcros de los mártires y por la intercesión de éstos, milagrosamente obtuvieron la salud.

Casos semejantes tocaremos en el punto siguiente, y otros muchos se leen en los antiguos Padres: ellos los refieren como verdaderos y conocidos de ellos, y por tanto, ninguno que sea prudente puede tenerlos por tonterías sino juzgarlos muy dignos de fe humana. Algunos de ellos citaremos en el punto siguiente.

Se añade —y esto es lo principal— que los Padres que los refieren creyeron ciertísimamente que esa manera de orar, de impetrar y de hacer milagros, era honestísima y empleada cón frecuencia en la Iglesia Católica.

10. LA INVOCACIÓN DE LOS SANTOS ES GRATA A DIOS.—Con esto queda manifiesto que la fe en la intercesión de los Santos y la práctica de invocarles para pedírsela, no son cosas nuevas sino antiquísimas en la Iglesia Católica, que es lo primero que nos propusimos probar.

Y con eso queda también probado con suficientes textos lo que prometimos en segundo lugar: que el rito de orar a los Santos no es supersticioso ni malo sino santo y grato a Dios.

¿Quién ha de creer a Lutero, Calvino y semejantes novadores —que reprueban las oraciones a los Santos, y que en esto siguen a los antiguos herejes Vigilancio, Constantino Coprónimo, y a otros semejantes— más bien que a San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio, San Basilio, al Nazianzeno, al Crisóstomo y a otros Padres parecidos, que con su palabra y ejemplo aprueban esa oración y, más aún, refieren que Dios la aprobó y confirmó con grandes milagros, los cuales Cristo puso entre las principales señales de su Iglesia?

Y esta verdad es tal, que puede, no sólo creerse por la autoridad, sino también probarse por la razón ante quienes no nieguen algunas bases o principios de nuestra fe.

11. LA ORACIÓN DE UNOS POR OTROS ES GRATA A DIOS.—En efecto, uno de los principios —incluso de los contenidos en la misma Escritura— es que es santo y grato a Dios que unos intercedan por otros ante Dios orando.

SAN PABLO pide que se hagan oraciones por los reyes, príncipes, etc., y manda orar por todos los santos, es decir, por los fieles.

Y SANTIAGO dice *Orad los unos por los otros para que os salvéis: vale mucho la oración asidua del justo,* y lo confirma con el caso de Elías en el LIBRO 3.º DE LOS REYES. Y eso mismo nos enseñó con su ejemplo la primitiva Iglesia cuando oraba a Dios por Pedro, según los HECHOS.

Más aún, Cristo N. Señor demuestra lo mismo con su ejemplo en SAN JUAN y en SAN LUCAS.

De esto, pues, deducimos manifiestamente que es santo y grato a Cristo que los que reinan con El intercedan ante El por los que todavía peregrinan: ambos, es decir, los viadores y los bienaventurados necesitan de la misma honestidad y religión respecto de Dios, y de la misma caridad respecto de aquellos por quienes se ora.

Ni puede inventarse razón alguna por la cual esa oración sea admisible en el hombre mientras vive en el cuerpo mortal, y no en el espíritu glorioso, más grato a Dios, pues la intercesión no es incompatible con el estado de los bienaventurados, sino muy conforme y apropiado a él.

Por eso la Sagrada Escritura encarece también la oración tanto en los ángeles bienaventurados como en las almas santas o gloriosas o que todavía no han alcanzado la gloria, según hemos probado antes por los libros de los Macabeos y del Apocalipsis, de Tobías y de Daniel.

12. EL ROGAR A ALGUIEN QUE ORE POR UNO, ES SANTO.—Otro principio de la fe es que es santo —y por consiguiente, grato a Cristo— el que uno pida a otro que ore para él una cosa lícita y con las otras condiciones que se requieren para una oración honesta.

Esto ciertamente es evidente por la razón natural, porque quien pide a otro que ore por él, le pide un acto lícito que de suyo cede en gloria de Dios, y que puede ser útil para ambos, es decir, para el que pide y para aquel a quien se pide: ¿por qué, pues, esa oración no ha de ser honestísima?

Además, muy bien hizo el serenísimo Jacobo al advertir a los fieles que orasen los unos por los otros. Y santísimamente SAN PABLO en la carta a los Efesios les mandó vigilar en la oración por todos los santos, y añadió *Y también por mí, para que se me dé palabra,* etc.; y en la carta a los Colosenses *Instad en la oración, vigilando en ella en la acción de gracias, orando*

al mismo tiempo también por nosotros para que Dios nos abra la puerta, etc. Expresiones parecidas tiene en la carta 2.ª a los Tesalonicenses.

Luego igualmente le es lícito a todo viador pedir a otro fiel que ore por él, pues esto no nos está más prohibido a nosotros que a San Pablo, ni podemos necesitar de las oraciones de los otros nosotros menos que San Pablo.

13. POR LA IGUALDAD DE LA RAZÓN, SE DEDUCE QUE ES LÍCITO ORAR A LOS SANTOS YA DIFUNTOS.—REFUTACIÓN DE LA DESIGUALDAD INVENTADA POR LOS HEREJES.—Pues bien, de estos principios deducimos con evidenica que es santo y grato a Dios rogar a los difuntos a los que creemos Santos y ya bienaventurados que oren por nosotros.

Prueba de la consecuencia: Ninguna razón u ocasión de malicia o desorden puede concebirse en este acto más que en la petición que se hace a un hombre que vive con nosotros, puesto que la diferencia que pueden concebir los adversarios sólo puede basarse en la falta de fe.

En efecto: o creen que los justos que pasan de esta vida no ven a Dios ni llegan a ser bienaventurados hasta el fin del mundo, cosa tan contraria a la fe católica como a lo que por lo general admiten los protestantes ingleses; o tal vez temen que aquellos a quienes oramos no sean justos y felices, duda que, respecto de los Santos que venera toda la Iglesia, también es contraria a la integridad de la fe, según hemos demostrado; o —finalmente— temen que los muertos, aunque sean felices, no escuchen nuestras oraciones, cosa también contraria a la sana doctrina suficientemente aprobada por la Iglesia.

Prescindiendo de que tal sospecha o temor no tiene base alguna verisímil, puesto que a Dios le es facilísimo dar ese conocimiento a los Santos que reinan con El, y es muy conforme a la providencia del mismo Dios el que se lo dé: lo primero, para cumplir el justo deseo de ellos; y lo segundo, porque es muy conforme tanto al estado de ellos como al nuestro el que podamos tener entre nosotros alguna comunicación espiritual siendo como somos miembros de un mismo cuerpo, cuya cabeza —según SAN PABLO— es Cristo.

14. LA INVOCACIÓN DE LOS SANTOS NO ES MALA NI ESTÁ PROHIBIDA.—De esto, pues, por fin sacamos la siguiente conclusión: que el orar e invocar a los Santos que reinan con Cristo, ni es naturalmente malo, ni está prohibido, y que por tanto es completamente bueno y lícito.

La consecuencia es evidente por sí misma.

La mayor se ha demostrado ya recorriendo todas las circunstancias de esa acción y comparando ésta con una petición semejante entre los vivos.

Y la menor se demuestra también fácilmente.

Esta prohibición no es de derecho divino positivo, ya que no se encuentra en la Escritura, y la tradición de la Iglesia más bien demuestra que el derecho divino permite o aprueba este rito de la oración.

Tampoco está prohibida por el derecho eclesiástico, como es evidente: más bien el error contrario ha sido condenado en muchos concilios y recientemente en el Tridentino.

Por eso, aunque la Iglesia no mande a todos orar a los Santos, pero sí manda que todos piensen bien de la invocación a los Santos, a todos aconseja tal oración, y a algunos ministros suyos a veces les manda esa oración instituyendo una forma y rito peculiar de orar a los Santos en los oficios divinos y públicos, rito que los sacerdotes y ministros de la Iglesia están obligados a cumplir.

Así que tal oración es santa y religiosa por todos los capítulos.

15. PRIMERA OBJECIÓN DEL REY CONTRA LA DOCTRINA ANTERIOR.—SOLUCIÓN: A CRISTO SE LE INVOCA COMO REDENTOR, A LOS SANTOS COMO MEDIADORES PARA CON EL.—En contra de esta doctrina católica el rey indica ciertas objeciones, las cuales, aunque él las propone de paso y como con timidez, nosotros no debemos pasar por alto.

La primera la toma de las palabras de Cristo *Venid a mí todos los que andáis trabajados y cargados, y yo os aliviaré:* de ellas parece que quiso deducir que únicamente se debe acudir a Cristo para que interceda por nosotros y remedie nuestras necesidades.

Pero el sentido de las palabras de Cristo es que El es el único redentor que puede quitar la carga de los pecados y los trabajos y penas contraídas por los pecados, y que El es el autor de la gracia y de la ley evangélica, el cual nos libró de la carga de la ley vieja. Por consiguiente, Cristo llama a todos a sí como a médico y autor de la salvación.

En este sentido, la proposición exclusiva es verdadera: que Cristo nos llama a sí de forma que no nos permite irnos a otro. Mas con esto no nos prohibió invocar a los Santos como a intercesores ante el mismo Cristo o ante Dios por medio de El. Ninguno de los Santos Padres sacó esa consecuencia, ni aplicó las palabras de Cristo a esta materia o las entendió de otra manera, como puede verse en SAN JERÓNIMO,

el CRISÓSTOMO y SAN AGUSTÍN, a los cuales imitan otros intérpretes latinos y griegos.

Puede además explicarse este pasaje por otros en los que ir a Cristo significa lo mismo que creer en El. En este sentido dijo en SAN JUAN *Quien viene a mí no tendrá hombre, y quien cree en mí no tendrá sed jamás.* Y de nuevo, *Todo lo que me da mi Padre viene a mí, y a quien viene a mí no le arrojaré fuera,* es decir, le recibiré en mi gracia y le comunicaré el fruto de mi redención.

Pues en este sentido se nos manda acudir sólo a Cristo, ya que *no se ha dado a los hombres otro nombre en el que nos hayamos de salvar.* Mas esto no impide que podamos acudir por la oración a los Santos a fin de que de El y por El nos obtengan ayuda para ir a El, o si ya hemos ido, para no apartarnos de El. En este sentido, a pesar de que la redención de Cristo basta, hacemos bien en pedir a los vivos que rueguen por nosotros.

16. SEGUNDA SOLUCIÓN, TOMADA DE SAN PABLO A LOS COLOSENSES, 2.—SOLUCIÓN.—La segunda objeción es que SAN PABLO, en su carta a los Colosenses, les prohibió *la humildad y culto de los ángeles y todo culto de tal veneración en superstición y humildad y severidad con el cuerpo —sin valor alguno— con vistas a la satisfacción de la carne.* Así presenta el rey las palabras de San Pablo, sin explicar cómo de ellas se deduce algo contra la invocación de los Santos, y eso a pesar de que él las cita con esa finalidad: de no ser así, no habría razón para aducirlas allí y la cita sería inoportuna.

Pero la intención de San Pablo es muy distinta, como consta manifiestamente por el contexto y por la interpretación de todos los Padres.

San Pablo había advertido a los Colosenses que, de la misma manera que habían recibido a Jesucristo N. Señor, así también caminasen enraizados en él y edificados sobre él. Por eso después deduce: *Que ninguno, pues, os juzgue por la comida,* etc., palabras con que les enseña a guardarse de las ceremonias judías y de la observancia de la ley; y después añade: *Que nadie os seduzca con afectada humildad y con el culto de los ángeles,* palabras con que no prohibe la debida veneración e invocación de los Santos Angeles —como piensan los novadores—, pues esto no puede deducirse ni de las palabras de San Pablo, ni de los Padres, ni de los intérpretes. Por eso algunos la segunda frase la unen con la anterior, y todo el conjunto lo entienden de la observancia de las prácticas legales.

Pero la interpretación más común y más literal es que las últimas palabras San Pablo las dirige contra el error de ciertos herejes que dijeron que los que hicieron este mundo fueron los ángeles, y que por ellos, y no por Cristo, hay que llegar a Dios. Que esta fue la herejía de Simón Mago lo dice EPIFANIO, y que eso fue lo que quiso condenar el Apóstol lo enseñó el CRISÓSTOMO, al cual siguen ECUMENIO y TEOFILACTO.

Estos explican que aquellos herejes, con fingida humildad, dijeron que no convenía llegarse a Dios por Cristo, cosa más grande que para poder conseguirla, y que mejor era llegarnos por medio de los ángeles; y afirman que por eso introdujeron el culto y veneración peculiar de los ángeles, que es lo que prohibe San Pablo.

17. SENTIDO DE SAN PABLO.—En un sentido algo distinto TEODORETO dice que los mismos que defendían la observancia de la ley vieja inducían al culto de los ángeles diciendo que ellos fueron los que dieron la ley, y refiere que por esta razón el CONCILIO DE LAODICEA prohibió el culto de los ángeles.

Así parece que leyó el canon 35 de aquel concilio, el cual —según la versión antigua y de Gentiano— reza así: *No conviene dejar la Iglesia de Dios, irse, nombrar a los ángeles y celebrar reuniones, todo lo cual ya se sabe que está prohibido. Por tanto, si de alguien se sabe que sirve a esta idolatría, sea anatema, porque deja a Nuestro Señor Jesucristo.*

Otra trascripción no lee *ángeles* sino *ángulos,* y condena a los que se reunían en rincones para dar culto a los ídolos. Pero la primera lectura es más verisímil: es la manera como cita ese canon Teodoreto, autor griego y cercano a aquel tiempo.

Ahora bien, consta que allí no se condenó todo culto de los ángeles, sino el que separa de la Iglesia y de Cristo prefiriendo la ley que se dio por los ángeles a la ley de Cristo, como quiere Teodoreto.

En otro sentido Tertuliano dice en general: *La doctrina de la magia de Simón que servía a los ángeles, era contada también entre las idolatrías.* Esto hace verisímil la opinión de que

San Pablo por *religión de los ángeles* entendió todo culto supersticioso que con arte mágica se da a los ángeles. Pero, sea lo que sea lo que San Pablo llama *religión de los ángeles,* lo cierto es que fue supersticiosa y parte de la idolatría.

Así lo interpreta SAN JERÓNIMO, quien esas palabras las entiende de los judíos que, después de la muerte de Cristo y de la abolición de la ley, *sus víctimas las ofrecen no a Dios sino a los ángeles fugitivos y a los espíritus inmundos.*

SAN AGUSTÍN por su parte dice en general que esas palabras las dijo San Pablo *por las supersticiones de los gentiles, queriendo,* dice, *que por ángeles se entiendan los principados, los cuales creen que deben ser venerados en esas observancias como puestos al frente de los elementos de este mundo.* Y de esas observancias dice que por ellas se consigue *que el corazón del hombre, como con una religión, se haga humilde con una falsa humildad, que hincha más,* según dice más abajo. Por consiguiente, tal superstición está muy lejos del culto e invocación de los Santos, sean éstos hombres, sean ángeles.

18. Por último, se han de ponderar las palabras de quien dice *Que nadie os seduzca haciendo alarde de* fingida *humildad y culto de los ángeles* malos, *presumiendo de visiones, vanamente hinchado de su mente carnal, y no asiéndose a la cabeza, de la cual todo el cuerpo, alimentado y trabado por medio de las coyunturas y ligamentos, crece con crecimiento de Dios.*

Estas palabras no pueden aplicarse a la Iglesia Católica en cuanto que da culto e invoca a los Santos, porque esto no lo hace hinchada de su mente carnal, sino enseñada por los ejemplos e instrucciones de los Santos Padres basados en la Sagrada Escritura.

Tampoco por ese culto se aparta de la cabeza, que es Cristo, sino que más bien, todo el culto de los Santos lo refiere a El, puesto que profesa que todos los Santos su impetración la realizan por El y que ante El también interceden por nosotros.

Y así, no introduce una fingida humildad ni una falsa religión; ni impide el crecimiento del cuerpo de Cristo mediante el influjo de la gracia que dimana de El, sino que, más bien, mediante la unión y comunicación de todos los miembros de este cuerpo, se realiza mejor la unidad y santificación de todo el cuerpo.

Por lo cual, con mayor razón tales palabras pueden volverse contra los protestantes, y con ellas podemos decirle al rey serenísimo: *Que nadie os seduzca haciendo alarde,* etc.: los protestantes son los que en realidad seducen al rey *hinchados de su mente carnal,* ya que no quieren ser enseñados por la Iglesia ni por los Padres, *sino que con el dulce nombre de ciencia* —según la expresión de San Agustín— *seducen* al rey y le *apartan de la luz de la verdad, que es Cristo Jesús.*

Por eso, aunque de palabra confiesen a Cristo, de hecho no se asen a la cabeza, de la cual todo el cuerpo crece en el Señor, pues no pueden tener una misma cabeza quienes no quieren estar en su cuerpo, ni pueden crecer en él mediante las coyunturas y ligamentos quienes rehusan la unión y comunicación de los Santos.

Finalmente, aunque ellos no inventen abiertamente una religión de ángeles a quienes dar culto, sí inventan una religión de los ángeles que les engañan a ellos y por medio de los cuales engañan a otros.

Por consiguiente, las palabras de San Pablo, si se consideran en su sentido propio, contienen una reprensión de los gentiles, no de la Iglesia Católica. Y si se atiende a la doctrina general que incluyen, refutan y dejan convictos a todos los herejes y principalmente a los protestantes.

19. TERCERA OBJECIÓN.—La tercera objeción la indica el rey con estas palabras: *Yo no sé con qué confianza o por consejo de quién se puede acudir a esos dioses penates o a esos —por decirlo así— tutelares áulicos y familiares de Dios Optimo Máximo: pruébenlo ellos que, con un nuevo método filosófico, han deshecho la teología.*

No sin razón, antes de responder, puedo preguntar con SAN AGUSTÍN: *¿Hablamos en serio o en broma?* porque no puedo creer que el rey haya traído el recuerdo de los dioses penates y tutelares si no quería bromear y no tratar en serio.

Si al rey estas cosas le parecen tan ligeras, nosotros no tenemos tiempo para bromas.

Y si le parecen importantes, es extraño que haya querido asustar a los ignorantes con el absurdo o con el gentilismo de los dioses penates y tutelares, dado que el rey no puede ignorar que los cristianos católicos a ninguno de los hombres muertos le llaman Dios ni le veneran ni invocan como a divinidad.

Y sin embargo, dice TEODORETO, *veneran a los custodios de las ciudades y a los patronos de los lugares, por cuyas oraciones e intervención ante Dios logran conseguir los dones divinos.* Y poco después: *¿Por qué, pues, os indignáis contra nosotros, dado que a ninguno de nuestros hombres lo contamos entre los dioses, por más que tributamos los debidos honores a los mártires como a testigos y siervos amantísimos de Dios?*

20. RESPUESTA.—Dejando, pues, de lado el nombre de dioses, no es extraño lo que el rey

dice: que no sabe con qué confianza recurrimos a la intercesión de los Santos; porque la base de la confianza es la fe, y por tanto, donde no hay verdadera fe no puede haber confianza.

En cambio, nosotros creemos que los justos que han muerto y reinan con Cristo interceden ante Dios por los que peregrinan en esta vida, y que Dios, por Cristo, escucha sus oraciones; y con esta confianza acudimos a ellos sin dudar de que oyen nuestras peticiones y de que las acogen benignamente con gran caridad.

Podemos preguntarle al rey si a los súbditos suyos que él cree que son creyentes, les pide alguna vez que rueguen a Dios por él.

Si no se digna hacerlo, está en contra de San Pablo, el cual pedía que orasen por él y advertía que orasen por los reyes.

Y si lo tiene por bueno y lo hace, le pregunto a ver con qué confianza lo hace: ciertamente no con otra que con la basada en alguna fe. Pues con una confianza así nosotros acudimos a los Santos difuntos, porque creemos que no pueden menos ante Dios y que con no menor caridad cuidan de nuestras cosas.

Por eso, cuando el rey pregunta de nuevo a ver por consejo de quién nos atrevemos a eso, respondemos confiadamente —en primer lugar— que lo hacemos principalmente por consejo del Espíritu Santo, quien es el principal consejero que enseña a la Iglesia de Cristo y le sugiere toda verdad.

Que —en segundo lugar— lo hacemos también por consejo de Cristo: lo primero, porque El nos manda escuchar a su Iglesia; y lo segundo, porque por sus apóstoles nos enseñó a orar los unos por los otros, y por los sucesores de los apóstoles —que El dio a la Iglesia por pastores y doctores— nos enseñó a invocar también a los Santos difuntos, y eso no sólo con su palabra sino también con su ejemplo.

Estas son las maneras como hasta ahora he demostrado con qué fe se ha de invocar a los Santos.

Ni temo incluirme en el número de los que el rey, engañado por una falsa calumnia de los protestantes, llama corruptores de la teología: esto no es síntoma de verdad sino injuria de herejes, de lo cual, por tanto, un teólogo y doctor católico puede gloriarse.

21. A QUIEN PIENSA MAL DE LA INVOCACIÓN DE LOS SANTOS, NADA LE APROVECHA EL INVOCAR A DIOS POR CRISTO.—Resta demostrar que la invocación de los Santos no sólo no es supersticiosa, sino que además es más segura y más útil, que es lo que prometimos en último lugar como respuesta a la exigencia de las palabras del rey. Porque éste añade: *A mí me basta invocar a Dios por Jesucristo según se nos manda, e insistir en que este camino es más seguro y por tanto más eficaz en las cosas relativas a la salvación.*

En este punto es necesario distinguir la obra, de la fe, y la práctica, del juicio.

Tal vez a uno, para salvarse, le pueda bastar el invocar a Dios por Jesucristo aun sin invocar a los Santos; pero sola la invocación por Cristo no le bastará para la salvación si piensa o juzga mal de la invocación a los Santos, porque por este juicio se constituye en hereje pertinaz, y a un hereje, sola la invocación a Cristo no le puede aprovechar, ya que no procede de fe verdadera y católica, ni puede ir unida a la caridad.

Además, aunque a uno que piense bien sobre la fe en la invocación de los Santos, la práctica de tal invocación pueda no estarle impuesta bajo obligación de precepto y por eso pueda bastarle el invocar a Dios por Cristo, pero a muchos a quienes les incumbe la obligación de invocar a los Santos por oficio, por deber y por precepto, no les basta invocar a Dios por Cristo si no cumplen su obligación y el precepto invocando a los Santos.

En efecto: aunque la redención y la intercesión de Cristo baste de suyo para nuestra salvación, pero exige nuestra cooperación y obediencia a los preceptos, y por eso, aunque sea invocado por un despreciador de los preceptos, eso no basta para la salvación, ni tal invocación la escucha el mismo Cristo ni Dios por Cristo.

22. LA INVOCACIÓN DE UN SANTO PUEDE A VECES SER NECESARIA PARA LA SALVACIÓN.—Añadimos además que, aunque la invocación de algún Santo, en absoluto y mirada en sí misma, no sea necesaria para la salvación, a veces puede suceder que, por ordenación divina y por una providencia admirable, sea necesaria.

Y si el rey no lo entiende o no lo cree, lea a SAN AGUSTÍN que dice: *Si Esteban no hubiese orado así, la Iglesia no tendría a un Pablo: si brotó de la tierra Pablo fue porque Esteban, inclinado en tierra, fue escuchado.* Por consiguiente, aunque a Pablo, para salvarse, le hubiese podido bastar invocar a Dios por Cristo, sin embargo, según San Agustín, para salvarse le fue necesaria la intercesión de Esteban: es que le plugo a Dios llamar a Pablo al conocimiento e invocación de Cristo por ese medio y no de otra manera.

Pues lo mismo: a otros hombres, incluso predestinados, les puede suceder que la salvación

de uno esté predeterminada por la intercesión de otro Santo, y que el Santo no haya de interceder por él si él no le invoca.

Así que, en este sentido, la intercesión de un hombre por otro, y en consecuencia la invocación, por razón de la divina providencia puede ser necesaria para que eficazmente consiga la salvación aquel que invoca al Santo y por el cual el Santo intercede.

Por lo cual, no es seguro ni piadoso decir que es mejor invocar a Dios sólo por medio de Cristo, pues aunque lo uno se manda, no se excluye lo otro, y para invocar a Dios por Cristo como se debe, es necesario el auxilio divino, auxilio que a veces se ha de impetrar invocando a algún Santo.

23. La invocación de los Santos es más segura y más útil.—Ventajas de la invocación de los Santos.—De eso se deduce con mayor evidencia que el emplear a veces la invocación de los Santos no sólo es más seguro sino también más útil que el dejarla por completo.

Es más seguro: lo primero, porque quien la deja por completo parece despreciarla, lo cual es pernicioso, y aunque quizá no la desprecie, se expone a peligro de ello, lo cual no es seguro; y sobre todo, porque en esa invocación, hecha con fe recta, no puede haber nada peligroso para la salvación, puesto que es piadosa y grata a Dios, y por otra parte —según he dicho— puede suceder que Dios haya determinado salvar por ese medio al que ora o darle el bien que desea. Por tanto, no es bastante seguro el abstenerse de implorar el patrocinio de los Santos: tan lejos está de ser más seguro.

Las múltiples ventajas de esa invocación están suficientemente indicadas en muchas oraciones de la Iglesia. Una es: *Para que lo que no somos capaces de conseguir con nuestros méritos, lo consigamos por el patrocinio de los Santos.* Otra puede ser: *Para que, multiplicados los intercesores,* Dios conceda lo que tal vez no concedería por sola la oración del suplicante.

24. Se sale al paso de una evasiva de los herejes.—Pero dicen los protestantes: «Dios no es como el hombre, que mira a las personas, pues Dios no es aceptador de personas. Por eso, en la impetración nada influyen la calidad del que pide ni el número de los intercesores».

Mas esto es tan contrario a la razón como a la Escritura. Una cosa es aceptar la persona, y otra pesar la verdadera dignidad o condición de la persona en orden al asunto de que se trata.

La aceptación de la persona, en el lenguaje común y en las palabras de la Escritura que se aducen, suena a defecto en los repartos o donaciones cuando en ellos se considera una condición de la persona que no tiene que ver con lo que se trata, ni hace a la persona más apta para tal cargo o don, o más digna de él.

Ahora bien, en nuestro caso no cabe tal aceptación de las personas, porque la santidad de la persona que ora o intercede es una condición de la persona que la hace más digna para la impetración, y, en consecuencia, también el número de los suplicantes —en cuanto que en ellos se ven mayores méritos y algún aumento de santidad— hace a la oración más eficaz ante Dios.

Si Santiago dijo que la oración del justo puede mucho, fue porque, aunque la oración del pecador a veces consigue lo que pide, mucho más fácilmente es escuchada la oración del justo.

Si no es así y Dios no mira al rostro del que ora y no tiene en cuenta su condición, ¿por qué dijo a los amigos de Job *Id a mi siervo Job, y mi siervo Job orará por vosotros, aceptaré su rostro para que no se os impute vuestra necedad,* sino porque, por la santidad y paciencia de Job, había de escuchar la oración de él más bien que la de ellos?

Y al revés, para ponderar su ira dijo el Señor por Ezequiel *Cuando peque la tierra,* etc., *aunque en medio de ella estén esos tres varones, Noé, Daniel y Job,* etc., como si dijera: «Siendo ellos —si algunos— los que podrían aplacarme, ni aun a ellos les escucharé cuando oren por tal pueblo», porque no basta la intercesión de muchos y santísimos varones si aquel por quien oran no coopera, según obsrevó el Crisóstomo. Y sin embargo ahí mismo manifiesta que la oración de muchos es más eficaz, idea que desarrolla también ampliamente en otro pasaje.

25. A este propósito es muy notable la oración de San Gregorio Niseno al mártir Teodoro, hacia el fin; después de haberle hecho muchas peticiones, añade: *Y si hace falta más invocaciones y súplicas, reúne también el coro de tus hermanos los mártires y ruega a una con todos ellos: que las oraciones de muchos justos laven los pecados de las multitudes y de los pueblos; avisa a Pedro, despierta a Pablo, y también a Juan, el teólogo y discípulo amado, para que se preocupen de las iglesias que fundaron,* etc.

Luego mucho más nuestras oraciones, unidas a la intercesión de los Santos, resultan más eficaces y, en consecuencia, más útiles.

Y no por eso se disminuye el culto de Dios y de Cristo, sino que se aumenta, porque al invocar a los Santos, reverenciamos más a la divina majestad, reconocemos nuestra indignidad, por medio de los Santos deseamos honrar y glorificar más a Dios, y le damos gracias por tantos beneficios.

En efecto, como muy bien dijo SAN AMBROSIO, *Su inmensa piedad, rica en bondad y artífice de la salvación, presentando la difícil palma de las virtudes por tan pocos apreciada y deseada, con el triunfo de unos pocos acude al bien de muchos, pues quiere que los méritos de aquéllos sean recomendaciones nuestras.*

Y ponderando esto después, añade que aunque a algún Santo se le tenga por *propio* de un lugar *por tener en él su sepulcro, sin embargo es de todos por la comunión de su intercesión: los méritos se difunden y no quedan reducidos al lugar; en todas partes invocas al mártir: en todas partes te escuchará el que es honrado en el mártir.*

Con razón, pues, la Iglesia Católica adoptó y conservó siempre la invocación de los Santos como más piadosa y más grata a Dios, y como más segura y más útil para ella.

CAPITULO X

LA GUARDA Y VENERACIÓN DE LAS SANTAS RELIQUIAS

1. CULTO QUE EL REY DA A LAS RELIQUIAS DE LOS SANTOS.—Dos cosas censura el rey en este punto: la adoración de las reliquias, y la práctica de guardar trocitos separados de los cuerpos de los Santos para que el pueblo cristiano pueda verlos y tocarlos.

Mas antes, para ocultar su llaga y para no parecer que siente con Juliano el apóstata, con Constantino Coprónimo y con otros herejes que detestan las reliquias de los Santos, adelanta ciertas frases con que muestra que él honra las reliquias de los Santos, diciendo: *En cuanto a las reliquias de los Santos, si yo tuviese algunas que constase que pertenecían a los cuerpos de los Santos, las colocaría solemnemente en sepulcros honoríficos.*

En esto alabo el celo del rey, pero lamento que no sea conforme a la fe: al juzgar que las reliquias de los Santos son dignas de algún honor, su juicio es recto; pero insinúa que las reliquias de los Santos se han de sepultar con un culto no religioso sino sólo civil, y si lo que piensa es eso, su sentir no es recto ni conforme a la fe católica.

Y que ese fue el sentido en que se expresó el rey lo manifiestan suficientemente las palabras que añade poco después y en que dice que *la adoración de las reliquias la tiene y la abomina como a una intolerable idolatría.*

2. FALSAMENTE LOS PROTESTANTES ACUSAN A LOS CATÓLICOS DE ADORAR LAS RELIQUIAS CON CULTO DE LATRÍA.—Sobre estas palabras quiero advertir —en primer lugar— que siendo así que antes, al tratar del culto de la Santísima Virgen y de los Santos, había empleado no el término *adorar* sino *venerar* o *dar culto*, ahora, cambinado la expresión, abomina la *adoración* de las reliquias.

Pregunto, pues, en qué sentido o en qué significado toma la palabra *adoración:* si por *adoración* entiende la perfecta, absoluta y altísima latría que se debe a solo Dios, haría muy bien en abominar de los que adorasen los huesos y cuerpos de los mártires con la verdadera latría debida a solo Dios, pero haría muy mal en atribuir a la Iglesia esa clase de adoración, que es lo que manifiestamente hace cuando entre los artículos de la Iglesia Romana pretende contar esa adoración de las reliquias de la cual abomina.

3. REFUTACIÓN —POR LOS PADRES— DE ESA CALUMNIA DE LOS HEREJES.—Sepa, pues, que esta calumnia, ni es nueva, ni necesita otra respuesta que la dada por los antiguos Padres.

SAN AGUSTÍN, al filósofo gentil Máximo —que le había escrito de forma que, sin saberlo, parecía señalar a los cristianos con esa nota de idolatría— le responde: *En resumen —para que ello no se te oculte y, sin saberlo, te induzca a injurias sacrílegas—, sábete que los cristianos católicos —también los cuales tienen una Iglesia en vuestra población— no dan culto a ninguno de los muertos, ni —en fin— adoran como divinidad a nada que haya sido hecho y creado por Dios, sino sólo a Dios mismo, que hizo y creó todas las cosas.*

Y SAN JERÓNIMO, en contra de Vigilancio, que con más desvergüenza aún, imputaba a la Iglesia la misma calumnia, habla así: *Ha abierto de nuevo su boca maloliente y ha lanzado un hedor asqueroso contra las reliquias de los Santos Mártires, y a nosotros, que levantamos los ojos hacia ellas, nos ha llamado cinerarios e idólatras por venerar los huesos de hombres muertos.*

Y más abajo: *Nosotros por nuestra parte, no digo ya que demos culto y adoremos a las reliquias de los mártires, pero ni siquiera al sol o a la luna, ni a los ángeles, arcángeles, querubines o serafines, ni a ninguna cosa de este siglo ni del futuro, para no servir a la creatura más bien que al creador, que es bendito por siempre. Pero honramos a las reliquias de los mártires para adorar a Aquel de quien son mártires.*

Y no por eso se disminuye el culto de Dios y de Cristo, sino que se aumenta, porque al invocar a los Santos, reverenciamos más a la divina majestad, reconocemos nuestra indignidad, por medio de los Santos deseamos honrar y glorificar más a Dios, y le damos gracias por tantos beneficios.

En efecto, como muy bien dijo SAN AMBROSIO, *Su inmensa piedad, rica en bondad y artífice de la salvación, presentando la difícil palma de las virtudes por tan pocos apreciada y deseada, con el triunfo de unos pocos acude al bien de muchos, pues quiere que los méritos de aquéllos sean recomendaciones nuestras.*

Y ponderando esto después, añade que aunque a algún Santo se le tenga por *propio* de un lugar *por tener en él su sepulcro, sin embargo es de todos por la comunión de su intercesión: los méritos se difunden y no quedan reducidos al lugar; en todas partes invocas al mártir: en todas partes te escuchará el que es honrado en el mártir.*

Con razón, pues, la Iglesia Católica adoptó y conservó siempre la invocación de los Santos como más piadosa y más grata a Dios, y como más segura y más útil para ella.

CAPITULO X

LA GUARDA Y VENERACIÓN DE LAS SANTAS RELIQUIAS

1. CULTO QUE EL REY DA A LAS RELIQUIAS DE LOS SANTOS.—Dos cosas censura el rey en este punto: la adoración de las reliquias, y la práctica de guardar trocitos separados de los cuerpos de los Santos para que el pueblo cristiano pueda verlos y tocarlos.

Mas antes, para ocultar su llaga y para no parecer que siente con Juliano el apóstata, con Constantino Coprónimo y con otros herejes que detestan las reliquias de los Santos, adelanta ciertas frases con que muestra que él honra las reliquias de los Santos, diciendo: *En cuanto a las reliquias de los Santos, si yo tuviese algunas que constase que pertenecían a los cuerpos de los Santos, las colocaría solemnemente en sepulcros honoríficos.*

En esto alabo el celo del rey, pero lamento que no sea conforme a la fe: al juzgar que las reliquias de los Santos son dignas de algún honor, su juicio es recto; pero insinúa que las reliquias de los Santos se han de sepultar con un culto no religioso sino sólo civil, y si lo que piensa es eso, su sentir no es recto ni conforme a la fe católica.

Y que ese fue el sentido en que se expresó el rey lo manifiestan suficientemente las palabras que añade poco después y en que dice que *la adoración de las reliquias la tiene y la abomina como a una intolerable idolatría.*

2. FALSAMENTE LOS PROTESTANTES ACUSAN A LOS CATÓLICOS DE ADORAR LAS RELIQUIAS CON CULTO DE LATRÍA.—Sobre estas palabras quiero advertir —en primer lugar— que siendo así que antes, al tratar del culto de la Santísima Virgen y de los Santos, había empleado no el término *adorar* sino *venerar* o *dar culto,* ahora, cambinado la expresión, abomina la *adoración* de las reliquias.

Pregunto, pues, en qué sentido o en qué significado toma la palabra *adoración:* si por *adoración* entiende la perfecta, absoluta y altísima latría que se debe a solo Dios, haría muy bien en abominar de los que adorasen los huesos y cuerpos de los mártires con la verdadera latría debida a solo Dios, pero haría muy mal en atribuir a la Iglesia esa clase de adoración, que es lo que manifiestamente hace cuando entre los artículos de la Iglesia Romana pretende contar esa adoración de las reliquias de la cual abomina.

3. REFUTACIÓN —POR LOS PADRES— DE ESA CALUMNIA DE LOS HEREJES.—Sepa, pues, que esta calumnia, ni es nueva, ni necesita otra respuesta que la dada por los antiguos Padres.

SAN AGUSTÍN, al filósofo gentil Máximo —que le había escrito de forma que, sin saberlo, parecía señalar a los cristianos con esa nota de idolatría— le responde: *En resumen —para que ello no se te oculte y, sin saberlo, te induzca a injurias sacrílegas—, sábete que los cristianos católicos —también los cuales tienen una Iglesia en vuestra población— no dan culto a ninguno de los muertos, ni —en fin— adoran como divinidad a nada que haya sido hecho y creado por Dios, sino sólo a Dios mismo, que hizo y creó todas las cosas.*

Y SAN JERÓNIMO, en contra de Vigilancio, que con más desvergüenza aún, imputaba a la Iglesia la misma calumnia, habla así: *Ha abierto de nuevo su boca maloliente y ha lanzado un hedor asqueroso contra las reliquias de los Santos Mártires, y a nosotros, que levantamos los ojos hacia ellas, nos ha llamado cinerarios e idólatras por venerar los huesos de hombres muertos.*

Y más abajo: *Nosotros por nuestra parte, no digo ya que demos culto y adoremos a las reliquias de los mártires, pero ni siquiera al sol o a la luna, ni a los ángeles, arcángeles, querubines o serafines, ni a ninguna cosa de este siglo ni del futuro, para no servir a la creatura más bien que al creador, que es bendito por siempre. Pero honramos a las reliquias de los mártires para adorar a Aquel de quien son mártires.*

Sobre estas palabras advierto que de propósito San Jerónimo empleó los términos *venerar* y *honrar* para librarse de la calumnia del hereje y reservar para Dios el término *adorar.* Y lo mismo hace en otro libro contra Vigilancio, en que a las reliquias las llama *venerandos huesos.* Esta veneración Virgilancio la negaba, y por ella tachaba a la Iglesia de idolatría. SAN JERÓNIMO le responde: *¿Quién jamás ¡loca cabeza! adoró a los mártires? ¿Quién al hombre lo tuvo por Dios?*

De estas palabras y de lo dicho anteriormente se deduce una razón evidente: si —según se ha explicado antes— los fieles no adoran así a los mártires mismos o a sus espíritus bienaventurados, mucho menos adorarán así a sus reliquias y a sus cuerpos muertos.

Esta razón no vale igual para las reliquias pertenecientes a Cristo N. Señor, porque a Cristo se le debe una adoración especial. Cuál es la veneración que se debe a sus reliquias lo diremos después.

4. UNO MISMO ES EL CULTO CON QUE LOS CATÓLICOS VENERAN A LOS SANTOS Y A SUS RELIQUIAS.—Y si el rey no tomó el término *adoración* en un sentido tan estricto, ¿por qué, para evitar la odiosidad de esa palabra y su anfibología, no empleó el término *veneración?* O —y esto se acerca más al fondo de la cuestión— ¿qué es lo que abomina en la adoración de las reliquias cuando él mismo reconoce que las reliquias de los Santos son dignas de algún honor? Ninguna otra cosa veo que pueda desagradarle si no es el que a las reliquias las veneramos como a cosas sagradas con actos también sagrados y religiosos.

Ahora bien, si piensa así, también en esto va en contra de toda la antigüedad católica y a una con los antiguos herejes Eunomio, Vigilancio y otros tales que fueron condenados.

Y esto puede demostrarse —brevemente— de distintas maneras.

En primer lugar, porque si los Padres enseñan que las reliquias deben ser veneradas es porque honrarlas a ellas es venerar a los Santos cuyas reliquias son, y por eso manifiestan que unas mismas son las señales, acciones y cosas con que se debe dar culto a los Santos y a sus reliquias: el culto de las reliquias está tan unido con el honor de los Santos que el uno no puede separarse completamente del otro, dado que la razón de ambos es la misma, a saber, la excelencia de la santidad, la cual propiamente y —como dicen— formalmente está en el alma, y por cierta participación y relación redunda en el cuerpo y demás reliquias.

Esta doctrina verdadera y católica la explicó elocuentísimamente SAN AMBROSIO —presentanto y a la vez refutando el argumento de los adversarios— con las siguientes palabras: *Y si acaso me dices «¿Qué es lo que honras en una carne ya deshecha y consumida de la cual ya Dios no se cuida?» ¿dónde está, carísimos, lo que la misma Verdad habla por el profeta «Preciosa —dice— es a los ojos del Señor la muerte de sus Santos»? Y de nuevo: «Muy dignos de honor son para mí tus amigos, Señor». Debemos honrar a los siervos de Dios, ¡cuánto más a los amigos de Dios! De ellos se dice en otro pasaje: «El señor —dice— guarda todos sus huesos, y ni uno de ellos se desmenuzará». Así pues, en la carne del mártir honro las heridas recibidas por el nombre de Jesús, honro el recuerdo de quien vive con la perennidad de la virtud, honro las cenizas consagradas con la confesión del Señor, honro en las cenizas unas simientes de eternidad, honro un cuerpo que me amaestró en el amor de mi Señor, que me enseñó a no temer la muerte por el Señor. Y ¿por qué los fieles no han de honrar a un cuerpo al que reverencian aun los demonios, al que afligieron en el suplicio pero glorifican en el sepulcro? Honro, pues, a un cuerpo al que Cristo honró en la espada y que con Cristo reinará en el cielo.*

5. A LAS RELIQUIAS DE LOS SANTOS SE LES DEBE TRIBUTAR UN CULTO SUPERIOR AL CIVIL.—Por consiguiente, de la razón que hay para honrar a esas reliquias —que es muy superior a toda justicia humana o dignidad política— deducimos legítimamente que ese honor es también más alto, y que así, es sagrado y se debe tributar con cosas sagradas.

Así, el mismo SAN AMBROSIO refiere que se le reveló que edificase una iglesia con la advocación de los Santos Gervasio y Protasio para colocar en ella sus cuerpos: este es sin duda un honor sagrado. Y pone estas palabras tomadas de un escrito hallado con las reliquias: *Yo, el siervo de Cristo Felipe, con mi hijo, furtivamente y de noche me llevé los santos cuerpos, y en mi casa, a la vista sólo de Dios, los sepulté en esta arca de piedra, en la fe de que con sus oraciones conseguiría la misericordia de Nuestro Señor Jesucristo.*

Como se ve, los honraba con una intención y una fe superior al honor solamente civil con que se suele tratar a los cuerpos de los muertos; ahora bien, los que constituyen y distinguen la calidad del culto son la intención y el afecto.

Y de la misma manera el mismo SAN AMBROSIO, tratando de la invención de las reliquias de los Santos Vidal y Agrícola, termina así: *Que-*

ridísimos hermanos: estas cosas —pocas y compendiosamente— hemos querido manifestaros sobre la invención de los cuerpos de estos Santos Mártires, para que podáis celebrar su memoria en las Iglesias.

6. Lo mismo y por la misma razón piensa EUSEBIO del culto de las reliquias cuando dice: *Esto hacemos diariamente nosotros que, honrando a los soldados de la verdadera piedad como a amigos de Dios, acudimos también a sus sepulcros y les hacemos votos como a hombres santos; y confesamos que su intercesión ante Dios nos ayuda no poco.*

En otro lugar hemos explicado cómo pueden y deben hacerse votos también a los Santos; ahora bien, es cosa cierta que los votos incluyen un culto sagrado, y que propiamente se hacen a Dios en honor de los Santos que reinan con Cristo.

Añade Eusebio que en particular suelen hacerse en torno a los sepulcros de los Santos para que ese culto de alguna manera redunde también en honor de sus reliquias.

Muchas ideas semejantes se encuentran en TEODORETO y en GREGORIO DE TOURS, y lo mismo se deduce también de lo que cuenta SAN AGUSTÍN.

Finalmente, de este honor sagrado hablan los Padres siempre que hablan del honor de las reliquias, como puede verse en SAN JERÓNIMO: *El pueblo,* dice, *corre a oleadas a los sepulcros de los mártires ante los templos medio derruidos: si la prudencia no logra arrancarte un acto de fe, arránquetelo al menos la vergüenza;* y *En todas partes,* dice, *veneramos los sepulcros de los mártires, y echando ceniza santa sobre los ojos, si podemos la tocamos también con la boca.* Frases semejantes se encuentran en otros pasajes suyos muchas veces.

Y lo mismo en SAN AGUSTÍN, SAN BASILIO, SAN GREGORIO NAZIANZENO, y muy bien en el CRISÓSTOMO, que entre otras cosas muy notables dice: *Aun quien viste púrpura acude a abrazar esos sepulcros, y dejando el fasto se detiene a suplicar a los Santos;* y *Contempla,* dice, *las ciudades,* etc.

7. LA VENERACIÓN DE LAS RELIQUIAS ES GRATA A DIOS.—Por último, que en esta clase de culto nada se hace contrario a la religión de Dios, más aún, que es gratísimo a Dios, resulta claro por la razón, y Dios mismo lo ha atestiguado frecuentemente con milagros.

La razón es clara por lo dicho: a los huesos de los Santos no se les da un culto divino; luego por esta parte en este culto no se obra en contra de la religión debida a Dios.

Además no se los venera con un falso juicio y supersticiosamente como si fuesen ellos los que reciben el honor que se les tributa o como si tuviesen en sí mismos la excelencia por la cual se les tributa: el tributarles honor, aun civil, con esa idea, sería manifiestamente improcedente y necio.

Se les da culto con la fe con que creemos que son los órganos e instrumentos de que el Espíritu Santo se sirvió para las buenas obras, como muy ingeniosamente escribió SAN AGUSTÍN.

Y como todo eso redunda en honor de las almas santas, y creemos también que éstas no desconocen el obsequio que los fieles les hacen a ellas en sus cuerpos y se complacen en él, nadie que sea razonable puede acusar a este culto del más ligero desorden contrario a la dulía, y menos a la latría.

8. LOS MILAGROS CONFIRMAN LA MISMA VERDAD.—Finalmente, los Santos Padres antiguos consignan el testimonio a través de múltiples milagros.

Principalmente se debe hojear a SAN AMBROSIO en las citadas cartas 53 y 55, y en la 54 a su hermana Marcelina, en la que entre otras cosas dice: *Mientras trasladábamos los cuerpos de los Santos, un ciego sanó,* etc.

Este milagro, junto con otros, lo defendió firmísimamente contra las calumnias de los herejes en el sermón 5.º de los mismos Santos Gervasio y Protasio, que es preciso ver. Y esos mismos milagros —de forma que, en boca de dos testigos de tanta autoridad y oculares, el testimonio resulta irrefragable— los reconoce SAN AGUSTÍN, el cual refiere otros muchos datos sobre las reliquias de San Esteban y de otros Santos. Por eso, al recomendar a Gala y Simplicíola ante el obispo Tinciano, dice: *Llevan reliquias del santísimo y gloriosísimo mártir Esteban, a las cuales no desconoce Vuestra Santidad cuán dignamente deba honrar, como lo hemos hecho nosotros.* Más casos refiere TEODORETO.

9. LAS RELIQUIAS DE LOS SANTOS PONEN EN FUGA A LOS DEMONIOS.—Los Padres confirman además con frecuencia esta verdad con el caso de Eliseo, cuyos huesos resucitaron a un muerto, como puede verse en SAN CLEMENTE, en el CRISÓSTOMO, y en particular en SAN CIRILO DE JERUSALÉN.

Este dice que aquello sucedió *para que no sólo se honre a las almas de los Santos, sino se crea que también en los cuerpos de los muertos hay virtud o potencia por los muchos años que en ellos habitaron las almas santas sirviéndose de su ministerio.*

Por último, en ese testimonio entra la eficacia de las reliquias de los mártires contra los demonios, tanto para expulsarlos como para reprimirlos sin dejarles dar respuestas en los ídolos.

En esta línea es bella la historia de las reliquias del mártir San Babilas. El impío Juliano mandó trasladarlas de cierto sepulcro porque le impedían a Apolo dar respuestas a los gentiles en un lugar cercano: la Iglesia de los fieles acudió en masa con gran fe y prontitud a trasladar el arca del mártir, y la acompañaban cantando a grandes voces y diciendo con alegría *Sean confundidos todos los que adoran estatuas y confían en sus imágenes.* Así se cuenta en la vida de San Atanasio, tomada de SOZÓMENO, y en las otras historias eclesiásticas de RUFINO, TEODORETO y SÓCRATES.

Así que, la veneración de las reliquias está tan lejos de ser idolatría, que más bien es un argumento eficacísimo para confundirla.

10. EL PRESENTAR PÚBLICAMENTE TROCITOS DE RELIQUIAS ES COSA ANTIGUA Y SANTA.— Pero como al rey de Inglaterra le ofende y perturba en particular la costumbre de separar trocitos de las reliquias o cuerpos de los Santos y mostrarlas o presentarlas en público, es necesario demostrar también en particular la antigüedad y piedad de esta costumbre.

Este culto de los mártires es tan antiguo, que de ellos escribe así TEODORETO: *Las almas de los mártires triunfantes ahora viven en la patria celestial mezcladas entre los coros de los ángeles, y sus cuerpos no están cada uno de ellos guardados en un sepulcro, sino que las ciudades, pueblos y aldeas se los han repartido por suerte, y no cesan de confesar que son salvadores para las almas atribuladas y para los cuerpos enfermos.*

La misma práctica y la razón de ella, con expresiones breves pero graves y excelentes —como suele— las explicó SAN AMBROSIO en el citado sermón de los Santos Nazario y Celso. En él primero había dicho: *Saltan de felicidad los habitantes de cada ciudad si se ven protegidos por las reliquias por lo menos de un mártir. Nosotros poseemos multitudes de mártires.* Y después continúa: *Así pues, al Santo Mártir Nazario, aunque la Iglesia de Milán lo guarda entero consigo en cuanto al cuerpo, sin embargo se lo ha entregado entero al mundo en bendición.*

Y añade la razón que ahora examinamos: *Es gloria de los Santos Mártires el que, aunque una parte de ellos se siembre en cenizas por todo el mundo, sin embargo su plenitud permanece entera en virtudes,* como si dijera que las reliquias de los mártires, con gran prudencia y piedad, se entregan por partes a los fieles, porque en cada una de ellas puede verse toda la razón de la veneración de forma que en ellas se dé culto completo a los Santos, y en cada una de ellas se encuentra también entera la virtud para obtener de Dios beneficios y milagros mediante tales instrumentos y la intercesión de los Santos.

11. Así también dijo SAN BASILIO acerca de los Santos Cuarenta Mártires: *Estos son los que, en nuestra región, como unas torres ofrecen acogida contra el ataque de los enemigos. Y no se han encerrado en un solo lugar, sino que, hospedados en muchos lugares, han honrado a las patrias de muchos; pero no separados sino mezclados entre sí: si a cada uno de ellos se reparte su propio número, no son más.* Y más abajo: *Pues estos cuarenta son una sola cosa y todos están en cada uno.*

Igualmente SAN GREGORIO NAZIANZENO entre otras glorias de los mártires pone que *sus cuerpos, aun solos, sea tocándolos sea venerándolos, pueden lo mismo que sus santas almas; y solas las gotas de su sangre y las más pequeñas señales de su martirio pueden lo mismo que sus cuerpos.*

Y en el poema yámbico 18.º escribe: *Aun un poco de polvo es objeto de gran veneración, de forma que una partecita de los viejos huesos, un poco del cabello o del vestido, unas manchas de la sangre derramada, tienen un culto igual que el cuerpo entero.*

Por eso, de una manera parecida, en el sermón 18 en honor de San Cipriano, entre sus milagros dignos de contarse dice que *aun las cenizas de Cipriano hicieron milagros.*

12. Y SAN GREGORIO NISENO, en el sermón en honor del mártir San Teodoro, dice con mayor ponderación que *permite coger el polvo de que está cubierta la caja en que descansa el cuerpo del mártir: se recibe el polvo como un regalo, y como cosa de gran precio se recoge la tierra para guardarla. Lo deseable que es y fruto de ardientes súplicas el tocar las mismas reliquias —si acaso alguna vez se concede ha-*

cerlo— lo saben quienes lo han experimentado y han logrado su deseo.

Y por las palabras que añade podemos conocer la causa por la cual se guardan algunos trozos separados de las reliquias de los mártires: para que a veces puedan mostrarse al pueblo a fin de que las contemplen con fe y piedad y, si conviene para su fruto espiritual, las abrancen. Pues —como añade el mismo Santo— *los que las miran, las abrazan como a un cuerpo vivo y floreciente, y las aplican a sus ojos, a su boca, a sus oídos, y a todos los instrumentos de los sentidos; después derramando sobre el mártir, como si estuviese entero y se le viese, el obsequio de sus afectuosas lágrimas, le ofrecen sus preces suplicantes para que con sus oraciones interceda por ellos.*

13. Finalmente, confirma esto muy bien, y demuestra manifiestamente la antigua práctica San Jerónimo escribiendo contra Vigilancio.

Casi al principio reproduce las palabras de éste, que decía: *¿Qué falta hace que adores ese no sé qué que veneras llevándolo en un pequeño vasito? ¿Por qué adoras y besas un polvo cubierto de lienzo?*

En respuesta San Jerónimo, después de explicar que aquella no era una adoración de latría o divina, añade: *Y te atreves a decir «ese no sé qué que veneras llevándolo en un pequeño vasito». ¿Qué es ese no sé qué? Deseo saberlo. explícalo más claro para que blasfemes con toda libertad. Un polvillo, dice, en un pequeño vasito, cubierto de un velo precioso. Te duele que a las reliquias de los mártires se las cubra con un velo precioso,* etc. Y más abajo: *Luego ¿somos unos sacrílegos cuando entramos en las basílicas de los Apóstoles? Y ¿deben ser tenidos no sólo por sacrílegos sino también por tontos todos los obispos que han sido portadores de una cosa vilísima y de unas cenizas deshechas en una tela de seda y en un vaso de oro?*

Imposible aprobar más claramente la práctica de la Iglesia actual con el testimonio y ejemplo de todos los obispos de su tiempo. Vea el rey de Inglaterra si se atreve a condenarles como sacrílegos y tontos, cosa que San Jerónimo dejó como absurdísima y completamente increíble.

14. Con esto se demuestra también fácilmente lo ligera e indigna que resulta la comparación que, como chanceándose, hace el rey entre esta forma de venerar las reliquias y el suplicio con que se suele castigar a los malhechores colgando sus cabezas u otros miembros de sus cadáveres en lugares públicos y elevados para perpetua infamia y pena que dure después de su muerte.

Nadie coloca las reliquias de los mártires en público para su infamia, a no ser quien, persiguiendo a los fieles, los hace mártires y después trata de oscurecer con tal infamia y pena la gloria del martirio.

Por eso, con razón —imitando a San Jerónimo— podemos exclamar: *¿Quién deshonra a los Santos? ¿Nosotros o quien a los que los honran, en vida les niega casa, en la muerte les niega sepultura, y pide el destierro de los hermanos, es decir, de los fieles?* Y un poco más abajo: *¿Quién es el que hasta hoy deja que los huesos de los Santos y sus inocentes cenizas sean azotadas por las lluvias?* Unicamente —según he dicho— quien persiguiendo a los fieles los hace mártires.

En cambio la Iglesia Católica, si conserva las reliquias de los Santos con un cuidado tan particular y las presenta a sus fieles para que las vean y toquen, no es para hacer un simulacro de infamia —como dice el rey chanceándose— sino para mayor honor, para manifestar el amor, y para excitar la fe y la devoción.

Más aún: añado que esa misma costumbre demuestra que el aprecio que la Iglesia hace de las reliquias de los Santos es muy superior al que los hombres vulgares suelen hacer de los cuerpos muertos.

Esto me lo explicó San Gregorio Niseno, en el citado sermón de San Teodoro, con estas palabras: Primero dice que *el cuerpo de San Teodoro, como una cosa querida y muy estimada y guardada, se conserva para el tiempo de la regeneración rodeado de muchas particulares y excelentes cosas por las cuales no se le puede comparar —y eso aun tratándose de la misma materia natural— con los otros cuerpos que se han deshecho por la muerte común y vulgar.* Y después añade: *Porque los demás restos, para los más resultan abominables, y nadie pasa gustoso junto a un sepulcro, o si inesperadamente topa con un sepulcro abierto,* etc., *pasa corriendo. En cambio, si llega a un lugar semejante a ese en el que hoy se tiene nuestra reunión y en el que están la memoria de un justo y sus santas reliquias, lo primero de todo se deleita con la magnificencia de lo que ve.* Y más abajo: *A continuación desea acercarse a la caja, creyendo que su contacto es santificación y bendición.*

Así que la Iglesia, mirando por esta piedad de los fieles, algunas veces presenta en público trocitos de las reliquias para que las vean y las toquen, y —calumnien lo que quieran los adversarios— prudentemente juzga que eso cede en mayor gloria de los Santos.

15. En este punto no dejaré de añadir que hay muchas reliquias de Santos que no son trozos de sus cuerpos y que, por tanto, no deben sepultarse con ellos sino guardarse con el debido honor. El rey no parece haber hecho men-

ción alguna de ellas porque no podía aplicarles aquel simulacro de infamia.

Tales son los vestidos de los Santos, cuyo contacto con las manos a veces cura las enfermedades: así lo afirma SAN AMBROSIO de los vestidos de los Santos Gervasio y Protasio, y lo mismo dice de los sudarios de los Santos Vidal y Agrícola; y también los clavos y cruces de los mártires los pone entre estas reliquias.

También muchos de los Padres que se han aducido hacen mención de los vestidos de los Santos y los equiparan a las otras reliquias y los tienen en el mismo honor, como puede entenderse ante todo por el NAZIANZENO y SAN AGUSTÍN. Por eso SAN CIRILO DE JERUSALÉN dice: *También los sudarios y cinturones conservados aparte de los cuerpos, tocados por los enfermos les libraban de sus enfermedades.*

Y la razón moral puede tomarse de SAN AGUSTÍN: *Porque el vestido de un padre, su anillo y cualquier otra cosa así, tanto es más querida de los descendientes, cuanto mayor es el amor a los padres.* Así que el afecto y reverencia para con los vestidos de los Santos, manifiesta amor y veneración hacia ellos.

Por eso en la vida de San Antonio se lee que, habiendo San Antonio mandado al morir *Dadle al obispo Atanasio la piel y el manto gastado sobre que estoy tendido y que él me trajo nuevo,* el mismo Atanasio, escribiendo la vida, añade: *El heredero del bendito Antonio, que, por mandato de él, mereció recibir el manto gastado con la piel, abraza a Antonio en los regalos de Antonio, y como enriquecido con una gran herencia, recuerda gozoso su vestido, imagen de su santidad.*

16. LAS RELIQUIAS, AUNQUE NO SEAN TROZOS DE LOS SANTOS, RECLAMAN LA MISMA VENERACIÓN.—En esa línea de las reliquias se han de poner las otras cosas que usaron familiarmente los Santos en esta vida, como son los libros y cosas parecidas, pues la razón es la misma para todas ellas.

Así refiere EUSEBIO que la cátedra de Santiago, apóstol y primer obispo de Jerusalén, sus sucesores la guardaron con gran estima hasta su tiempo, y añade: *Eso explica claramente cómo los antiguos Padres, hasta nuestro tiempo, tributaron y no cesan hasta ahora de tributar la debida veneración a los varones santos por su verdadera piedad para con Dios.*

La santa y católica Iglesia Romana, siguiendo esa tradición, conserva religiosamente hasta el día de hoy no sólo las reliquias de los cuerpos de San Pedro y San Pablo, sino también la cátedra y las cadenas de San Pedro, y en sus propias fiestas las presenta al pueblo cristiano para que las vea, toque y venere.

CAPITULO XI

VERDADERA VENERACION O ADORACION DE LAS IMAGENES SANTAS

1. HEREJÍA DE LOS ICONOCLASTAS QUE SACUDE A INGLATERRA.—Con más fuerza ataca el rey de Inglaterra a las imágenes sagradas, y a su veneración —lo mismo que a la de las reliquias— la llama *intolerable idolatría.*

Pero no quiere que se le tenga por iconoclasta, pues siempre rehuye el nombre y la nota de los herejes cuya doctrina no se dedigna seguir. Y como prueba de que no es iconoclasta dice *No condeno que alguno quiera esculpir estatuas o pintar imágenes tanto para el esplendor público como los usos domésticos de los particulares.*

Mas esto no basta para no ser iconoclasta si además no reconoce que las sagradas imágenes deben ser veneradas, y no confiesa que se deben conservar no sólo para el esplendor externo y para los usos domésticos, sino ante todo para los usos sagrados, para el honor de Dios y de los Santos y para el bien del alma.

Porque la primera y principal herejía de los iconoclastas fue que no se debe venerar las imágenes de Cristo y de los Santos, y su autor fue el persa Xenaias, que, siendo esclavo y todavía no bautizado, fue hecho obispo por Pedro Gnafeo, como refiere NICÉFORO; y añade: *Fue el primero —¡espíritu audaz y boca desvergonzada!— que vomitó la frase de que no se debe venerar las imágenes de Cristo y de los que le agradaron.*

Y la misma historia y el mismo origen de esa herejía consta por el lector TEODORO, escritor más antiguo, a través de ANASTASIO. Y en el mismo sentido siguieron después esa misma herejía LEÓN ISÁURICO, CONSTANTINO COPRÓNIMO y otros posteriores.

2. Finalmente, en ese mismo sentido esa herejía fue condenada por la Iglesia.

En efecto, si para la integridad de la fe bastase confesar que las imágenes eran a propósito para el esplendor humano y para los usos domésticos y particulares, apenas —creo— se hubiese encontrado hombre en sus cabales que hubiese condenado todo uso —incluso huma-

ción alguna de ellas porque no podía aplicarles aquel simulacro de infamia.

Tales son los vestidos de los Santos, cuyo contacto con las manos a veces cura las enfermedades: así lo afirma SAN AMBROSIO de los vestidos de los Santos Gervasio y Protasio, y lo mismo dice de los sudarios de los Santos Vidal y Agrícola; y también los clavos y cruces de los mártires los pone entre estas reliquias.

También muchos de los Padres que se han aducido hacen mención de los vestidos de los Santos y los equiparan a las otras reliquias y los tienen en el mismo honor, como puede entenderse ante todo por el NAZIANZENO y SAN AGUSTÍN. Por eso SAN CIRILO DE JERUSALÉN dice: *También los sudarios y cinturones conservados aparte de los cuerpos, tocados por los enfermos les libraban de sus enfermedades.*

Y la razón moral puede tomarse de SAN AGUSTÍN: *Porque el vestido de un padre, su anillo y cualquier otra cosa así, tanto es más querida de los descendientes, cuanto mayor es el amor a los padres.* Así que el afecto y reverencia para con los vestidos de los Santos, manifiesta amor y veneración hacia ellos.

Por eso en la vida de San Antonio se lee que, habiendo San Antonio mandado al morir *Dadle al obispo Atanasio la piel y el manto gastado sobre que estoy tendido y que él me trajo nuevo,* el mismo Atanasio, escribiendo la vida, añade: *El heredero del bendito Antonio, que, por mandato de él, mereció recibir el manto gastado con la piel, abraza a Antonio en los regalos de Antonio, y como enriquecido con una gran herencia, recuerda gozoso su vestido, imagen de su santidad.*

16. LAS RELIQUIAS, AUNQUE NO SEAN TROZOS DE LOS SANTOS, RECLAMAN LA MISMA VENERACIÓN.—En esa línea de las reliquias se han de poner las otras cosas que usaron familiarmente los Santos en esta vida, como son los libros y cosas parecidas, pues la razón es la misma para todas ellas.

Así refiere EUSEBIO que la cátedra de Santiago, apóstol y primer obispo de Jerusalén, sus sucesores la guardaron con gran estima hasta su tiempo, y añade: *Eso explica claramente cómo los antiguos Padres, hasta nuestro tiempo, tributaron y no cesan hasta ahora de tributar la debida veneración a los varones santos por su verdadera piedad para con Dios.*

La santa y católica Iglesia Romana, siguiendo esa tradición, conserva religiosamente hasta el día de hoy no sólo las reliquias de los cuerpos de San Pedro y San Pablo, sino también la cátedra y las cadenas de San Pedro, y en sus propias fiestas las presenta al pueblo cristiano para que las vea, toque y venere.

CAPITULO XI

VERDADERA VENERACION O ADORACION DE LAS IMAGENES SANTAS

1. HEREJÍA DE LOS ICONOCLASTAS QUE SACUDE A INGLATERRA.—Con más fuerza ataca el rey de Inglaterra a las imágenes sagradas, y a su veneración —lo mismo que a la de las reliquias— la llama *intolerable idolatría.*

Pero no quiere que se le tenga por iconoclasta, pues siempre rehuye el nombre y la nota de los herejes cuya doctrina no se dedigna seguir. Y como prueba de que no es iconoclasta dice *No condeno que alguno quiera esculpir estatuas o pintar imágenes tanto para el esplendor público como los usos domésticos de los particulares.*

Mas esto no basta para no ser iconoclasta si además no reconoce que las sagradas imágenes deben ser veneradas, y no confiesa que se deben conservar no sólo para el esplendor externo y para los usos domésticos, sino ante todo para los usos sagrados, para el honor de Dios y de los Santos y para el bien del alma.

Porque la primera y principal herejía de los iconoclastas fue que no se debe venerar las imágenes de Cristo y de los Santos, y su autor fue el persa Xenaias, que, siendo esclavo y todavía no bautizado, fue hecho obispo por Pedro Gnafeo, como refiere NICÉFORO; y añade: *Fue el primero —¡espíritu audaz y boca desvergonzada!— que vomitó la frase de que no se debe venerar las imágenes de Cristo y de los que le agradaron.*

Y la misma historia y el mismo origen de esa herejía consta por el lector TEODORO, escritor más antiguo, a través de ANASTASIO. Y en el mismo sentido siguieron después esa misma herejía LEÓN ISÁURICO, CONSTANTINO COPRÓNIMO y otros posteriores.

2. Finalmente, en ese mismo sentido esa herejía fue condenada por la Iglesia.

En efecto, si para la integridad de la fe bastase confesar que las imágenes eran a propósito para el esplendor humano y para los usos domésticos y particulares, apenas —creo— se hubiese encontrado hombre en sus cabales que hubiese condenado todo uso —incluso huma-

no— de las imágenes como si el arte de la pintura fuese intrínsecamente mala y les estuviese prohibida en particular a los cristianos.

O ciertamente, si los maniqueos u otros herejes antiguos enseñaron ese error —como muchos quieren—, para condenar tal error a la Iglesia le hubiese bastado definir que no todo uso de las imágenes es malo, o que su uso civil y privado está permitido.

Pero como con esto no se condenaba suficientemente el error de los iconoclastas, por eso en contra de ellos se definió que las imágenes sagradas deben ser veneradas, y que su uso público y sagrado o eclesiástico se debe conservar.

Por consiguiente, si el rey de Inglaterra acaso niega esto, podrá no ser maniqueo, pero no puede negar que es iconoclasta.

3. Además, el principal error de los iconoclastas fue acusar a la Iglesia de idolatría y condenarla porque daba culto o veneraba a las imágenes de Cristo y de los Santos y, en consecuencia, a las imágenes mismas las llamaban ídolos, y por esta razón las quitaban de los templos, las afrentaban de todas las maneras, y finalmente las echaban al fuego.

Todo esto consta por las antiguas historias y extensísimamente por la Acción 1.ª y siguientes del séptimo Concilio, y todo ello lo resumió FOCIO en su carta sobre los Siete Sínodos que va en el tercer tomo de los Concilios antes de ese mismo Concilio.

El rey de Inglaterra, por su parte, dice expresamente que él tiene por una intolerable idolatría y que abomina la adoración de las imágenes, entendiendo sin duda por adoración la que la Iglesia Romana acostumbra a dar a las imágenes; poco después trata de probar que una imagen es un ídolo; y para persuadir ambas cosas se sirve de los textos de la Escritura que también los iconoclastas aducían en contra de la tradición eclesiástica, como puede verse en las Acciones 3.ª y 7.ª del citado Concilio.

Luego el rey no puede negar que lo que él defiende es la opinión que se condenó en los iconoclastas: luego ¿qué le falta para ser iconoclasta? ¿Acaso el que no destruye las imágenes, que no las afrenta ni las quema? Aunque así fuese, eso no le libraría de la herejía de los iconoclastas, dado que la herejía está en el espíritu y en la pertinacia de la idea aunque no se manifieste en esos efectos exteriores.

4. Sin embargo, sobre los protestantes es cosa conocida que en la violación de las imágenes no han sido inferiores a los antiguos iconoclastas, según han experimentado bien aun los mismos ingleses y según atestiguan con abundancia de datos sus historias más recientes: luego el rey, que pertenece a esa misma secta de los protestantes y la respalda con su real autoridad, aprueba esas mismas afrentas de las imágenes y debe ser tenido por autor suyo.

Tengo por ocioso hacer ahora un nuevo tratado contra esa herejía, ya que no es una herejía nueva y se la condenó, en los mismos tiempos en que antiguamente nació, en el séptimo Concilio general con una erudición completísima y con la máxima autoridad. También el Damasceno escribió en defensa de las imágenes unos libros que bastan para atacar a esa herejía. Sin contar que en nuestros tiempos muchos católicos han tratado de este argumento con gran abundancia y fuerza de razones.

A pesar de ello, no podemos menos de examinar cada una de las palabras del rey para responder a las objeciones que indica; con ello quedará también confirmada la verdad católica.

5. LOS FIELES NUNCA ORAN A LAS IMÁGENES.—HAY MUCHA DIFERENCIA ENTRE ORAR ANTE UNA IMAGEN Y SUPLICARLE A ELLA.—Así pues, en primer lugar acusa de novedad a la Iglesia achacándole que a las imágenes *es preciso adorarlas, suplicarlas, atribuirles alguna opinión de santidad, cosa inaudita para los antiguos.*

En estas palabras hay que, o distinguir lo falso de lo verdadero, o explicar lo oscuro y ambiguo para no discutir inútilmente y creer o inventar error en donde no lo hay.

En las primeras palabras —*es preciso suplicarlas*— se da a entender que existe en la Iglesia o que la Iglesia aprueba la costumbre de orar a las imágenes o de suplicarlas; ahora bien, eso no es así: en ningún decreto o escritor católico grave se encontrará esa manera de expresarse. Más aún, el CONCILIO TRIDENTINO dice expresamente que *se deben tener y conservar las imágenes, y tributarles el debido honor y veneración, no porque se crea que se les deba pedir algo a ellas o que se haya de poner la confianza en las imágenes.* Ahora bien, es cosa conocida que todos los católicos abrazan sin dudar la doctrina de ese sagrado concilio. Luego es falso atribuir a los católicos que oran a las mismas imágenes y que les piden a ellas.

Quien dijo eso tal vez erró por creer que era lo mismo orar ante una imagen y suplicarla, siendo así que son cosas muy distintas.

El fiel que ora v. g. ante una imagen de la Virgen, tiene la mente fija en la Virgen y a ella le pide, no a la imagen aunque ésta sea lo que contempla con los ojos del cuerpo. En efecto, no ignora que únicamente se debe orar a quien pueda escuchar las oraciones y cumplirlas o interceder en el sentido de la súplica; y sin embargo ora ante una imagen para, con su vista, moverse a mayor devoción y atención.

Suplicaría a la imagen quien le hiciera la petición a ella como a quien tuviera oído e inteligencia: esto no pueden pensarlo no sólo los católicos instruidos en la fe, pero ni siquiera los patanes, y por eso, aunque oremos ante las imágenes, pero no oramos a las imágenes mismas.

Ahora bien, el orar ante ellas fue cosa antiquísima en la Iglesia, como puede entenderse por la ligurgia del Crisóstomo y otras, y también por las historias que aduciremos después.

6. Ninguna santidad intrínseca reconocen los católicos en las imágenes.—Después, en las palabras *es preciso atribuirles alguna opinión de santidad* los protestantes —que en esto, como en otras cosas, se imponen perniciosamente al rey— sin fundamento alguno atribuyen algo inaudito no sólo a todos los fieles y verdaderos católicos antiguos, según se dice allí, sino también a los actuales; a no ser que tal vez en la palabra *santidad* se esconda alguna ignorancia o engaño.

Porque, en primer lugar, el mismo Concilio Tridentino, en el pasaje citado, dijo también *no porque se crea que haya en ellas algo de divinidad o de virtud por la cual se les haya de dar culto:* excluyendo de las imágenes la divinidad, principalmente excluye la verdadera santidad por esencia; y al decir que no tienen nada de divinidad, da a entender que tampoco hay en ellas una verdadera participación de la divina excelencia y santidad.

Y esto lo explica más añadiendo que no hay en ellas verdadera santidad ni siquiera creada.

Luego esa opinión de santidad atribuida a las imágenes es una invención de los protestantes que se han impuesto al rey, puesto que es ajena al sentir de los católicos una vez que fue condenada en un concilio ortodoxo.

7. He dicho *A no ser que en la palabra «santidad» se oculte algo* porque, conforme a la doctrina de San Agustín, *la santificación no es de una sola clase,* y también *hay muchas formas de santidad.*

También dijo el Apóstol que los manjares comunes se santifican por la palabra de Dios y la oración. Y del pan bendito que antiguamente se daba a los catecúmenos dice el mismo San Agustín que era santo y más santo que los manjares comunes aun bendecidos en privado.

Y a los panes de la proposición en la ley vieja se los llamaba santos. Al arca de la alianza se la tenía por santa, conforme a lo del Salmo 98 *Adorad el escabel de sus pies, porque es santo,* lo cual a la letra se entiende muy bien del arca, a la que en Paralipómenos se llama escabel de los pies del Señor; y al arca del Testamento en el Salmo 131 se la llamó arca de santificación.

A los días festivos se los llama *santos y venerables* en el Exodo, y en el mismo Exodo a los vestidos sacerdotales se los llama santos.

Por último, al templo mismo y sobre todo a su parte más sagrada, a los vasos sagrados, y a las otras cosas dedicadas al culto divino, se los llamaba santos.

Por consiguiente, en todas estas cosas hay que concebir alguna santidad, pues nada se llama santo más que por derivación de alguna santidad.

Ahora bien, esa santidad no es la llamada santidad verdadera o formal e intrínseca, sino cierta relación respecto de alguna verdadera santidad, según explican más ampliamente los teólogos.

8. Las imágenes se llaman santas por denominación extrínseca.—Así pues, cuando se dice que sobre las imágenes es preciso concebir alguna opinión de santidad, si eso se entiende no de la verdadera santidad, la cual es propia de los seres intelectuales, sino de una santidad análoga y —como quien dice— metafórica por respecto o denominación llamada extrínseca, eso no sólo lo admitimos como verdadero sin rubor ni temor, sino que vamos a demostrar que es lo que enseñaron los Padres y —sobre todo si se suponen los principios de la fe— que es evidente por la razón natural.

En efecto, a las sagradas imágenes, por el mismo hecho de estar hechas para representar personas verdaderamente santas, y de estar puestas y destinadas a tributar algún honor a esos mismos Santos, al ornato conveniente y religioso de los templos y al provecho espiritual de las almas, con toda razón se las debe contar entre las cosas sagradas.

Por eso, de la misma manera que de los lugares, vasos, vestiduras sagradas y otros instrumentos próximos del culto divino, se cree —según he dicho— que participan de cierta santidad extrínseca, y así a cada momento en el Exodo, en el Levítico y en otros pasajes de la Escritura se los llama santos, así también las

imágenes de los Santos, en esta línea de la santidad se equipara a esas cosas sagradas.

Esto lo enseña muchas veces el CONCILIO NICENO 2.°, y en particular en la acción 2.ª el Papa Adrián en su carta a los emperadores: *No se debe dudar,* dice, *que todo lo que se pone en las iglesias de Dios para alabanza y gloria de su casa, debe ser venerado como santo.* Esto puede entenderse fácilmente por la semejanza de la razón, y aparecerá mejor por los textos de los Santos que enseguida vamos a citar.

Por último, puede explicarse con una razón humana y moral y con el ejemplo de la imagen del rey que en esta materia emplean muchas veces los Santos: la imagen del rey no es el rey ni tiene en sí la verdadera excelencia del rey; pero como representa al rey y como que hace sus veces, es tenida por algo real y por eso se granjea cierta reverencia especial.

Luego de una manera y por una razón más elevadas, las imágenes de los Santos, en cuanto que los representan, participan de cierta sombra de santidad por razón de la cuál, por cierta analogía, se llaman santas y sagradas.

Así que no juzgó necesario detenernos más en estos dos puntos.

9. ESTÁ PROHIBIDO TRIBUTAR A LAS IMÁGENES CULTO DE LATRÍA.—Paso a la palabra *adorar,* que —por decirlo así— pertenece a la sustancia del problema.

Sobre ella advierto de nuevo que el rey cambió la palabra *venerar* —que había empezado a emplear al principio de su confesión— por la palabra *adorar* para ponderar la causa de su reprensión y darle más cuerpo.

Nosotros por nuestra parte, para evitar la odiosidad y la ambigüedad de este término, lo mismo que lo hicimos al tratar de las reliquias también aquí preguntamos qué quiso significar con la palabra *adorar.*

Si la emplea en su sentido antonomástico del culto supremo y absoluto de latría que se debe a solo Dios, reconocemos ingenuamente que resulta inaudito para los antiguos el que haya que adorar a las imágenes.

Más aún, añadimos que no sólo es cosa inaudita, sino que además la negaron muchísimas veces no sólo los antiguos sino también los Padres que el rey llama más recientes aunque sean de hace mil años.

SAN GREGORIO, en su carta a Secundino, que le había pedido imágenes, alabando su deseo le dice *Sé que me pides una imagen de nuestro Salvador, no para darle culto como a Dios sino para que, con el recuerdo del Hijo de Dios, te recalientes en su amor. También nosotros nos postramos ante ella no como ante la divinidad sino adorándole a El —nacido o paciente— por medio de la imagen, y recordándole sentado en el trono.*

Más abajo y más extensamente, reprende a Sereno por haber hecho pedazos las imágenes, aunque le alaba por haber creído que no se las debía adorar —se entiende— como a dioses o como a ídolos, en lo cual algunos erraban; pero dice San Gregorio que había que haberles enseñado e instruido, y no haber destrozado las imágenes por un error privado.

10. Son muchas las veces que los antiguos Padres —según he observado antes— emplean el término *adorar* en este sentido.

Y en este mismo sentido en el SÉPTIMO CONCILIO, en la Acción 7.ª, en la definición de fe, se dice que *según nuestra fe, a las imágenes no les tributa verdadera latría.*

Y más abajo TARASIO, en su carta a Constantino e Irene, aunque emplea la palabra *adorar,* al punto explica que no la entiende de la adoración divina, y por eso demuestra que la palabra *adorar,* conforme a su etimología griega, comprende también otras adoraciones menores.

Y en la Acción 3.ª del mismo Concilio, CONSTANTINO, obispo de Constancia, que había sido iconoclasta, en su abjuración de la herejía se expresa así: *Abrazo las venerandas imágenes, pero la adoración, en el sentido de latría, es decir, de culto de Dios, lo reservo únicamente para la Trinidad.*

Y el PAPA ADRIÁN, en la carta a Constantino e Irene, y en otra carta a Tarasio, cuidadosamente distingue el modo de venerar las imágenes, y a veces la palabra *adorar* la atribuye en particular a Dios, se entiende, en comparación con las imágenes, a las cuales dice que se debe honrar, aunque a veces también diga que se las debe adorar.

Por último, también el CONCILIO TRIDENTINO, en el lugar citado, dice que a las imágenes *se les debe tributar el debido honor y veneración; mas por ellas,* dice, *adoramos a Cristo y veneramos a los Santos.*

Así que, si el término *adorar* se toma en este sentido restringido, el rey no tiene razón para decir que la Iglesia Católica adora las imágenes o enseña que se las debe adorar.

Parece increíble que el rey de Inglaterra desconozca las cosas romanas hasta el punto de persuadirse de que la Iglesia Romana adora de esa manera las imágenes o de que los Concilios y los Padres que lucharon por la veneración de las imágenes hablaron en ese sentido.

Y no es más creíble que el rey, calumniosamente, quisiera imputar este crimen a los católicos.

Por consiguiente, más verisímil es que el rey crea que toda veneración de las imágenes, sobre todo bajo el aspecto de la santidad y de la religión, es mala e inseparable de la idolatría, y que por tanto el término *adorar* lo empleara en el sentido más amplio.

11. LA ADORACIÓN DE LAS IMÁGENES LA COMENZARON LOS APÓSTOLES.—Pues bien, si el rey el término *adorar* lo entendió en su sentido general y de toda veneración sagrada, no es menos extraño cómo se atrevió a decir que para los antiguos fue cosa inaudita que a las imágenes se las adora o que se las debe adorar, dado que lo contrario es tan vulgar y evidente que apenas es posible desconocerlo.

En primer lugar, en el citado Séptimo Concilio el Damasceno, le Papa Adrián I, Jonás de Orleáns y otros más recientes adujeron tantos textos de los antiguos Padres en demostración de la antigüedad de esta fe y costumbre, que nadie que los haya leído puede dudar de que esta tradición comenzó desde los tiempos de los apóstoles y se conservó continuadamente y por sucesión ininterrumpida en la Iglesia.

Primeramente, que el mismo Cristo envió una imagen suya —no hecha por mano de hombres— a Agabaro, a Edesa, lo refieren las antiguas historias eclesiásticas, EVAGRIO, NICÉFORO, y el DAMASCENO; se admite también en el CONCILIO NICENO, y lo defiende el PAPA ADRIÁN, el cual además afirma que su predecesor el PAPA ESTEBAN aprobó esa historia.

12. Lo segundo, en el mismo Concilio Niceno, cierto GREGORIO, obispo de Pesinunte, cita el canon apostólico sobre la colocación de imágenes en los templos: este canon se dio en el Concilio de Antioquía —reunido en tiempo de los apóstoles— que menciona INOCENCIO I y cuyos cánones, como unos de los encontrados por PÁNFILO, cita FRANCISCO DE TORRES; éste cita ese canon de las imágenes en forma más completa que como se lee en el Séptimo Concilio, y dice así: *No se engañen los salvados,* es decir, los fieles, *por los ídolos, sino que —en oposición a ellos— pinten la imagen del Dios verdadero y Salvador nuestro Jesucristo —divina y humana, hecha por la mano del hombre, sin confusiones— y de sus siervos, en contra de los ídolos y de los judíos: ni yerren en los ídolos, ni se hagan semejantes a los judíos.*

Sobre estas palabras se puede observar —de paso— que las imágenes, lejos de ser ídolos, se introdujeron como refutación de los ídolos y como un término medio que —según explicaré después— se ha de observar entre el judaísmo y el paganismo.

Conocida es también la historia de la antiquísima imagen del Salvador que colocó en Cesarea la mujer a quien —según SAN MATEO— el Señor libró del flujo de sangre. La cuenta EUSEBIO, y añade que no es extraño que aquella mujer hiciera eso en agradecimiento del beneficio recibido *cuando también nosotros,* dice, *hemos visto —pintadas con variedad de colores y bien conservadas— imágenes de los apóstoles Pedro y Pablo y también del mismo Cristo.*

Esa misma historia de la estatua de Cristo erigida por la dicha mujer en recuerdo de aquel beneficio la cuenta NICÉFORO, y añade que Juliano el apóstata la quitó y la destrozó ignominiosamente, pero que los cristianos, como pudieron, la trasladaron a la iglesia y le tributaron el culto que le correspondía.

13. Además, que Constantino, cuando comenzó a edificar iglesias, las adornó a la vez con distintas imágenes y con estatuas de plata de los apóstoles y de otros Santos, lo consignaron SAN DÁMASO al tratar del Papa San Silvestre, PAULINO y otros.

A propósito de esto SAN AGUSTÍN recuerda que en muchos sitios estaba pintada la imagen de Abrahán sacrificando a su hijo, y lo mismo afirma de las imágenes de Cristo y de los apóstoles San Pedro y San Pablo.

También SAN AMBROSIO dice que, con los Santos Gervasio y Protasio, se le apareció una persona grave *que era semejante a San Pablo, cuyo rostro me lo había dado a conocer una pintura,* es decir, una imagen de San Pablo que parece le fue familiar.

Esto mismo refiere también el DAMASCENO de San Juan Crisóstomo diciendo que *en el lugar en que por su debilidad descansaba, tenía en imagen una figura del apóstol San Pablo.*

SAN GREGORIO DE NISA cuenta que los combates de los santos mártires y de Cristo, su capitán, como en un libro podían leerse en las iglesias artísticamente pintados.

Y SAN BASILIO, en la homilía de San Barlaán, después de pintar con su lengua la fortaleza del

mártir, termina así: *Levantaos ahora, ilustres pintores de gestas atléticas. Mi imagen mutilada del Jefe abrillantadla con vuestro arte, y al atleta coronado que yo he pintado tan oscuramente iluminadlo con los colores de vuestra habilidad. En cuanto coloquéis el cuadro de los combates y victorias del mártir, me retiraré vencido: gozaré al veros hoy vencerme con vuestra destreza.* Y más abajo: *Píntese en el cuadro también al presidente del certamen, Cristo, a quien sea la gloria por los siglos de los siglos.*

14. También puede leerse al NAZIANZENO, el cual menciona la costumbre de pintar a los ángeles en figura corporal y con vestidura blanca *para significar,* dice, *su pureza natural.* El mismo empleo de imágenes se deduce de él en su carta 49 a Olimpio.

Otros muchos datos podríamos aducir de los Padres y de las historias.

Y si acaso los protestantes rechazan las dichas historias como inciertas, pero no pueden negar los escritos de los Padres y los textos que suponen y prueban el empleo de imágenes.

Además, aunque en una u otra historia pueda haber algún error o falta de verdad, sin embargo, en un punto en que coinciden tantos casos confirmados por muchos y gravísimos testigos, sería temerario tenerlos por falsos sólo por pertinacia de la propia opinión sin más pruebas.

Por último, aunque los protestantes no admitan esos casos, al menos no tendrán ninguna base para asegurar que el culto de las imágenes fue una cosa inaudita para los antiguos.

15. REFUTACIÓN DE UNA EVASIVA.—Dirán tal vez que esas historias y textos prueban, sí, el empleo de imágenes pero no su culto o adoración, que es a lo que se refiere el rey en los citados pasajes.

Mas caigan en la cuenta ¡por favor! de que con esa tradición se demuestra no cualquier empleo civil y privado sino eclesiástico y sagrado, y que a él va unida la veneración de las imágenes, la cual muchas veces aparece expresamente en esos mismos pasajes.

Esto lo examinaron con la mayor diligencia los Padres del SÉPTIMO CONCILIO, y por eso en la acción 7.ª, después de definir que a las imágenes se les debe saludo y adoración honorífica, a continuación añadieron *Porque así está en la mejor doctrina de nuestros Santos Padres y en la tradición de la Iglesia Católica;* y al fin el santo Concilio exclamó: *Todos lo creemos así, esta es la fe de los Apóstoles, esta es la fe de los Padres. Nosotros nos atenemos a la antigua legislación de la Iglesia, nosotros guardamos los decretos de los Padres.*

16. FIN DE LAS IMÁGENES.—LA ORACIÓN, DE NINGUNA MANERA SE DIRIGE A LA IMAGEN; EN CAMBIO LA ADORACIÓN SÍ PUEDE A LAS INMEDIATAS REFERIRSE A ELLA.—Esta verdad puede explicarse así: Las imágenes, de suyo y principalmente no se han hecho para ser adoradas, sino más bien para que mediante ellas sean veneradas y honradas las personas que ellas representan, y a la vez para que sirvan al culto sagrado de los templos y al provecho espiritual de los fieles.

De eso, por cierta necesidad conforme tampién con la razón natural, se ha seguido que las mismas imágenes deben ser veneradas y tratadas con el debido honor. Y esto puede hacerse de dos maneras y por dos razones.

Primeramente, porque en ellas y mediante ellas se adora a los prototipos, a los cuales principalmente se dirige la intención del adorador, según explicaron los concilios NICENO y TRIDENTINO.

De esto se sigue que quien de esta manera adora v. g. a Cristo en su imagen, esto lo hace venerando a la vez la imagen con señales de reverencia respecto de ella, como besos, saludos, etc.

Y en esto hay que observar una diferencia entre la oración y la adoración: la oración —sea mental, sea vocal— ante una imagen, de ninguna manera se refiere a la imagen, ni —expliquémoslo así— la toca a ella, pues a las inmediatas sólo puede dirigirse a un ser inteligente; en cambio la adoración que se manifiesta mediante una acción corporal, aunque se dirija a la persona, a las inmediatas puede ejercitarse respecto de una cosa distinta de la persona en cuanto que está unida a ella sea por sí misma, como es el vestido o el trono en que se sienta el rey, sea por una relación con ella, como es su imagen, sus reliquias y cosas semejantes.

Por eso, cuando se adora a las personas mediante estos como instrumentos, es preciso que de alguna manera también se adore a la vez a esos instrumentos o imágenes.

17. SÓLO A LAS CRIATURAS INTELECTUALES SE LES DA CULTO POR SÍ MISMAS.—La otra manera como se puede y se debe tratar con veneración a las imágenes es cuando se ejercita alguna acción respecto de ellas aunque no haya adoración —propiamente dicha y formal— de la persona, sino que solamente se mire a la imagen como a una cosa sagrada que debe ser tratada con la debida veneración, lo mismo que —según dijo en su definición el SÉPTIMO CONCILIO— *nos acercamos reverentemente* a las otras cosas sagradas. Así también dijo SAN GREGORIO *Quitando, con la reverencia que se les debe, la imagen de la Madre de Dios y la Cruz.*

Y sin embargo, también esta reverencia es relativa respecto de la imagen, pues toda ella se tributa por razón de la cosa representada.

Con esto sucede que toda esta veneración de las imágenes es pequeña y limitada en comparación con la veneración de los prototipos.

Y en consecuencia sucede que la veneración de las imágenes de cualesquiera Santos —ángeles y hombres— inferiores a Cristo N. Señor, no sólo es menor que la verdadera latría, sino también que la dulía propia y sencillamente dicha, que es una veneración absoluta por la propia excelencia.

Por eso, incluso la veneración que se tributa a la imagen de Cristo, aunque vaya unida a la adoración de Dios mismo, pero —en cuanto que se refiere a la imagen— no es una latría absoluta sino relativa y limitada, porque toda ella tiende a Dios y se basa en su excelencia.

Esta es la razón por la que a veces los Padres dicen que únicamente se debe venerar o adorar a las personas inteligentes, se entiende, en absoluto y por sí mismas; y otras veces dicen también que se puede adorar a las cosas inanimadas, se entiende, con culto relativo y por razón de otra cosa, como puede verse en la citada carta de Adrián a Constantino e Irene y en otros muchos pasajes del mismo Concilio. Y así también dijo San Agustín: *Las señales maravillosas de las obras de Dios, sobre todo las realizadas con virtud divina y permanentes, producen estupor como admirables y mueven a tributarles honor como religiosas; en cambio las que realizan los hombres, pueden mover a tributarles honor como religiosas aunque no causen estupor.*

18. Conclusión: la veneración de las imágenes es tan antigua como su empleo.—Así entendida la veneración de las imágenes, en buena lógica se deduce que es tan antigua en la Iglesia como su empleo sagrado.

Muy bien lo dijo Nicéforo de Constantinopla: *Cuando un hereje pregunta dónde está escrito que se debe adorar la imagen de Cristo, se le debe responder que eso está escrito en el mismo sitio en que está escrito que se debe adorar a Cristo, puesto que la imagen es una misma cosa con el prototipo, no por naturaleza sino por relación, y por eso participa también de su nombre y de su honor,* se entiende, al modo dicho. Y esta doctrina la confirma con la autoridad de San Atanasio y de otros Padres.

Eso mismo puede deducirse, además, por el mismo empleo antiguo de las sagradas imágenes: siempre se las colocó en los templos y en los altares, como consta por los textos citados y por la carta del Papa Adrián a Carlomagno. Ahora bien, esto es propio del culto y veneración religiosa.

Sobre todo que —como consta por Tertuliano— se ponían también en los sagrados cálices.

Asimismo, era costumbre llevar las imágenes de la cruz y de los Santos en las letanías y procesiones sagradas.

Y San Beda refiere en la Historia de Inglaterra que San Agustín y sus compañeros entraron a predicar el evangelio *llevando como bandera una cruz de plata y una imagen del Salvador pintada en un cuadro.*

Lo mismo demuestra también la práctica de encender luces ante las imágenes, como se deduce de Fortunato en la vida de San Martín.

19. Los milagros comprueban la veneración de las sagradas imágenes.—A esto se añade que muchas veces Dios aprobó la veneración de las imágenes con milagros o señales maravillosas.

Tal fue el que sucedió con la imagen de Cristo colocada en Cesarea en forma de estatua: una hierba que brotó a sus pies, al crecer tocaba su orla y recibía virtud para curar las enfermedades. Así lo refieren los historiadores y Padres que se han aducido y Gregorio de Tours.

Y las historias antes citadas cuentan que semejantes beneficios divinos obró la imagen de Cristo enviada a Agabaro.

En esto entra también que muchas veces —como consta por Fortunato y por otros— los enfermos sanaron con solo ungirse con el aceite de las lámparas que ardían ante las imágenes.

También es bastante digno de admiración lo que el Damasceno cuenta de Teófilo Alejandrino: por enemistades con el Crisóstomo durante la vida, *no se le permitió morir hasta tanto que se le trajo una imagen del Crisóstomo, una vez que adoró la cual, expiró.*

20. Las ofensas a las imágenes son un gravísimo sacrilegio.—Además, a las injurias o afrentas a las imágenes sagradas siempre se las tuvo por gravísimos sacrilegios contra el culto debido a los Santos y a las cosas sagradas; luego —por el contrario— es señal de que al culto que se les debe, siempre se lo tuvo por sagrado. La consecuencia es evidente.

Y la premisa la deducimos de las palabras de Simeón Estilita al emperador Justino en el Séptimo Concilio: *Excede,* dice, *a toda blasfemia la mala acción que han tramado contra Dios*

Verbo encarnado por nosotros, contra su gloriosa Madre, y contra su venerable y santa Cruz. Vemos que vuestras piadosas leyes condenan al extremo y justo suplicio de la muerte a quienes deshonran la imagen o estatua del emperador: ¿con qué pena se ha de castigar a quienes han cometido un crimen nefando contra la imagen de nuestro Dios y contra su Madre. Claramente piensa que este delito es superior a una injuria civil incluso aunque redunde en la persona del Emperador.

Por eso a veces la gravedad de este crimen se manifestó en alguna señal celeste, cual fue la sangre que manó en abundancia de un Crucifijo herido con una lanza por un judío, según refieren SIGEBERTO y GREGORIO DE TOURS. Y algo parecido —tomado de SAN ATANASIO— se cuenta en el SÉPTIMO CONCILIO.

21. Finalmente, unos mismos Padres, en unos mismos pasajes, hablando de las imágenes, muchas veces las llaman sagradas, santas y venerables, y unas veces emplean la palabra *adorarlas,* otras *venerarlas* o *saludarlas,* como aparece por los que se acaban de aducir y por ANASTASIO DEL SINAÍ, que en el sermón sobre la sagrada comunión dice: *No basta entrar en la Iglesia y venerar las divinas figuras de las imágenes de los Santos y las preciosas y venerables cruces, si no se lavan también con la confesión y lágrimas las inmundicias de los pecados.*

Este sermón, traducido al latín, el portugués Aquiles Estacio se lo ofreció a Gregorio XIII, según refiere Baronio; el cual también, en la vida de San Máximo cuenta la bella historia y la conversación entre Máximo y ciertos legados que le envió el emperador, la cual termina con estas palabras: *Después se levantaron todos con lágrimas de alegría, y con humilde reverencia se hicieron una venia, e hicieron oración. Y cada uno de ellos saludaron a los Santos Evangelios y a la preciosa cruz y a la imagen de nuestro Dios y Salvador Jesucristo y de su Madre, Nuestra Señora, la Madre de Dios.*

Estas palabras —poco más o menos— las menciona Eutimio, obispo de Sardis, en el citado Concilio. Y en ellas puede observarse también que hicieron juramento —que es acción sagrada y religiosa— sobre los evangelios e imágenes como sobre cosas sagradas y dignas de religiosa veneración.

22. LA RAZÓN NATURAL RESPALDA LA VENERACIÓN DE LAS IMÁGENES.—Por consiguiente, por la tradición de los Padres es cosa manifiesta que la antigua Iglesia, con el empleo de las imágenes, practicó siempre su veneración sagrada.

Y ciertamente, la razón natural demuestra lo mismo, ya que el honor corresponde a la excelencia en que se basa; ahora bien, la razón para venerar las imágenes de Cristo o de los Santos es la misma excelencia o santidad de los prototipos; luego su veneración pertenece al mismo orden o a la misma virtud a que pertenece el honor de tales personas, pues a ellas precisamente se refiere, lo mismo que el honor tributado a una imagen del rey es, en cierto modo, real, y a la injuria que se le hace se la tiene por crimen de lesa majestad, que es el ejemplo y el argumento que —según he dicho— emplean los Padres y los Concilios.

CAPITULO XII

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES DEL REY CONTRA LA VENERACION DE LAS IMAGENES

1. Mas el rey Jacobo no cesa de admirarse y de preguntarse *qué ingenio humano, qué engaño de Santanás ha tratado de meter en la Iglesia Cristiana está invención tan audaz.* Y duda mucho *de que en el último juicio tales excusas, basadas en agudezas extrañas, hayan de ser tenidas por buenas por Cristo cuando acuse de idolatría.* Estas son —poco más o menos— las palabras del rey.

El salirles al paso con prudencia y a la vez con la competencia que el caso merece, me resulta más difícil que responder con razones o textos fortísimos y clarísimos: si lo hago a la ligera, temo no vaya a parecer que no defiendo la causa de la fe con la fuerza que es justo; y si a una dureza verbal tan grande hago frente con la misma libertad de expresión, temo que el rey tome de ahí ocasión de ofenderse. Por eso creo preferible prescindir de esas palabras, que no contienen ninguna razón que haga al caso, y responder a las objeciones que insinúa el rey.

Pero antes no dejaré de advertir al rey serenísimo que considere cuánto más seguro es creer con sencillez a la Iglesia, a los Concilios y a los Padres antiguos, que no el juzgar de su pensamiento y autoridad con el propio juicio. Por eso, una y otra vez le suplico que el consejo que da a otros lo tome para sí y medite con

Verbo encarnado por nosotros, contra su gloriosa Madre, y contra su venerable y santa Cruz. Vemos que vuestras piadosas leyes condenan al extremo y justo suplicio de la muerte a quienes deshonran la imagen o estatua del emperador: ¿con qué pena se ha de castigar a quienes han cometido un crimen nefando contra la imagen de nuestro Dios y contra su Madre. Claramente piensa que este delito es superior a una injuria civil incluso aunque redunde en la persona del Emperador.

Por eso a veces la gravedad de este crimen se manifestó en alguna señal celeste, cual fue la sangre que manó en abundancia de un Crucifijo herido con una lanza por un judío, según refieren SIGEBERTO y GREGORIO DE TOURS. Y algo parecido —tomado de SAN ATANASIO— se cuenta en el SÉPTIMO CONCILIO.

21. Finalmente, unos mismos Padres, en unos mismos pasajes, hablando de las imágenes, muchas veces las llaman sagradas, santas y venerables, y unas veces emplean la palabra *adorarlas*, otras *venerarlas* o *saludarlas*, como aparece por los que se acaban de aducir y por ANASTASIO DEL SINAÍ, que en el sermón sobre la sagrada comunión dice: *No basta entrar en la Iglesia y venerar las divinas figuras de las imágenes de los Santos y las preciosas y venerables cruces, si no se lavan también con la confesión y lágrimas las inmundicias de los pecados.*

Este sermón, traducido al latín, el portugués Aquiles Estacio se lo ofreció a Gregorio XIII, según refiere Baronio; el cual también, en la vida de San Máximo cuenta la bella historia y la conversación entre Máximo y ciertos legados que le envió el emperador, la cual termina con estas palabras: *Después se levantaron todos con lágrimas de alegría, y con humilde reverencia se hicieron una venia, e hicieron oración. Y cada uno de ellos saludaron a los Santos Evangelios y a la preciosa cruz y a la imagen de nuestro Dios y Salvador Jesucristo y de su Madre, Nuestra Señora, la Madre de Dios.*

Estas palabras —poco más o menos— las menciona Eutimio, obispo de Sardis, en el citado Concilio. Y en ellas puede observarse también que hicieron juramento —que es acción sagrada y religiosa— sobre los evangelios e imágenes como sobre cosas sagradas y dignas de religiosa veneración.

22. LA RAZÓN NATURAL RESPALDA LA VENERACIÓN DE LAS IMÁGENES.—Por consiguiente, por la tradición de los Padres es cosa manifiesta que la antigua Iglesia, con el empleo de las imágenes, practicó siempre su veneración sagrada.

Y ciertamente, la razón natural demuestra lo mismo, ya que el honor corresponde a la excelencia en que se basa; ahora bien, la razón para venerar las imágenes de Cristo o de los Santos es la misma excelencia o santidad de los prototipos; luego su veneración pertenece al mismo orden o a la misma virtud a que pertenece el honor de tales personas, pues a ellas precisamente se refiere, lo mismo que el honor tributado a una imagen del rey es, en cierto modo, real, y a la injuria que se le hace se la tiene por crimen de lesa majestad, que es el ejemplo y el argumento que —según he dicho— emplean los Padres y los Concilios.

CAPITULO XII

RESPUESTAS A LAS OBJECIONES DEL REY CONTRA LA VENERACION DE LAS IMAGENES

1. Mas el rey Jacobo no cesa de admirarse y de preguntarse *qué ingenio humano, qué engaño de Santanás ha tratado de meter en la Iglesia Cristiana está invención tan audaz.* Y duda mucho *de que en el último juicio tales excusas, basadas en agudezas extrañas, hayan de ser tenidas por buenas por Cristo cuando acuse de idolatría.* Estas son —poco más o menos— las palabras del rey.

El salirles al paso con prudencia y a la vez con la competencia que el caso merece, me resulta más difícil que responder con razones o textos fortísimos y clarísimos: si lo hago a la ligera, temo no vaya a parecer que no defiendo la causa de la fe con la fuerza que es justo; y si a una dureza verbal tan grande hago frente con la misma libertad de expresión, temo que el rey tome de ahí ocasión de ofenderse. Por eso creo preferible prescindir de esas palabras, que no contienen ninguna razón que haga al caso, y responder a las objeciones que insinúa el rey.

Pero antes no dejaré de advertir al rey serenísimo que considere cuánto más seguro es creer con sencillez a la Iglesia, a los Concilios y a los Padres antiguos, que no el juzgar de su pensamiento y autoridad con el propio juicio. Por eso, una y otra vez le suplico que el consejo que da a otros lo tome para sí y medite con

gran atención qué razón o —como él dice— defensa o excusa ha de admitir en el último juicio Cristo nuestro Salvador: la de quien en el culto de Dios, de los Santos y de sus imágenes sigue las huellas de los Padres y ajusta sus obras a las enseñanzas de aquéllos, o la de quien a los antiguos antepone los nuevos doctores y no teme condenar con el propio juicio las tradiciones de los Padres.

2. TRES OBJECIONES.—Pero el rey dice que se debe obedecer a Dios más bien que a los hombres; ahora bien, Dios en las Escrituras prohibe toda adoración de las imágenes y que se dé culto a la imitación de toda cosa criada por Dios.

Además, toda imagen es ídolo, porque el ídolo no es la nada *ya que no fue la nada a la que Dios prohibió que se diera culto;* luego toda imagen de Dios o de cualquier cosa criada es ídolo; luego toda adoración de una imagen es adoración de un ídolo y por tanto idolatría.

Por último, ni la serpiente de bronce ni el cuerpo de Moisés eran la nada, y sin embargo, aquélla fue deshecha y éste escondido.

3. RESPUESTA A LA PRIMERA OBJECIÓN.—NINGÚN PRECEPTO POSITIVO DIVINO PROHIBE LA VENERACIÓN DE LAS IMÁGENES.—Se responde que no es posible que una cosa aprobada o mandada por definición y tradición de la Iglesia Católica sea contraria a un precepto divino, dado que la Iglesia es regida por el Espíritu Santo y el Espíritu Santo no puede obrar contra sí mismo. Por consiguiente, negamos que el empleo y veneración de las imágenes sean contrarios a un precepto divino.

En efecto: el precepto que se alega es, o del nuevo testamento, o del viejo.

Como del nuevo no puede presentarse, a no ser que se lo crea incluido en la prohibición de la idolatría, lo cual enseguida demostraremos que es ligero y vano.

Y si se lo alega como del viejo testamento, otra vez preguntaré si se lo aduce como un mandato positivo de aquella ley, o como un mandato natural.

En el primer sentido, no queremos examinar si en la ley vieja hubo tal precepto positivo o no, porque esto no pertenece a los dogmas de la fe, pues, concediendo que lo hubiese, el deducir de ahí que la veneración de las imágenes aprobada por la Iglesia sea contraria a un precepto divino, contiene el error judío, dado que si tal precepto fue positivo, fue un precepto ceremonial: luego, o se cree que ahora obliga —y este es el error judío, ya que, según la fe, las prescripciones ceremoniales murieron, más aún, son mortíferas—, o se cree que fue abrogado, y así a la veneración de las imágenes no puede, por razón de él, tenérsela por contraria a un precepto divino, ya que un precepto abrogado no es ya precepto, ni puede decirse que la obra contraria a él sea contraria a la voluntad del legislador.

4. NINGÚN PRECEPTO NATURAL EXISTE QUE PROHIBA LA VENERACIÓN DE LAS IMÁGENES.—DEMOSTRACIÓN DE QUE DE LOS PASAJES EXODO, 20 Y DEUTERONOMIO, 5 NO SE DEDUCE NADA.—Y si a aquel precepto se lo tiene por natural y moral, negamos que en el viejo testamento haya tal precepto.

Porque ese precepto estaría —si en alguna parte— en EXODO, 20 y DEUTERONOMIO, 5 *No te fabricarás escultura ni imagen alguna de lo que existe arriba en el cielo, o abajo en la tierra, o de lo que hay bajo la tierra en las aguas.*

Ahora bien, en estas palabras, o no se prohibían todas las imágenes de cosas sino sólo las destinadas a un culto indebido, como creen con probabilidad muchos, incluso de los antiguos Padres —y en este sentido era un precepto natural, pero negamos que en él entren las imágenes de los Santos, las cuales, según hemos demostrado, están destinadas a un culto no indebido sino honestísimo—, o en ese precepto se prohibieron, según quieren otros, todas las imágenes sencillamente, en absoluto y sea cual sea el uso a que se destinen, y en este sentido el precepto no era natural, y así —según se ha explicado ya— nada puede deducirse de él para nuestra obligación actual.

Y los protestantes que lo aducen en este sentido y sin embargo afirman que es un precepto moral, ciertamente no pueden probarlo por la Escritura, puesto que en ella no se dice eso, y ellos no tienen ninguna otra prueba consistente y nosotros no estamos obligados a admitirla.

Tampoco es indicio suficiente el que esas palabras se inserten en la promulgación del decálogo: ¡también allí se presenta ampliamente expresado el tercer precepto de la observancia del sábado, y sin embargo éste, en cuanto a la determinación del día, no fue moral sino ceremonial!

Además, ningún Santo Padre hay que, entendiendo esas palabras en el dicho sentido absoluto, dijera que contienen un precepto moral natural y no más bien un precepto positivo en conformidad con aquellas circunstancias.

Finalmente, no hay ninguna razón verisímil con la que pueda probarse que aquella prohibición procediese del dictamente intrínseco de la ley natural.

5. Incluso el rey mismo se ve forzado a conceder esto, puesto que dice que hay algún empleo de las imágenes que no está prohibido ahora —consiguientemente, tampoco por el derecho natural—, y lo mismo reconoce necesariamente sobre la confección de las imágenes, y

eso a pesar de que la palabra de Dios fue absoluta *No te fabricarás escultura.*

Luego, o con esas palabras no se prohibió solamente lo que era de suyo malo, y así contenían un precepto positivo que ya cesó; o si se dice que con ellas no se prohibió hacer imágenes en absoluto sino hacerlas para venerarlas, por una razón igual el sentido de esas palabras habrá que restringirlo a una veneración indebida o supersticiosa, dado que no toda veneración de las imágenes es de suyo mala ni contraria al honor divino, según se ha demostrado anteriormente y se explicará más en el punto siguiente.

Por eso, los que esas palabras las entienden de una prohibición absoluta de las imágenes, en consecuencia dicen que la confección y empleo de las imágenes y estatuas estaba prohibida hasta el punto de no ser lícito pintarlas ni fabricarlas; ahora bien, es cosa manifiesta que esto no es de derecho natural, por más que pudo ser de derecho positivo, de lo cual prescindimos ahora porque no hace al caso.

6. RESPUESTA A LA SEGUNDA OBJECIÓN.—DIFERENCIA ENTRE ÍDOLO E IMAGEN.—LA VENERACIÓN DE LAS IMÁGENES ESTÁ MUY LEJOS DE SER IDOLATRÍA.—En la segunda objeción el rey confunde el ídolo con la imagen, y en esto basa la objeción, la cual, por tanto, es de poca importancia.

En efecto, las sagradas imágenes de Cristo y de los Santos no son ídolos, y la proposición contraria fue condenada en el Séptimo Concilio, pues aunque las estatuas de los gentiles, que eran ídolos, en realidad eran imágenes, no por eso cualquier imagen es ídolo, sino sólo la que es *simulacro de un dios falso,* como dijo SAN AGUSTÍN. Y lo mismo —poco más o menos— pensó TERTULIANO cuando dijo que *ídolos son las imágenes de aquellas cosas a las que da culto el error humano;* por más que estas palabras son más generales y abarcan toda imagen creada o presentada para dar culto a una cosa que no es digna de culto o veneración.

Por consiguiente, entre ídolo e imagen hay esta diferencia: que el ídolo es una imagen falsa, es decir, de una cosa que no existe o que no es digna de veneración, según la interpretación común de los Padres cuando escriben sobre los ídolos; y en cambio se llama imagen aunque sea una representación verdadera.

Y restringiendo el concepto general de imagen a las imágenes sagradas y eclesiásticas, es esencial a ella que sea de una cosa verdadera y verdaderamente santa y, consiguientemente, verdaderamente digna de adoración. Y así dijo el PAPA ADRIÁN que *a las imágenes se las pinta, venera y da culto únicamente por el recuerdo de los santos de los cuales consta claramente que son siervos de Dios y que ruegan e interceden por nosotros ante la Divinidad.*

Con esto se ve también la gran diferencia que hay entre la veneración de las imágenes sagradas y la idolatría: todo culto idolátrico, o para en el ídolo como en verdadero dios, o por medio de la imagen tiende a dar culto como a Dios a quien no lo es, o a dar culto como a una divinidad a un impío o al demonio; en cambio la veneración de las imágenes tiende, o a las inmediatas al honor de Dios, o al menos al honor de alguna persona verdaderamente santa, honor éste que en último término redunda también en honor de Dios.

7. RAZÓN POR LA QUE AL ÍDOLO SE LO LLAMA NADA.—Ni es dificultad para esto el decir —como pretende el rey— que el ídolo es algo, o el decir —como él mismo reprende en los católicos— que es nada: nadie ha negado jamás que los ídolos de los gentiles, en cuanto a las representaciones mismas corporales, sean cosas, incluso materiales y patentes a los sentidos, lo cual es común también a las imágenes sagradas; luego en este sentido el ídolo es algo.

Y sin embargo, por ser una representación falsa, puede decirse que es nada —como lo llama SAN PABLO—, porque la cosa a la cual representa, o no es ninguna cosa real, o no tiene ninguna verdadera excelencia por la cual se le haya de dar culto, según entendieron la palabra de San Pablo ORÍGENES y algunos otros intérpretes.

Por más que también puede decirse que el ídolo es nada porque no posee ninguna virtud o poder, según interpreta el CRISÓSTOMO, al cual siguen TEOFILACTO y otros.

En este sentido también SAN AGUSTÍN afirmó que las cosas a las que dan culto los gentiles son algo —pues son ídolos, en los que se adora a los demonios, o algunas partes del mundo que son verdaderos cuerpos pero que no merecen ser adorados—, *mas para la salvación,* dice, *son nada;* lo mismo que a otro propósito dijo también San Agusítn que el pecado es nada: no porque el acto del pecado sea nada, sino porque su malicia —por la que es pecado— no es algo sino privación de bien.

De una manera semejante dice SAN JERÓNIMO que *los herejes autores de impías herejías,* según la traducción de los Setenta *se convierten en nada: no porque dejen de existir, sino porque, en comparación de Dios, de todos los que piensan contra Dios se dice que no existen,*

puesto que si Dios es la verdad, cuanto es contrario a la verdad es mentira y se llama nada. Así entiende también aquello de ESTER *No entregues tu cetro a los que no son: no hay duda,* dice, *que se refiere a los ídolos,* porque son falsos, y la mentira, en cuanto tal, es nada.

Por consiguiente, el ídolo es una cosa en cuanto que es una imagen y una materia, y es nada en cuanto que lo que representa es nada, ya sea ello absolutamente nada o ninguna cosa real, ya sea nada por representarse como divino o santo algo que no es realmente santo. De ahí le viene a la idolatría el ser mala y el ser idolatría, y por eso la veneración de las imágenes está muy lejos de ella.

8. LA ADORACIÓN DE UNA CRIATURA ES CONFORME A LA ESCRITURA.—Pero estas respuestas el rey las desprecia como evasivas sofísticas e ingeniosas, *pues al Escritura,* dice, *prohibe toda imagen de cosa criada por Dios.*

Mas estas palabras del rey no nos hacen la menor mella: lo primero, porque esas distinciones no las hemos inventado nosotros sino los Padres; y lo segundo, porque son muy conformes a la razón natural.

Y en cuanto a la Escritura, en primer lugar respondemos que se la ha de entender conforme a la tradición de los Padres y de la Iglesia, y conforme a la recta razón.

En segundo lugar, negamos que la Escritura prohiba la veneración de toda imagen de cosa criada: en ningún pasaje puede señalarse tal precepto, a no ser que acaso se entienda que entra en la prohibición de hacer estatuas y toda clase de imágenes.

En este caso, volvemos a la respuesta que hemos dado ya: O esa prohibición fue positiva y ahora no obliga, o si contiene una obligación natural y moral, se entiende de la confección de ídolos o —lo que es lo mismo— de la confección de imágenes para darles culto como a dioses o como a figuras de dioses; ahora bien, esto es conforme a la misma Escritura, la cual permite y a veces manda la adoración de una criatura.

Este argumento el Papa Adrián lo confirma con la autoridad de SAN JERÓNIMO, el cual aduce como ejemplo *los dos querubines de oro y las costras aquellas,* dice, *que fabricó Moisés.* Y dice que Dios concedió a los judíos que adoraran aquellas cosas, pues aunque esto no se lee expresamente en la Escritura, mas parece que lo dedujo del hecho de que eran imágenes sagradas, o ciertamente de que eran como partes del Propiciatorio, el cual era también digno de veneración.

Y así en la carta 17.ª entre las cartas de San Jerónimo —que es de Paula y Eustoquio a Marcela, y el estilo delata que fue redactada por San Jerónimo— se dice así: *Veneraban antiguamente los judíos al Sancta Sanctorum porque en él estaban los querubines, el propiciatorio, el arca del testamento, el maná, la vara de Aarón y el altar de oro,* y añade *¿No te parece más venerable el sepulcro del Señor?,* palabras estas últimas que manifiestan que también las anteriores se refieren a la veneración sagrada.

Acerca de ésta se dice más claramente en el SALMO: *Adorad el escabel de sus pies, porque es santo,* en donde —según dije antes— por *escabel de los pies del Señor* se entiende el arca del testamento, y por la razón de la adoración que se aduce, consta que se trata de la veneración sagrada.

Que esta fue la voluntad de Dios es claro por la manera como —en el DEUTERONOMIO, en JOSUÉ y en los REYES— quería que al arca se la tratara con reverencia.

Y la razón que se da en esas palabras —la santidad— demuestra que también a las otras cosas dedicadas al culto divino y a las que en la Escritura se las llama santas, se las debía tratar con igual veneración, como claramente piensa el DAMASCENO.

Por consiguiente, no toda veneración de cosa criada estaba prohibida en la Escritura, sino sólo la que no podía reducirse al culto del verdadero Dios.

9. RESPUESTA A LA TERCERA OBJECIÓN.—Por último, a los casos que el rey aduce de la serpiente de bronce y del cuerpo de Moisés respondemos que están tomados de cosas en parte inciertas y en parte ajenas al asunto.

En efecto, aunque sea verdad que el rey Ezequías destruyó la serpiente de bronce porque los hijos de Israel le quemaban incienso —según se dice en el libro 4.° de los REYES—, pero no es cierto que en la ley estuviese prohibido adorar de todos los modos a aquella serpiente; más aún, muchos piensan que fue lícito y al principio se hizo en la debida forma, es decir, venerando en ella y mediante ella a Dios, autor de tan grande beneficio.

Y que pudo eso hacerse rectamente lo afirma SAN AGUSTÍN, y no consta que Dios lo hubiese prohibido en particular. Mas *después,* dice SAN AGUSTÍN, *como el pueblo, desviándose, a la serpiente, que se había conservado como recuerdo de aquel hecho, hubiese comenzado a darle culto como a un ídolo, el rey Ezequías, que servía a Dios con religioso poder, realizando un acto de gran piedad la desmenuzó.*

Si se explica así aquella acción, nada tiene que ver con el caso de las imágenes de la Iglesia, porque los fieles no adoran a las imágenes como a ídolos, ni hay peligro moral de ello. Y si en alguna parte tuviese lugar algún error, habría que ahuyentarlo no rompiendo las imágenes, sino con la doctrina y luz del Evangelio, y conservar el piadoso empleo de las imágenes, como dijo SAN GREGORIO.

Otros piensan que los judíos nunca veneraron a aquella serpiente, más aún, que eso estaba prohibido en la ley vieja por un precepto no natural sino positivo, ni tampoco por una ley particular sino por la ley general por la que creen con probabilidad que entonces estaba prohibida la veneración de todas las imágenes, pero que el pueblo comenzó a obrar en contra de aquel precepto, y que por eso Ezequías, para quitar la ocasión, destruyó la serpiente.

Aun admitida esta opinión, ese caso nada tiene de común con el caso de las imágenes: lo primero, porque aquel precepto, si lo hubo, en la ley de gracia cesó; y lo segundo, porque la ocasión de error que se daba en la época de la ley por la propensión a la idolatría —en parte por la costumbre y ejemplo de los gentiles, y en parte por ignorancia y por la debilidad de la fe—, en la época de la ley de gracia no se da, como muy bien observó el DAMASCENO.

10. RESPUESTA AL SEGUNDO CASO.—Sobre el otro caso del cuerpo de Moisés, lo único que —en el DEUTERONOMIO— nos dice la Escritura es que murió por orden de Dios y que El mismo lo sepultó, y que su sepulcro quedó oculto para los hombres.

La Escritura no explica por qué razón quiso Dios ocultar el cuerpo de Moisés.

Los protestantes parecen creer que la razón fue para que los judíos no tuvieran ocasión de cometer idolatría venerando el cuerpo de Moisés o su sepulcro. Y en esto parece basarse el argumento del rey para que se quiten las imágenes: para que al menos se quite la ocasión.

En primer lugar podemos responderle negando la consecuencia y la paridad del caso, pues ya se ha demostrado que en esta imperfección la Iglesia no es comparable con la Sinagoga: si no, también los sepulcros de los apóstoles y de los mártires debieran ser desconocidos de los fieles; más aún, deberían quemarse las reliquias de todos los Santos para que no fueran ocasión de inducir a los fieles a idolatría, lo cual no sólo es impío sino también ridículo.

11. Puede responderse —en segundo lugar— que la base de ese argumento no está en la Escritura sino más en una conjetura propia, y que por eso es de poca importancia: se trata de una razón probable, tal como la examina ALFONSO DE MADRIGAL aplicando a ella el altercado entre el arcángel y el diablo sobre el cuerpo de Moisés, el cual menciona el apóstol SAN JUDAS en su carta canónica.

La misma razón insinúa el CRISÓSTOMO, por más que no dice que Dios ocultó el sepulcro de Moisés por esa razón, sino que *no fue Moisés quien introdujo al pueblo en la tierra de promisión para que los judíos no le atribuyesen a él absolutamente todos los beneficios que habían recibido de Dios por su medio;* y añade: *Así pues, para cortar toda ocasión así, también está oculto su mismo sepulcro.* Y la misma razón indicó SAN AGUSTÍN o el autor de la obra sobre Las Maravillas de la Sagrada Escritura.

Sin embargo, no es una razón contundente. El mismo autor de Las Maravillas de la Sagrada Escritura añade otra, a saber, *para que nadie viese reprimido por la tristeza de la muerte el rostro que había resplandecido por el trato de la conversación del Señor.*

También puede deducirse que eso se hizo como para completar y ponderar el castigo que se le impuso a Moisés por la culpa de desconfianza al hacer brotar el agua de la peña, pues esa fue la causa por la que —según los NÚMEROS— se vio privado de la tierra de promisión, como muy bien ponderan el CRISÓSTOMO y SAN AGUSTÍN: parece que Dios, para atemorizar más al pueblo, no quiso que entrara en aquella tierra vivo ni muerto, y por eso ocultó su sepulcro para que los judíos no llevasen consigo sus huesos como llevaron los de Jacob y José.

Además, puede decirse que Dios ocultó el cuerpo de Moisés para que más se le admirase y reverenciase internamente, que es lo que insinuó SAN JERÓNIMO diciendo *Subió el Señor con Moisés, y como había subido al cielo, el lugar de su sepultura no pudo hallarse en la tierra.*

Por último, puede decirse —y tal vez con más seguridad— que esta es una de esas cosas que Dios obra según el plan de su voluntad y cuyas causas no podemos hallar y es ocioso el buscar; que es lo que insinuó el CRISÓSTOMO cuando dijo que *ciertos huesos de los antiguos Padres fueron trasladados a la tierra prometida, mas los huesos de Moisés, y no sólo los de él sino también los de Aarón, Jeremías y Daniel quedaron en tierra extraña. Igualmente,* dice, *conocemos los sepulcros de ciertos apóstoles, como Pedro y Pablo,* etc., *pero no los de otros, y sería inútil buscar la causa.*

Por consiguiente, en un asunto tan grave también es inútil aquella conjetura.

CAPITULO XIII

LAS IMAGENES DE DIOS COMO DIOS

1. OBJECIÓN DEL REY CONTRA LA ADORACIÓN DE LA IMAGEN DE DIOS.—DOBLE IMAGEN DE DIOS.—Además de las objeciones generales contra la veneración de las imágenes, el rey propone otras dos particulares: una contra la imagen de Dios como Dios, y otra contra la adoración de la cruz de Cristo. De esta última hablaremos en el capítulo siguiente; aquí vamos a examinar la primera.

En ella dice: En el Antiguo Testamento *no sólo está prohibido adorar la imagen de Dios, sino también representarla, y se añade la razón: que Dios no se ha dejado ver de nadie.*

Mas en este punto hay que adelantar una distinción vulgar entre las imágenes de Dios.

Una es la imagen propia, como si uno quiere, pintando una figura, expresar al vivo la forma o naturaleza propia de Dios: es la que se puede llamar imagen formal.

Y otra es la imagen metafórica en la que, mediante una figura corporal, se representen de alguna manera y por analogía las propiedades de una cosa superior, a la manera como, mediante la figura de un joven con alas y con vestidura blanca, se representa a un ángel.

2. LA IMAGEN PROPIA Y FORMAL DE DIOS NO PUEDE REPRESENTARSE.—Pues bien, por lo que toca a la primera clase de imágenes, es cierto con certeza de fe que no es lícito, más aún, que es la mayor necedad tratar de pintar tal imagen de Dios, pues, como Dios no tiene cuerpo, es imposible mediante una imagen corporal —escultura o pintura— representar al vivo a Dios.

Es lo que se dice en ISAÍAS: *¿A quién vais a comparar a Dios, y a qué imagen haréis que se parezca?* y *¿A quién me vais a comparar y equiparar y asemejarme, de suerte que nos parezcamos?*

Estas palabras, si se las considera con atención, no son tanto una prohibición formal como una declaración de que es de suyo malo e imposible formar tal semejanza o imagen de Dios. Por eso, no sólo en el antiguo testamento sino también en el nuevo y casi de la misma forma está prohibido eso, diciendo SAN PABLO *No debemos pensar que la divinidad sea semejante a oro, o plata, o piedra, o escultura hecha por el arte e ingenio del hombre.*

Pues bien, sobre esta clase de imagen de Dios no hay controversia, pues en este sentido los Padres en general —no es necesario citarlos—, el Séptimo Concilio y todos los escolásticos enseñan constantísimamente que tales imágenes de Dios deben ser reprobadas en absoluto como contrarias a la verdadera idea de Dios.

3. LA REPRESENTACIÓN DE LA IMAGEN METAFÓRICA DE DIOS NO ES MALA NI ESTÁ PROHIBIDA.—Sobre la otra clase de imágenes de Dios, hasta ahora no se ha establecido nada como cierto con certeza de fe, y deliberadamente el Concilio Tridentino, tratando de las imágenes de Cristo, de la Madre de Dios y de los Santos, nada dijo de las imágenes de Dios; y el 2.° Concilio Niceno, reprobando las primeras imágenes de Dios, guardó silencio sobre las segundas; y así entre los doctores católicos hay distintas opiniones sobre este punto. Por tanto, como aquí sólo tratamos de los dogmas de la fe, podríamos pasar por alto esta objeción del rey para que en cuanto a esto piense lo que quiera.

Mas como pretende enseñar que el empleo de tales imágenes es impío y contrario a un precepto divino, y nosotros creemos que es con mucho más probable que no es malo ni está prohibido, más aún, que es honesto y más piadoso si se hace con prudencia, y más conforme a la práctica de la Iglesia, por eso vamos a probar brevemente ambas cosas.

Lo primero casi lo hemos demostrado ya con el raciocinio que hemos hecho antes, ya que el pintar tal imagen de Dios no está prohibido en el nuevo testamento por un precepto positivo especial, pues sobre la imagen de Dios, en el nuevo testamento sólo se encuentran las citadas palabras de San Pablo, las cuales manifiestamente sólo explican el derecho natural.

4. EXPLICACIÓN DE LOS PASAJES DE LA ESCRITURA QUE TRATAN DE LAS IMÁGENES DE DIOS. Y si se dice que esa prohibición está en el antiguo testamento, sobre ella preguntamos de nuevo cómo es esa prohibición, puesto que

Por último, puede decirse —y tal vez con más seguridad— que esta es una de esas cosas que Dios obra según el plan de su voluntad y cuyas causas no podemos hallar y es ocioso el buscar; que es lo que insinuó el CRISÓSTOMO cuando dijo que *ciertos huesos de los antiguos Padres fueron trasladados a la tierra prometida, mas los huesos de Moisés, y no sólo los de él sino también los de Aarón, Jeremías y Daniel quedaron en tierra extraña. Igualmente,* dice, *conocemos los sepulcros de ciertos apóstoles, como Pedro y Pablo,* etc., *pero no los de otros, y sería inútil buscar la causa.*

Por consiguiente, en un asunto tan grave también es inútil aquella conjetura.

CAPITULO XIII

LAS IMAGENES DE DIOS COMO DIOS

1. OBJECIÓN DEL REY CONTRA LA ADORACIÓN DE LA IMAGEN DE DIOS.—DOBLE IMAGEN DE DIOS.—Además de las objeciones generales contra la veneración de las imágenes, el rey propone otras dos particulares: una contra la imagen de Dios como Dios, y otra contra la adoración de la cruz de Cristo. De esta última hablaremos en el capítulo siguiente; aquí vamos a examinar la primera.

En ella dice: En el Antiguo Testamento *no sólo está prohibido adorar la imagen de Dios, sino también representarla, y se añade la razón: que Dios no se ha dejado ver de nadie.*

Mas en este punto hay que adelantar una distinción vulgar entre las imágenes de Dios.

Una es la imagen propia, como si uno quiere, pintando una figura, expresar al vivo la forma o naturaleza propia de Dios: es la que se puede llamar imagen formal.

Y otra es la imagen metafórica en la que, mediante una figura corporal, se representen de alguna manera y por analogía las propiedades de una cosa superior, a la manera como, mediante la figura de un joven con alas y con vestidura blanca, se representa a un ángel.

2. LA IMAGEN PROPIA Y FORMAL DE DIOS NO PUEDE REPRESENTARSE.—Pues bien, por lo que toca a la primera clase de imágenes, es cierto con certeza de fe que no es lícito, más aún, que es la mayor necedad tratar de pintar tal imagen de Dios, pues, como Dios no tiene cuerpo, es imposible mediante una imagen corporal —escultura o pintura— representar al vivo a Dios.

Es lo que se dice en ISAÍAS: *¿A quién vais a comparar a Dios, y a qué imagen haréis que se parezca?* y *¿A quién me vais a comparar y equiparar y asemejarme, de suerte que nos parezcamos?*

Estas palabras, si se las considera con atención, no son tanto una prohibición formal como una declaración de que es de suyo malo e imposible formar tal semejanza o imagen de Dios. Por eso, no sólo en el antiguo testamento sino también en el nuevo y casi de la misma forma está prohibido eso, diciendo SAN PABLO *No debemos pensar que la divinidad sea semejante a oro, o plata, o piedra, o escultura hecha por el arte e ingenio del hombre.*

Pues bien, sobre esta clase de imagen de Dios no hay controversia, pues en este sentido los Padres en general —no es necesario citarlos—, el Séptimo Concilio y todos los escolásticos enseñan constantísimamente que tales imágenes de Dios deben ser reprobadas en absoluto como contrarias a la verdadera idea de Dios.

3. LA REPRESENTACIÓN DE LA IMAGEN METAFÓRICA DE DIOS NO ES MALA NI ESTÁ PROHIBIDA.—Sobre la otra clase de imágenes de Dios, hasta ahora no se ha establecido nada como cierto con certeza de fe, y deliberadamente el Concilio Tridentino, tratando de las imágenes de Cristo, de la Madre de Dios y de los Santos, nada dijo de las imágenes de Dios; y el 2.º Concilio Niceno, reprobando las primeras imágenes de Dios, guardó silencio sobre las segundas; y así entre los doctores católicos hay distintas opiniones sobre este punto. Por tanto, como aquí sólo tratamos de los dogmas de la fe, podríamos pasar por alto esta objeción del rey para que en cuanto a esto piense lo que quiera.

Mas como pretende enseñar que el empleo de tales imágenes es impío y contrario a un precepto divino, y nosotros creemos que es con mucho más probable que no es malo ni está prohibido, más aún, que es honesto y más piadoso si se hace con prudencia, y más conforme a la práctica de la Iglesia, por eso vamos a probar brevemente ambas cosas.

Lo primero casi lo hemos demostrado ya con el raciocinio que hemos hecho antes, ya que el pintar tal imagen de Dios no está prohibido en el nuevo testamento por un precepto positivo especial, pues sobre la imagen de Dios, en el nuevo testamento sólo se encuentran las citadas palabras de San Pablo, las cuales manifiestamente sólo explican el derecho natural.

4. EXPLICACIÓN DE LOS PASAJES DE LA ESCRITURA QUE TRATAN DE LAS IMÁGENES DE DIOS. Y si se dice que esa prohibición está en el antiguo testamento, sobre ella preguntamos de nuevo cómo es esa prohibición, puesto que

la cosa es dudosa tanto en cuanto al sentido como en cuanto a la clase de precepto.

Por eso, si se dice que la prohibición es moral y de derecho natural, habrá que entenderla de la imagen propia, no de la metafórica, pues —como diré enseguida— no existe ninguna razón verisímil que demuestre que el pintar metafóricamente a Dios sea de suyo e intrínsecamente malo.

En los pasajes de Isaías que se han citado, en los cuales se explica el derecho natural, se trata de las imágenes de Dios propias, pues —como observa SAN JERÓNIMO— Isaías se ríe de la necedad de los gentiles, los cuales creían que sus ídolos eran dioses o que representaban la forma propia de Dios. Por eso, a las palabras *¿A quién vais a comparar a Dios, y a qué imagen haréis que se parezca?* añade SAN JERÓNIMO *El cual es espíritu y está en todas las cosas*, etc. Y en el cap. 46 se reprende a los judíos que en esto imitaban la necedad de los gentiles.

De esa forma pueden también entenderse muy bien las palabras de Moisés en el DEUTERONOMIO *El Señor os habló desde en medio del fuego, oísteis la voz de sus palabras, pero de ningún modo visteis su forma*, por más que el sentido puede también ser que no vieron absolutamente ninguna forma o —como quien dice —persona sensible, sino que únicamente oyeron la voz del que hablaba, que es lo que más bien indican las otras palabras que Moisés repite después *No visteis ninguna imagen en el día en el que nos habló el Señor en Horeb desde en medio del fuego, no sea que, engañados, os hagáis alguna imagen.*

Y así es probable que en ese pasaje y en el Exodo estuviese prohibido hacer cualquier imagen de Dios bajo cualquier pretexto, pues aquel pueblo rudo fácilmente creería que aquella era la forma propia de Dios o adoraría como a dioses a las estatuas mismas.

Ahora bien, tal precepto, así entendido, fue positivo y ceremonial y a propósito para aquel pueblo por su imperfección, y por eso ahora ha cesado ya; y cambiada también la situación, ya no era necesario, porque aquella ocasión o peligro —según dije antes— ha desaparecido.

Señal suficiente de ello es también que en la Iglesia de Cristo se permite el empleo de tales imágenes de Dios, no sólo ahora sino desde hace mil trescientos años, según puede entenderse por las distintas composiciones poéticas que tiene PAULINO sobre estas imágenes. Ahora bien, la Iglesia no las hubiese permitido en tantos siglos si hubiesen estado prohibidas por el derecho divino.

5. INSTANCIA DEL REY.—SOLUCIÓN.—Pero el rey urge diciendo que estaba prohibido hacer tales imágenes no sólo por el peligro de adoración sino también por su inconveniencia e inutilidad. Porque *como a Dios*, dice, *no se le puede representar al vivo, inútil trabajo es y vano conato estropear con una falsa imagen lo que no puede imitarse: eso nadie —no digo príncipe sino apenas un plebeyo— lo sufriría en su imagen.*

Mas esas razones no se leen en la Escritura, sino que las han inventado los protestantes.

En la primera de ellas se supone algo falso y contrario —por no decir injurioso— a la Sagrada Escritura.

Porque si de todas las imágenes metafóricas, por no poder imitar al vivo a sus prototipos, se ha de decir que los deforman con una falsa imagen, *también de todas las parábolas y figuras de cualesquiera cosas que se trate de dar a entender —las cuales no se han de tomar en sentido propio, sino que en ellas una cosa se ha de entender por la otra— se dirá que son mentiras*, como dijo SAN AGUSTÍN tratando de un punto parecido.

Así, cuando el Espíritu Santo bajó en figura de paloma, o cuando fue enviado como fuego en figura de lenguas, su forma se deformó con una falsa imagen.

Y lo mismo habrá que decir de la imagen de Cristo bajo figura de cordero, a pesar de que el empleo de esa imagen es antiquísimo en la Iglesia.

Asimismo la imagen del ángel en figura de joven, etc. sería una deformación de la forma angélica, lo cual es contrario no sólo al Séptimo Concilio sino también a la Escritura, ya que en ésta —en el EXODO y en los REYES— se habla de imágenes de querubines.

Más aún, también es contrario a toda recta razón, dado que —como muy bien explican DIONISIO y TERTULIANO— nosotros no concebimos las cosas incorpóreas si no es a manera de corpóreas.

Por último, todas las apariciones sensibles de Dios o de los ángeles en las Escrituras serían falsas deformaciones de sus formas.

Por consiguiente, como en la representación metafórica no hay falsedad, a las imágenes metafóricas de Dios no se las puede tachar de falsedad.

Tampoco se puede tener por vano ni inútil a su empleo, ya que pueden servir como para llevar de la mano al entendimiento del hombre a que conozca las cosas invisibles a manera de visibles, y a que recuerde los misterios que Dios obró en forma visible.

6. Con esto fácilmente también resulta clara la respuesta a la otra conjetura de que ningún

príncipe, más aún, ningún particular permitiría tal deformación de su forma: de la misma manera a Dios, que muchas veces se ha aparecido en forma visible, le argüirían diciendo que ningún hombre se deformaría así a sí mismo.

Incluso también reprenderían a la Escritura porque muchas veces habla de Dios como de un hombre atribuyéndole dolor, penitencia, miembros corpóreos y cosas semejantes, pues la razón es la misma para las palabras escritas que para las imágenes, ya que —como muy bien dijo San Gregorio— la imagen es para los ignorantes lo que la Escritura para los más doctos.

Así que esa conjetura vale poco: lo primero, porque en esas imágenes no hay ninguna fea deformación sino un significado metafórico; y lo segundo, porque eso no se hace sin causa y necesidad grave nacida, en parte de la divina excelencia, que no puede ser representada de otra manera, y en parte de la pobreza del hombre, que no puede concebir las cosas espirituales como son en sí mismas, sino que debe ser movido mediante los sentidos a su conocimiento y recuerdo.

Por eso, el argumento tomado de los hombres no tiene aplicación ni es de gran importancia, puesto que el hombre tiene forma sensible susceptible de imagen propia; y sin embargo el hombre, aunque sea príncipe o emperador, no se dedigna de que su excelencia o fortaleza sea representada por la imagen metafórica de un águila, de un león u otra semejante.

CAPITULO XIV

LA ADORACION DE LA CRUZ DE CRISTO

1. Por último, el rey ataca la veneración de la cruz de Cristo.

Mas para no detenerme en esta materia quizá más tiempo del que es necesario y justo, este punto lo despacharé brevemente: lo primero, porque para la cruz la razón es poco más o menos la misma que para las otras reliquias o imágenes; y lo segundo, porque el rey en esto no objeta más que ciertas triquiñuelas que ya antes habían objetado Claudio de Turín y Wicleff y que los católicos tuvieron por vanas.

Así pues, de la cruz —según he dicho en otro lugar— puede hablarse en tres sentidos, a saber, de su señal hecha en uno mismo con el dedo o con la mano, de la imagen de la cruz hecha de materia consistente, y de la cruz misma —entera o trocitos de ella— en que padeció Cristo.

De la primera nada ha dicho el rey, y yo hablé en el lugar citado.

También pasó por alto el rey a la segunda, porque la razón es la misma para la imagen de la cruz que para las reliquias.

2. Dilema con que el rey ataca la adoración de la cruz de Cristo.—Tres confirmaciones.—En cambio, en contra de la cruz en el tercer sentido, ampliamente se esfuerza por demostrar que no debe ser venerada con esta breve razón: que si se la debiera venerar, ante todo sería por razón del contacto, que es la principal razón que suelen dar los escolásticos. *Por consiguiente ¿por razón de cualquier contacto o de alguno en particular?*

Lo primero no puede decirse: primeramente, porque aunque la mujer que padecía flujo de sangre, tocando la orla del vestido de Cristo, sintió su virtud, pero no la sintieron todos los que —según San Lucas— oprimían a Cristo; y además porque si no, deberíamos adorar los labios de Judas que con un beso entregó a Cristo, las manos de los soldados que hirieron y crucificaron a Cristo, y la tierra de Canaán, que fue tocada por los diarios pasos de Cristo, y decir esto es una impiedad y una profanación.

Ahora bien, si para esa clase de adoración no basta cualquier contacto sino alguno en particular, es preciso demostrar cuál es ese y cuándo Cristo infundió esta particular benidición en aquel leño o le concedió tal privilegio.

Y esta objeción la agrava de las siguientes maneras.

Lo primero, porque Cristo, a la mujer que le decía *Feliz el vientre que te llevó*, le respondió *No, sino felices los que escuchan la palabra de Dios*.

Lo segundo, porque aunque Cristo hubiese dado a su cruz virtud para hacer milagros, no por eso se la debería adorar: ¡también la sombra de Pedro hacía milagros, y no por eso se la podía adorar!

Y lo tercero, porque los profetas maldicen a los adoradores de imágenes que tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen; luego más duramente maldecirían así a los que veneran una parte de un leño que ni siquiera ha sido hecha a semejanza de los oídos o de los ojos.

3. Del contacto del cuerpo de Cristo no se le derivó a la cruz ninguna virtud para hacer milagros.—El rey en su objeción parece suponer o creer que nosotros nos imaginamos o pensamos que la cruz de Cristo y cada una de sus partes, del contacto del cuerpo de Cristo sacaron alguna fuerza o virtud para realizar milagros o para hacer beneficios extraordinarios, o que Cristo mismo, por especial concesión y voluntad suya, dio a aquel contacto semejante virtud o dignidad.

Mas esto es ajeno al sentir de la Iglesia Católica.

En primer lugar, aunque sea verdaderísimo y esté suficientemente comprobado por las historias y textos de los Padres que Cristo por su

príncipe, más aún, ningún particular permitiría tal deformación de su forma: de la misma manera a Dios, que muchas veces se ha aparecido en forma visible, le argüirían diciendo que ningún hombre se deformaría así a sí mismo.

Incluso también reprenderían a la Escritura porque muchas veces habla de Dios como de un hombre atribuyéndole dolor, penitencia, miembros corpóreos y cosas semejantes, pues la razón es la misma para las palabras escritas que para las imágenes, ya que —como muy bien dijo SAN GREGORIO— la imagen es para los ignorantes lo que la Escritura para los más doctos.

Así que esa conjetura vale poco: lo primero, porque en esas imágenes no hay ninguna fea deformación sino un significado metafórico; y lo segundo, porque eso no se hace sin causa y necesidad grave nacida, en parte de la divina excelencia, que no puede ser representada de otra manera, y en parte de la pobreza del hombre, que no puede concebir las cosas espirituales como son en sí mismas, sino que debe ser movido mediante los sentidos a su conocimiento y recuerdo.

Por eso, el argumento tomado de los hombres no tiene aplicación ni es de gran importancia, puesto que el hombre tiene forma sensible susceptible de imagen propia; y sin embargo el hombre, aunque sea príncipe o emperador, no se dedigna de que su excelencia o fortaleza sea representada por la imagen metafórica de un águila, de un león u otra semejante.

CAPITULO XIV

LA ADORACION DE LA CRUZ DE CRISTO

1. Por último, el rey ataca la veneración de la cruz de Cristo.

Mas para no detenerme en esta materia quizá más tiempo del que es necesario y justo, este punto lo despacharé brevemente: lo primero, porque para la cruz la razón es poco más o menos la misma que para las otras reliquias o imágenes; y lo segundo, porque el rey en esto no objeta más que ciertas triquiñuelas que ya antes habían objetado Claudio de Turín y Wicleff y que los católicos tuvieron por vanas.

Así pues, de la cruz —según he dicho en otro lugar— puede hablarse en tres sentidos, a saber, de su señal hecha en uno mismo con el dedo o con la mano, de la imagen de la cruz hecha de materia consistente, y de la cruz misma —entera o trocitos de ella— en que padeció Cristo.

De la primera nada ha dicho el rey, y yo hablé en el lugar citado.

También pasó por alto el rey a la segunda, porque la razón es la misma para la imagen de la cruz que para las reliquias.

2. DILEMA CON QUE EL REY ATACA LA ADORACIÓN DE LA CRUZ DE CRISTO.—TRES CONFIRMACIONES.—En cambio, en contra de la cruz en el tercer sentido, ampliamente se esfuerza por demostrar que no debe ser venerada con esta breve razón: que si se la debiera venerar, ante todo sería por razón del contacto, que es la principal razón que suelen dar los escolásticos. *Por consiguiente ¿por razón de cualquier contacto o de alguno en particular?*

Lo primero no puede decirse: primeramente, porque aunque la mujer que padecía flujo de sangre, tocando la orla del vestido de Cristo, sintió su virtud, pero no la sintieron todos los que —según SAN LUCAS— oprimían a Cristo; y además porque si no, deberíamos adorar los labios de Judas que con un beso entregó a Cristo, las manos de los soldados que hirieron y crucificaron a Cristo, y la tierra de Canaán, que fue tocada por los diarios pasos de Cristo, y decir esto es una impiedad y una profanación.

Ahora bien, si para esa clase de adoración no basta cualquier contacto sino alguno en particular, es preciso demostrar cuál es ese y cuándo Cristo infundió esta particular benidición en aquel leño o le concedió tal privilegio.

Y esta objeción la agrava de las siguientes maneras.

Lo primero, porque Cristo, a la mujer que le decía *Feliz el vientre que te llevó*, le respondió *No, sino felices los que escuchan la palabra de Dios*.

Lo segundo, porque aunque Cristo hubiese dado a su cruz virtud para hacer milagros, no por eso se la debería adorar: ¡también la sombra de Pedro hacía milagros, y no por eso se la podía adorar!

Y lo tercero, porque los profetas maldicen a los adoradores de imágenes que tienen ojos y no ven, tienen oídos y no oyen; luego más duramente maldecirían así a los que veneran una parte de un leño que ni siquiera ha sido hecha a semejanza de los oídos o de los ojos.

3. DEL CONTACTO DEL CUERPO DE CRISTO NO SE LE DERIVÓ A LA CRUZ NINGUNA VIRTUD PARA HACER MILAGROS.—El rey en su objeción parece suponer o creer que nosotros nos imaginamos o pensamos que la cruz de Cristo y cada una de sus partes, del contacto del cuerpo de Cristo sacaron alguna fuerza o virtud para realizar milagros o para hacer beneficios extraordinarios, o que Cristo mismo, por especial concesión y voluntad suya, dio a aquel contacto semejante virtud o dignidad.

Mas esto es ajeno al sentir de la Iglesia Católica.

En primer lugar, aunque sea verdaderísimo y esté suficientemente comprobado por las historias y textos de los Padres que Cristo por su

cruz ha hecho muchos milagros —que ahora no es necesario recordar—, pero ninguno afirmó ni pensó que Cristo infundiese en su cruz virtud alguna para hacer milagros, ni que, con una ley o promesa cierta, determinase hacer El milagros a su presencia o contacto: no hay ninguna base para afirmar esto, ni se lo tiene por necesario para venerar la cruz.

Tampoco hay que imaginar que Cristo, por una voluntad especial y —como quien dice— por institución positiva, diese a la cruz una dignidad peculiar por la cual se la honre: tampoco esta ficción tiene base ni siquiera es suficientemente inteligible, y es ociosa e inoportuna para lo que ahora tratamos.

4. Explicación de la doctrina católica sobre la adoración de la cruz de Cristo.— Así pues, la doctrina de la Iglesia y de los teólogos católicos es que, así como las reliquias de los Santos son venerables —no por una virtud o institución sobreañadida, sino porque, supuesta una verdadera santidad de las almas o personas con quienes tuvieron una peculiar unión o una relación suficiente para que se las tenga por algo de ellas, naturalmente se sigue que se las venere por la excelencia de tal alma o persona—, así también, y con mayor razón, a la cruz de Cristo y a cualquiera de sus partes los cristianos verdaderos y piadosos las tienen como preciosas reliquias del Salvador, dado que, sosteniendo al mismo Cristo, fue instrumento de nuestra redención unido peculiarmente a Cristo mismo y santificado por El.

Así lo dieron a entender San Pedro y San Pablo, el cual indica también que fue como el altar en que Cristo se ofreció por nosotros.

Por consiguiente, por amor y reverencia a Cristo es venerable.

El Damasceno la razón para venerar la cruz de Cristo la explicó diciendo: *Esto leño de enorme precio y venerable, en el cual Cristo se ofreció por nosotros como sacrificio, como santificado por el contacto de su santo cuerpo y sangre, con todo derecho suele ser adorado.* Y más abajo: *Porque si nos son queridos la casa, el lecho y el vestido de aquellos a quienes ardientemente amamos, cuánto más las cosas de nuestro Dios y Salvador por las cuales nos vino la salvación.*

5. Que esta fue la mente de la antigua Iglesia se deduce suficientemente del canon 73 atribuido al Sexto Concilio, del Séptimo Concilio, de San Jérónimo, de San Ambrosio, y del Crisóstomo, que dice que *todo el mundo procura tener algo de aquel leño, y los que lo tienen —hombres y mujeres— lo engastan en oro para colgarlo del cuello, y con eso se sienten muy honrados, grandes, seguros y protegidos.*

Y San Gregorio Niseno *El leño de la cruz,* dice, *es salvador para todos los hombres.* Con esa palabra indica los beneficios que Dios suele conceder por tales reliquias de la cruz a los que los piden con verdadera fe y piadosa veneración. Porque aunque solos los milagros no fueran razón suficiente para la adoración, pero demuestran que esa veneración le es grata a Dios y que en consecuencia la cruz misma es digna de veneración.

Y añaden los dichos Padres —sobre todo el Damasceno— que eso mismo vale para las otras reliquias de Cristo, como son *los clavos, la lanza, el pesebre, los vestidos y el sepulcro vivificador.*

Y aduce el Damasceno aquello del Salmo *Adoraremos en el lugar en que se posaron sus pies.*

Y lo mismo confirma aquello de Isaías *El sepulcro de él será glorioso,* lo cual todos lo entienden del sepulcro de Cristo; y con razón, pues el relativo *de él* remite a la *raíz de Jesé,* la cual San Pablo interpreta que es Cristo. Y de ese sepulcro se dice que había de ser glorioso no sólo durante el tiempo que el cuerpo de Cristo estuvo en él, sino siempre por razón de él. Y así San Jerónimo dice que *allí se predijo que el lugar de la sepultura del Señor sería honrado por todos.*

Por consiguiente, esta verdad se deduce de los principios de la fe y de la Escritura, y es conforme a la razón natural, ni puede presentarse precepto alguno por el que se prohiba tal veneración de la cruz. ¿Qué tienen, pues, que calumniar los protestantes en una obra tan piadosa de la religión?

6. Respuesta al dilema del rey.—A la objeción del rey y a la pregunta que en ella hace respondió cierto inglés venerable que no todo contacto del cuerpo de Cristo fue razón suficiente para la veneración, sino el *contacto inofensivo,* y así evitaba el absurdo que el rey deducía del beso de Judas.

Otros, para explicarlo más, añaden que, considerando la razón del contacto precisivamente, no falta en él causa suficiente para una adora-

ción relativa por la excelencia de Cristo, pero que la impiedad de la persona impide que la adoración recaiga en un hombre impío.

De una manera parecida, cuando haya alguna inconveniencia u ocasión de escándalo, a pesar del contacto habrá que evitar la adoración, principio que se deberá aplicar al caso de la asna sobre la que se sentó Cristo.

Acerca de la tierra de la región que Cristo tocó con sus pies, si constase que ahora se conservaban las partes que tocó Cristo, habría que venerarlas igualmente: SAN AGUSTÍN asegura que en su tiempo *tierra santa traída de Jerusalén* hizo milagros, y fue reverenciada y honrada por los fieles.

Actualmente es verisímil que aquella tierra esté tan cambiada que la razón del contacto haya cesado ya. Con todo, si uno con fe viva y recordando a Cristo y sus pasos, la venera, obrará piadosamente y no merecerá reprensión alguna, ya que esa acción se refiere toda ella a Cristo, y esa —llamémosla así— referencia tuvo una base suficiente en las acciones y pasos de Cristo.

7. En consecuencia, al dilema del rey respondemos que el contacto basta de suyo para la veneración relativa si ninguna otra cosa —según un juicio prudente— la impide.

Por eso no hace falta señalar el pasaje en que Cristo concedió a su cruz esa prerrogativa: para los que tiene fe y razón recta, lo manifestó suficientemente con sus obras. Ni es éste privilegio de la cruz, sino propiedad común de todas las reliquias de Cristo.

Por eso el caso aducido de la mujer que le tocó y de las turbas que le apretujaban a Cristo, si se examina lo dicho no tiene la menor fuerza, porque la razón de la veneración que se toma del contacto no está en ninguna obra milagrosa cual fue la salud de la mujer, la cual Cristo dio sólo a quien la necesitaba y pidió con fe, y como El quiso y dispuso según el plan altísimo de su voluntad.

8. RESPUESTA A LAS TRES CONFIRMACIONES.—De las otras confirmaciones, la primera no hace al caso, pues Cristo, al responder *No, sino felices los que escuchan la palabra de Dios,* enseñó —sí— que la Santísima Virgen fue más feliz creyendo y amando a Cristo que concibiéndole corporalmente, mas no negó que fuera gran dignidad de la Virgen llevar a Cristo en su vientre. Tampoco negó que aquella mujer hubiese dicho con verdad y con fe *Feliz el vientre que te llevó,* por más que no dio toda ni la principal razón de aquella bienaventuranza, según indicó elegantemente SAN BEDA.

La otra —de la sombra de San Pedro— se soluciona fácilmente negando la semejanza del caso: lo primero, porque la sombra es nada; y lo segundo, porque —como he dicho— la razón de la adoración no es virtud alguna de hacer milagros.

Por último, los que veneran la cruz de Cristo caen lejos de las maldiciones de los profetas contra los que adoran los ídolos, puesto que no miran a la forma o figura del leño como los idólatras, sino a Cristo, a quien adoran en el leño y por quien adoran al leño.

CAPITULO XV

EL ERROR SOBRE EL PURGATORIO

1. EL REY JACOBO SE RÍE DEL PURGATORIO.—DOS ARGUMENTOS.—Entre los otros dogmas de la fe católica en los cuales el rey reconoce que disiente de la Iglesia Romana, en la pág. 52 del Prólogo pone el artículo del Purgatorio, pero lo toca tan ligeramente que más parece jugar que tratar un asunto de la fe.

En efecto, aunque toma a risa y desprecia el artículo del Purgatorio —que él llama cuento—, nada sólido aduce para atacarlo.

Más aún, aunque no crea en él, pero no niega en absoluto que haya Purgatorio, sino que *si acaso existe,* dice, *nos es desconocido, y nos basta creer en aquellas moradas de las almas que Dios nos reveló en la Escritura,* a saber, *en el cielo y en el infierno, y no hay que escrutar más los arcanos de la divina providencia.*

Así que el principal argumento del rey es que la tesis del Purgatorio no puede demostrarse por la Escritura. *Ciertamente,* dice, *Belarmino no pudo ponerle ningún argumento tomado de la Escritura.* Y de ahí deduce: *Ciertamente nos basta conocer aquellas moradas de las almas que Dios quiso nos fueran reveladas por su palabra.*

Pero además de este argumento, tácitamente y como quien trata de otra cosa, introduce otro como a ocultas diciendo de Cristo *El es la verdadera expiación y el verdadero purgatorio de nuestros pecados,* como deduciendo: luego no es necesario otro purgatorio. En esas palabras se esconde no sólo la raíz de este error sino la de otros más de los que este depende.

ción relativa por la excelencia de Cristo, pero que la impiedad de la persona impide que la adoración recaiga en un hombre impío.

De una manera parecida, cuando haya alguna inconveniencia u ocasión de escándalo, a pesar del contacto habrá que evitar la adoración, principio que se deberá aplicar al caso de la asna sobre la que se sentó Cristo.

Acerca de la tierra de la región que Cristo tocó con sus pies, si constase que ahora se conservaban las partes que tocó Cristo, habría que venerarlas igualmente: SAN AGUSTÍN asegura que en su tiempo *tierra santa traída de Jerusalén* hizo milagros, y fue reverenciada y honrada por los fieles.

Actualmente es verisímil que aquella tierra esté tan cambiada que la razón del contacto haya cesado ya. Con todo, si uno con fe viva y recordando a Cristo y sus pasos, la venera, obrará piadosamente y no merecerá reprensión alguna, ya que esa acción se refiere toda ella a Cristo, y esa —llamémosla así— referencia tuvo una base suficiente en las acciones y pasos de Cristo.

7. En consecuencia, al dilema del rey respondemos que el contacto basta de suyo para la veneración relativa si ninguna otra cosa —según un juicio prudente— la impide.

Por eso no hace falta señalar el pasaje en que Cristo concedió a su cruz esa prerrogativa: para los que tiene fe y razón recta, lo manifestó suficientemente con sus obras. Ni es éste privilegio de la cruz, sino propiedad común de todas las reliquias de Cristo.

Por eso el caso aducido de la mujer que le tocó y de las turbas que le apretujaban a Cristo, si se examina lo dicho no tiene la menor fuerza, porque la razón de la veneración que se toma del contacto no está en ninguna obra milagrosa cual fue la salud de la mujer, la cual Cristo dio sólo a quien la necesitaba y pidió con fe, y como El quiso y dispuso según el plan altísimo de su voluntad.

8. RESPUESTA A LAS TRES CONFIRMACIONES.—De las otras confirmaciones, la primera no hace al caso, pues Cristo, al responder *No, sino felices los que escuchan la palabra de Dios,* enseñó —sí— que la Santísima Virgen fue más feliz creyendo y amando a Cristo que concibiéndole corporalmente, mas no negó que fuera gran dignidad de la Virgen llevar a Cristo en su vientre. Tampoco negó que aquella mujer hubiese dicho con verdad y con fe *Feliz el vientre que te llevó,* por más que no dio toda ni la principal razón de aquella bienaventuranza, según indicó elegantemente SAN BEDA.

La otra —de la sombra de San Pedro— se soluciona fácilmente negando la semejanza del caso: lo primero, porque la sombra es nada; y lo segundo, porque —como he dicho— la razón de la adoración no es virtud alguna de hacer milagros.

Por último, los que veneran la cruz de Cristo caen lejos de las maldiciones de los profetas contra los que adoran los ídolos, puesto que no miran a la forma o figura del leño como los idólatras, sino a Cristo, a quien adoran en el leño y por quien adoran al leño.

CAPITULO XV

EL ERROR SOBRE EL PURGATORIO

1. EL REY JACOBO SE RÍE DEL PURGATORIO.—DOS ARGUMENTOS.—Entre los otros dogmas de la fe católica en los cuales el rey reconoce que disiente de la Iglesia Romana, en la pág. 52 del Prólogo pone el artículo del Purgatorio, pero lo toca tan ligeramente que más parece jugar que tratar un asunto de la fe.

En efecto, aunque toma a risa y desprecia el artículo del Purgatorio —que él llama cuento—, nada sólido aduce para atacarlo.

Más aún, aunque no crea en él, pero no niega en absoluto que haya Purgatorio, sino que *si acaso existe,* dice, *nos es desconocido, y nos basta creer en aquellas moradas de las almas que Dios nos reveló en la Escritura,* a saber, *en el cielo y en el infierno, y no hay que escrutar más los arcanos de la divina providencia.*

Así que el principal argumento del rey es que la tesis del Purgatorio no puede demostrarse por la Escritura. *Ciertamente,* dice, *Belarmino no pudo ponerle ningún argumento tomado de la Escritura.* Y de ahí deduce: *Ciertamente nos basta conocer aquellas moradas de las almas que Dios quiso nos fueran reveladas por su palabra.*

Pero además de este argumento, tácitamente y como quien trata de otra cosa, introduce otro como a ocultas diciendo de Cristo *El es la verdadera expiación y el verdadero purgatorio de nuestros pecados,* como deduciendo: luego no es necesario otro purgatorio. En esas palabras se esconde no sólo la raíz de este error sino la de otros más de los que este depende.

Por eso vamos a comenzar por él y a descubrir brevemente toda la llaga, a fin de que aparezca entera la trama de los errores y sólo con eso el rey entienda que no es recto su juicio sobre las cosas necesarias para la salvación, ya que estas cosas *las tiene por indignas de gastar en ellas tiempo y trabajo.*

2. Error de los protestantes sobre la redención de Cristo y la justificación del impío.—Así pues, el juicio que los protestantes —al menos en la mayor parte de los casos— se forman acerca de la redención de Cristo y de la justificación del impío o perdón de los pecados es tal, que toda nuestra justicia la ponen en el perdón de los pecados, y este perdón nos enseñan que consiste únicamente en que, por Cristo, Dios no nos impute los pecados, no en que no existan o no se hagan.

Añaden, además, que no se nos imputan cuando uno, con fe firme, cree que, por Cristo, no se le imputan los pecados, sea los que hizo anteriormente, sea los que al presente comete de hecho con tal fe y aprehensión, pues esto es lo que Cristo se adelantó a merecernos satisfaciendo suficientemente por nuestros pecados. Y para persuadir esto, interpretan torcidamente las palabras de San Pablo y las demás Escrituras para su propia perdición, como advirtió ya San Pedro.

3. De estos principios deducen que, siempre que uno tiene fe suficiente para que no se le impute el pecado, no se le imputa en absoluto y se le perdona toda su pena.

En efecto, o el pecador cree con fe firme que la justicia de Cristo basta para que se le quite el pecado en absoluto y por entero y para que no se le impute a pena si así lo cree, o por la fe piensa de otra manera de la justicia de Cristo y de la no imputación del pecado. Si en esa fe especial claudica de esta última manera, no cree de verdad y, por consiguiente, no se le perdonará o dejará de imputársele el pecado en todo ni en parte. En cambio, si concibe una fe plena en la no imputación, el pecado no se le tendrá en cuenta absolutamente para ninguna pena. Y así, el perdón de la pena para la cual el pecado mortal podría imputarse, siempre es o completo o nulo.

4. Finalmente, de los mismos principios deducen que en el hombre justo no hay pecado alguno venial, sino que, o es mortal y quita la justicia, o es nulo.

En efecto, si el justo, cualquier obra, por ligera que sea, la hace creyendo que se le imputa a alguna culpa, por ello mismo es infiel y peca gravemente y hace una grave ofensa a Cristo desconfiando de sus méritos y satisfacción.

En cambio, si eso lo hace creyendo que no se le imputa ni aun a la más ligera pena, no comete ni pecado leve —se entiende, pecado que se impute—, pues se limpia por Cristo adelantándose —digámoslo así— la limpieza o no imputación. Este parece ser el sentido en que el rey a Cristo le llamó nuestro purgatorio.

Por consiguiente, si todo eso es verdad, desaparece toda necesidad de purgatorio, porque en el hombre justo nada queda por perdonar, y así, si muere en esa situación, no necesita limpieza; y si muere sin justicia, perecerá para siempre.

5. La abundante redención de Cristo no hace que todos de hecho se salven.—Estas son las monstruosidades y portentos inventados por los herejes para poder acabar con el purgatorio: ¡para que por ello vea el rey si la tesis del purgatorio es de poca importancia, cuando, para dar al traste con ella, es necesario arrancar de cuajo las principales bases de la fe, más aún, cuando es preciso inventar tantas cosas contrarias a la justicia de Dios y a su ordenada providencia, y —añado también— contrarias a la razón natural!

Pues bien, la fe católica se apoya en principios básicos totalmente contrarios: voy a indicarlos sólo brevemente y de paso para llegar al fin que pretendo, pues si hubiera de probar y discutir de propio intento cada punto, sería necesaria una obra completa dedicada a ello.

El primer principio de la fe es que aunque Cristo por sí mismo redimió suficientemente y abundantemente a todos los hombres y satisfizo por todos, sin embargo, de hecho no salva a todos: esto lo enseñó El mismo en San Mateo, es evidente en nuestra fe, y el rey de Inglaterra lo supone en el pasaje citado cuando confiesa que hay dos moradas —el cielo y el infierno— señaladas al género humano para siempre.

Y de este principio se sigue manifiestamente otro, a saber, que —no obstante la redención de Cristo— a los hombres les es necesario, para conseguir la salvación, hacer ellos o que se haga en ellos algo con que se les aplique el mérito y satisfacción de Cristo.

Prueba: Existiendo el mérito y la satisfacción infinita de Cristo, que —como dice San Pablo— quiere salvar a todos y, en consecuencia, se ofrece por la salvación de todos, sin embargo, unos se salvan y otros son destinados a los fuegos eternos; luego esta diferencia no puede tener otro origen sino que, además de las acciones y sufrimientos que Cristo puso de su parte, es necesario que nosotros de la nuestra hagamos algo con que se nos aplique la redención infinita de Cristo.

También esto lo reconoce suficientemente el

rey Jacobo cuando concluye ese artículo diciendo *Procuremos conseguir el uno y evitar el otro.*

6. La aplicación de los méritos de Cristo a los hombres no se hace por la no imputación de los pecados.—Así que la diferencia entre los protestantes y los católicos comienza por esta necesaria aplicación de los méritos de Cristo, a saber, mediante qué acción, conocimiento o volición se hace.

Sea, pues, el segundo principio de la fe que esa aplicación no se hace mediante la fe especial que los protestantes inventan respecto de la propia justicia o no imputación de los pecados, y que por ella ni se perdonan los pecados pasados ni dejan de imputarse los presentes, y que la verdadera justicia que recibimos por Cristo, no consiste en esa no imputación.

Todo esto se prueba suficientemente, en contra del rey y de los protestantes, a base de sus propios principios: en ningún pasaje de la Sagrada Escritura hallamos que se haya impuesto a los hombres la obligación de creer que, por solo el hecho de creer que no se les imputan los pecados, no se les imputen de hecho; y si no es así, presenten el pasaje en que se haya mandado tener esa fe o en que se haya revelado su objeto, es decir, la no imputación.

Porque nosotros oímos decir a San Pablo que *sin la fe es imposible agradar a Dios,* y dar la razón: que *quien se acerca a Dios, es preciso que crea que Dios existe y es remunerador de los que le buscan.* Por consiguiente, para la salvación es necesaria la fe en esos dogmas, no en la propia justicia, la cual no se exige en ningún pasaje.

También Cristo N. Señor dijo en San Marcos *Predicad el evangelio a toda criatura: quien creyere y se bautizare, se salvará, y quien no creyere, se condenará.* Y en San Mateo añade *Enseñándoles a observar todo lo que yo os he mandado.* Por tanto, la fe en el evangelio o en los dogmas, y el bautismo con obediencia a los mandamientos, son los medios o acciones prescritas por Cristo para participar de su redención: de la fe especial o fe en la no imputación de los pecados, ni El habló palabra, ni nos ha enseñado eso mediante los apóstoles o su Iglesia.

7. Añádase que es en sí mismo increíble que, aunque los pecados se cometan de hecho quebrantando la misma ley divina y natural, Dios los perdone o los repute como nada con solo que el que los comete lo crea así y peque con esa confianza: ¿qué es esto sino dar a los hombres libertad para pecar? Por cierto que nada puede pensarse más contrario a la justicia de Dios y a su sapientísima providencia.

Ni es ello menos contrario a la redención de Cristo, que en ese caso no hubiese venido a deshacer sino más bien a fomentar y multiplicar las obras del diablo.

Ahora bien, San Juan dice: *Sabéis que El se manifestó para quitar los pecados.* Y más abajo: *Para esto se manifestó el Hijo de Dios, para destruir las obras del diablo.* Y San Pedro: *Cristo padeció por nosotros, dejándoos ejemplo para que sigáis sus huellas; el cual no hizo pecado,* etc. Y San Pablo: *Vosotros habéis sido llamados para la libertad; solamente que no toméis esta libertad como pretexto a favor de la carne, sino que por la caridad servid los unos a los otros.*

Por consiguiente, el mérito de Cristo no se le aplica al hombre por esa imaginaria fe especial, sino *por la fe que obra por la caridad.* Y de esta fe pasamos a la esperanza en la justicia mediante la penitencia de los pecados anteriores y con la observancia de los mandamientos, sin la cual no puede subsistir la verdadera justicia. Porque *justo es* no quien se tiene por justo sino *quien hace justicia,* como dice el mismo San Juan en el pasaje antes citado.

Y así también todos los demás puntos que he dicho salen frecuentísimamente en las Escrituras, y se han tratado de propio intento en los lugares que les corresponden.

8. No siempre se perdona el pecado en cuanto a toda su pena aunque se perdone en cuanto a la culpa.—En tercer lugar, la fe católica enseña —y se sigue de lo dicho— que el fruto de los méritos y de las satisfacciones de Cristo no siempre se aplica por igual a todos los creyentes y justos, y en consecuencia, que no siempre que se perdonan los pecados mortales en cuanto a la culpa, se perdonan igualmente en cuanto a la pena de suerte que no se imputen más a ninguna pena incluso temporal.

Ambas cosas las enseñó el Concilio Tridentino. La primera en la sesión 6.ª, cap. 7 y 10, can. 14.

Y se encuentra en San Pablo cuando dice *Una estrella se diferencia de otra en la claridad, y lo mismo la resurrección de los muertos.* Y en las palabras de Cristo en San Juan *En la casa de mi Padre hay muchas moradas,* que son las distintas y desiguales mansiones de los bienaventurados, según interpretan todos los Padres y en particular San Agustín cuando dice *Las muchas moradas significan los diversos grados de mérito en la misma vida eterna.*

Por consiguiente, así como en la patria hay desiguales coronas, así en la vida hay desigualdad en la gracia y en la justicia, y consiguientemente también en la participación en los méritos de Cristo: toda la justicia interna y sus efectos se dan mediante la gracia de Cristo, y así es

fruto y participación de sus méritos; luego hay desigualdad en esta participación.

9. La segunda la enseñó el mismo CONCILIO TRIDENTINO en la misma sesión 6.ª, cap. 14, can. 30, y en la sesión 14.ª, y se sigue manifiestamente de la anterior: por la razón por la que el mérito de Cristo no siempre se aplica por igual en cuanto al grado de justicia, por esa misma razón la satisfacción de Cristo no tiene en nosotros un efecto igual en cuanto al perdón de la pena temporal.

Y la razón es que el perdón de la pena tiene lugar con la intervención de alguna disposición o satisfacción por parte del hombre; ahora bien, esta disposición u operación puede ser mayor o menor; luego también el perdón de la pena.

Por consiguiente, los pecados mortales cometidos después del bautismo —pues para el bautismo hay una razón especial— aunque por Cristo se perdonen mediante la penitencia, no siempre se perdonan del todo en cuanto a la pena temporal, sino en la medida de la penitencia y de la disposición.

Por eso David oraba en el SALMO: *Lávame más de mi injusticia,* y por la misma razón todas las Escrituras aconsejan la penitencia, las limosnas y otras buenas obras por los pecados, aun perdonados, para obtener su completo perdón.

Y esa misma es la doctrina común de los Santos, como puede verse en SAN AGUSTÍN y en el CRISÓSTOMO, y muy bien en SAN AMBROSIO, que dice: *Así como los que dan dinero pagan lo que deben, y no desaparece la deuda hasta que con cualquier clase de paga de toda suerte, se paga toda la cantidad hasta lo último, así la pena del pecado desaparece con la compensación de la caridad y demás actos, o con cualquier satisfacción.* Y más abajo: *O se compensa la injusticia cometida contra la caridad, o se perdona con una pena correspondiente a la injusticia.* Y más abajo: *El pecado de cada uno se lava de la manera que hemos dicho cuando el culpable es castigado hasta que pague la pena del error cometido.*

Así que quien no ha satisfecho plenamente, aunque sea justo es deudor de alguna pena.

10. TAMBIÉN EN LOS HOMBRES JUSTOS HAY ALGUNOS PECADOS QUE NO QUITAN LA GRACIA.—A estos se añade otro principio de la fe, a saber, que aun en los hombres justos hay ciertos pecados que no quitan la gracia ni hacen al hombre enemigo de Dios, y que por eso se llaman veniales.

Así lo enseñó el CONCILIO TRIDENTINO, y ahora se prueba suficientemente por aquello de los PROVERBIOS *Siete veces al día cae y se levanta el justo, mas los impíos sucumben en el mal:* esas caídas de los justos son algunos pecados, pero no tales que quiten la justicia; si no, también el justo sucumbiría en el mal siempre que pecase así.

Por eso muy bien SAN AGUSTÍN a estos los llama *pecadillos, de los cuales los santos no están inmunes en esta vida, ni matan al alma, aunque la afean,* y también *pecados leves de los justos, los cuales se quitan con los remedios ordinarios.* Y por razón de ellos afirma que SAN JUAN dijo *Si dijéremos que no tenemos pecado, nos seducimos a nosotros mismos,* etc.

A esos pecados se refiere también lo de SANTIAGO *En muchas cosas tropezamos todos,* según observan en sus comentarios SAN BEDA y SAN AGUSTÍN, que pone muchos ejemplos de tales pecados.

11. POR CUALQUIER PECADO NO SE ROMPE LA AMISTAD CON DIOS.—Esto lo persuade también la razón natural: una amistad prudente y perfecta no se deshace por un descuido u ofensa leve; luego no es creíble que la amistad con Dios se pierda por cualquier falta leve, ni que cualquier pecado ligerísimo haga al hombre digno del odio divino y de pena eterna. Mas aunque estos pecados no merezcan una pena tan dura, sin embargo, por el mismo hecho de ser pecados, son dignos de determinada pena, como muy bien observó SAN AGUSTÍN.

En efecto, a cada culpa, según el debido orden de la justicia, y conforme a su calidad, le corresponde algún grado de pena; ahora bien, Dios es justísimo, y por eso, tampoco a estos pecados, que de algún modo son contrarios a su ley, los deja sin castigo, conforme a aquello de SAN MATEO *Te aseguro que no saldrás de allí hasta que pagues el último céntimo,* en cuyo comentario dice SAN JERÓNIMO: *Lo que dice es que no saldrás de la cárcel hasta que pagues aun los menores pecados.* La misma —poco más o menos— es la interpretación de SAN AMBROSIO.

Por último —como dijo SAN AGUSTÍN—, aunque estos pecados *no maten al alma, la afean tanto, que apenas o sólo con grande confusión la permiten llegar a los abrazos del Esposo celestial.*

Creo que esto debe entenderse del estado de esta vida, y de la contemplación de Dios y del

amor que en esta vida puede tenerse; porque si se entiende del abrazo en la patria y de la visión beatífica, no ya apenas sino que en absoluto no podrá tenerse tal abrazo del Esposo si antes no se quita la fealdad de tales pecados.

Muy bien se dice en el APOCALIPSIS *No entrará en aquella ciudad nada manchado.* Y ante todo en aquel estado es donde se cumplirá lo que dijo SAN PABLO *Cristo amó a su Iglesia y se entregó por ella,* y más abajo *Para presentarse a sí mismo una Iglesia gloriosa, sin mancha ni arruga.*

12. DE LO DICHO SE DEDUCE LA NECESIDAD DEL PURGATORIO.—De estos principios se deduce manifiestamente la necesidad del purgatorio de la siguiente manera.

Los hombres justos, mientras están en esta vida, juntamente con la justicia tienen algún reato de pena temporal debida o por los pecados ya perdonados o por los veniales cometidos después.

Ahora bien, muchas veces sucede que los justos mueren en esa situación: sea porque, después de muchos y graves pecados, hacen una penitencia tardía, ligera y floja, sea porque, aunque durante mucho tiempo antes de la muerte vivan en gracia, con frecuencia pecan venialmente y son negligentes en emplear los remedios y en ejercitar las obras satisfactorias.

Luego es necesario que, después de la muerte, haya un tiempo de purificación y un lugar en el que puedan limpiarse de esas manchas, pagar las debidas penas, y así entrar en el paraíso, puesto que —según la fe y como se ha demostrado— ninguno es admitido a la bienaventuranza sin un entero perdón de las culpas y de las penas.

Esta razón bastaría para confirmar este dogma de la fe aunque no pudiera probarse más expresamente por la Escritura, ya que los principios de este raciocinio están basados en la Escritura misma, y en parte —en cuanto dependen de los hechos— son también conocidísimos por la experiencia; y la deducción es también necesaria y evidente.

Ahora bien, todo esto basta, tanto para hacer a la tesis completamente cierta, como también para que la Iglesia haya podido definirla y presentarla a los fieles de forma que estén obligados a creerla como de fe, según se ha demostrado anteriormente.

Y que la Iglesia ha definido así esta verdad, consta por los CONCILIOS FLORENTINO y TRIDENTINO.

Y aunque la definición no se hubiese hecho tan expresamente, para hacer fe bastaría el consentimiento universal junto con la tradición antiquísima de la Iglesia Católica.

13. DEMOSTRACIÓN —POR LOS PADRES— DE QUE EL ARTÍCULO DEL PURGATORIO ES ANTIQUÍSIMO.—Siguiendo adelante deduzco también que el rey Jacobo no tiene razón para contar el artículo del Purgatorio entre los que él llama recientes y novicios, dado que ni San Agustín, ni San Jerónimo, ni otros Padres contemporáneos suyos —los cuales, por cierto, no son recientes— no pudieron desconocer una verdad apoyada en tantos principios de la fe. Y esto tampoco resulta difícil demostrarlo con sus palabras.

SAN AGUSTÍN interpreta las palabras *Señor, no me acuses en tu furor* o —como él lee— *en tu indignación, ni me enmiendes* —que es como él lee— *en tu ira,* y dice que *esa enmienda en ira, por la que los enmendados se salvarán, será después de la muerte, pero como a través del fuego.* Según esto, su interpretación es: *Purifícame en esta vida, y déjame tal que ya no necesite la enmienda del fuego.*

Además, hablando de los pecados veniales, dice que se les debe una determinada pena en este siglo y en el futuro, pasaje en el que la partícula *y* la puso como disyuntiva, o condicionalmente entendió que esa pena se debe en el siglo futuro si no se paga en el presente.

Más claramente, tratando de esos mismos pecados, dijo: *Cuanto no hayamos compensado de esos pecados, será purificado por el fuego del cual dijo el apóstol que «se manifestará en fuego». Y si arde la obra de alguno, sufrirá daño, porque, mientras vivimos en este mundo, o nosotros mismos nos damos trabajo por la penitencia, o al menos por voluntad o permisión de Dios somos afligidos por esos pecados con muchas tribulaciones, y si damos gracias a Dios, nos liberamos.*

Y más abajo: *De tal manera se purgan los pecados mismos en este siglo, que, en el futuro, el fuego purificador no encuentra nada o poco que quemar. Pero si, ni en la tribulación damos gracias a Dios, ni compensamos los pecados con las buenas obras, nos detendremos en el fuego purificador mientras esos pecadillos se consuman como leña, heno y paja.*

14. DESPUÉS DEL JUICIO, YA NO HABRÁ PURGATORIO.—Asimismo, en el libro de las Ocho Cuestiones, aunque en la Cuestión 1.ª únicamente diga que *algunos se salvan pero como a través del fuego, y que no es increíble que a algunos les suceda así después de esta vida, pero que puede preguntarse si es así,* sin embargo, en la Cuestión 2.ª repite lo que había dicho en el libro sobre le cuidado que se ha de tener de los muertos, al cual cita, y de una manera terminante y como cosa cierta enseña que los sufragios de los vivos aprovechan a algunos de los muertos que ni fueron tan malos

que no puedan aprovecharles, como son los condenados, ni tan buenos que no necesiten de ellos, sino de una situación intermedia, a los cuales él llama *no muy malos, pues aunque amaron los bienes perecederos, mas no son como aquellos de quienes se dijo que no poseerán el reino de Dios, sino justos con necesidad de alguna purificación.* Y lo mismo enseña cuando dice *No se puede negar que las almas de los difuntos se ven aliviadas por la piedad de los suyos.*

Por eso la gloriosa madre de San Agustín, Santa Mónica, bien instruida por la fe católica, al morir, ninguna otra cosa pidió a su hijo y compañeros sino que se acordasen de ella junto al altar del Señor, según cuenta él mismo en el cap. 11 del lib. 9 de las Confesiones; y en el cap. 13 pondera aquella extraordinaria fe y piedad, ora por el alma de su madre, e invita a los otros a orar por ella.

Además, en el cap. 16 del lib. 21 de la Ciudad de Dios, en que trata de los niños que mueren con solo el bautismo, dice que están tan preparados para la bienaventuranza, que no sólo no les esperan las penas eternas, *sino que, después de la muerte, no sufren ningún tormento del Purgatorio.*

En estas palabras, manifiestamente supone que después de esta vida hay penas purificadoras. Y sobre ellas dice después: *Piense que penas purificadoras solamente las habrá antes de aquel último y tremendo juicio* universal, porque después de él no será necesario un lugar de purificación: antes de él se hará en todos los justos una completa purificación de los pecados, y por eso, en aquel juicio, a todos los que han de ser juzgados se les distribuye únicamente entre dos lugares que durarán perpetuamente.

Este es el sentido en que se ha de entender la Escritura siempre que habla de aquellos dos últimos términos.

Puede también verse en el mismo SAN AGUSTÍN —si la obra es suya— los cap. 5 y 6 del libro 5.° del Hypognosticon.

15. Por último, en la homilía 16 del libro de las 50 Homilías, el mismo SAN AGUSTÍN enseña esta verdad de la manera más completa. Voy a citar algunas de sus palabras, pues son una confirmación de todos los principios que se han asentado antes, y un fuerte ataque a los adversarios.

Los que han hecho cosas dignas de castigo —de los cuales el apóstol dice que si la obra de alguno arde, sufrirá daño, mas que él se salvará, aunque como a través del fuego—, pasarán por un río de fuego —que menciona el profeta— y por un mar horrible por sus olas hirvientes. Cuanta sea la materia del pecado, tanta será la duración del paso; cuanto exija la culpa, tanto cobrarán al hombre las llamas según una norma inteligente.

Y más abajo: *Allí arderán a oleadas las palabras ociosas, los pensamientos injustos o feos; allí la multitud de los pecados leves que habían manchado la pureza de una naturaleza noble. Allí se consumirán el estaño o el plomo de los diversos delitos que, introduciéndose sin sentir, habían afeado la imagen divina. Todo eso se hubiese podido quitar aquí del alma —con un arreglo abreviado— mediante limosnas y lágrimas.*

Y para que el rey entienda en qué sentido Cristo es nuestro purgatorio, termina diciendo: *La razón de cobrarse así está en el hombre que, por el hombre, se entregó a sí mismo y, clavado, se sometió a la ley de la muerte.*

En este sentido católico dijo el mismo SAN AGUSTÍN que *Nuestro Señor Jesucristo es el principio por cuya encarnación nos purificamos, ya que* al demonio *lo despreció en su carne, la cual tomó por razón del sacrificio de nuestra purificación.* Y más abajo: *El platónico aquel no conoció que éste era el principio, pues conocería el purgatorio.*

Por consiguiente, el que en Cristo esté el purgatorio no es otra cosa que ser El el redentor por el cual los hombres, si quieren disponerse, pueden purificarse perfectísimamente en esta vida; en otro caso, si no consiguen esto en esta vida, siendo justos se purificarán en la vida futura mediante las correspondientes penas en rigor de justicia, a no ser que en parte se les alivie por los sufragios de los vivos.

16. Además SAN JERÓNIMO afirma elocuentemente que, después de esta vida, hay una pena temporal de fuego, y enseña que las obras de algunos cristianos serán probadas y purificadas por el fuego con una purificación que será temporal y terminará.

En ese mismo sentido interpreta el pasaje de San Pablo en el cap. 5 de la 1.ª carta a los Corintios, y termina diciendo: *Si aquel cuya obra arde y perece y soporta el daño de su trabajo, perderá —sí— el premio de su trabajo pero él se salvará aunque no sin la prueba del fuego, luego aquel cuyo edificio permanezca, se salvará sin la prueba del fuego, y entre salvación y salvación habrá alguna diferencia.*

Hay que llamar la atención sobre estas palabras, pues confirman el raciocinio que hemos hecho antes, aunque cambiando el orden: San Jerónimo deduce —como por los resultados— la diferencia de los méritos y de los premios por la diversa manera de conseguir la salvación a través del fuego purificador o sin él; en cambio

nosotros, por el contrario, hemos deducido la necesidad del purgatorio por las diversas obras —buenas o malas— que disponen para la justicia.

Y en su comentario al cap. 1 de Ezequiel SAN JERÓNIMO saca la misma conclusión: *Con lo cual se demuestra que, después de las penas, suplicios y purificación de los pecados, habrá misericordia sólo para aquellos que hayan merecido ver a Dios en su reino.*

17. La misma verdad enseñó SAN AMBROSIO en su comentario al Apocalipsis a propósito de las palabras *Porque están sin mancha: Las almas de los Santos,* dice, *están sin mancha porque, si de vivir en el mundo se les pegó alguna inmundicia, ésta quedó deshecha, sea por la penitencia y lágrimas y por las obras de caridad, sea por las flagelaciones, sea ciertamente después de la muerte por el fuego purificador.* Frases parecidas tiene comentando las palabras *Esta es la primera resurrección.*

Sé que se pone en duda si esa obra es de San Ambrosio, mas nadie duda que es de algún Padre grave y bastante antiguo.

Pero la oración segunda de preparación para la Misa sin dudar es de SAN AMBROSIO, y sin embargo en ella le hace a Cristo esta petición: *Acuérdate de que, siendo el juez, eres también mi abogado. Y si reservas algo que castigar en mí también en aquel siglo, te pido que, mientras limpias mi crimen con pena purificatoria, no me entregues al poder de los demonios.*

18. A éstos añádase SAN CIPRIANO, que dice: *Una cosa es esperar el perdón, y otra llegar a la gloria; una el ser echado en la cárcel y no salir de allí hasta pagar el último céntimo, y otra recibir al punto el premio de la fe y de la virtud; una limpiarse de los pecados con prolongado dolor de tormentos y purificarse largamente con el fuego, y otra el haber purgado todos los pecados sufriendo.*

Lo mismo se encuentra en TERTULIANO, quien el citado pasaje de San Mateo, 5 lo interpreta en este sentido diciendo: *Por esa cárcel entendemos el infierno, y el último céntimo lo intrepretamos como el menor delito, que se ha de pagar allí retrasando la resurrección.*

Esta es también —poco más o menos— la interpretación de SAN ATANASIO.

Otros muchos textos de los Padres griegos en favor de esta verdad acumula Gennadio Escolario, patriarca de Constantinopla en su defensa del Concilio de Florencia. Los principales —tanto en los griegos como en los latinos— son aquellos en que afirman que los sacrificios, oraciones, limosnas y otras buenas obras de los vivos ayudan a los difuntos para algún perdón de las penas si han muerto en una situación en que sean capaces de esa ayuda.

Y esos pasajes de los Santos en los que éstos atestiguan a una esta antiquísima tradición son tan numerosos que parece inútil citarlos, sobre todo porque ese artículo exige un tratado dedicado a él.

Ahora bien, quienes lo enseñan tienen que haber creído que algunas almas de los fieles, después de la muerte, son castigadas de forma que puedan librarse de las penas, y esto es lo que llamamos Purgatorio.

Sobre este dogma pueden verse en particular SAN AGUSTÍN, SAN CIRILO DE JERUSALÉN, SAN CIPRIANO, SAN AMBROSIO y el DAMASCENO.

19. Con esto se puede también entender que el rey de Inglaterra no tuvo razón para afirmar que Belarmino no pudo probar el Purgatorio por las Escrituras, pues de la misma manera que los Santos Padres, aunque en su enseñanza sobre él se apoyaban a la vez en la tradición apostólica, no prescindieron de las Escrituran para sostenerlo, también el ilustrísimo Belarmino sabia y eruditamente probó esta verdad por las Escrituras entendiéndolas según la interpretación de los Santos Padres.

Y si esto no le contenta al rey porque él, con su ciencia cierta, las entiende de otra manera, ya se ha respondido que una ciencia que discrepa del sentir de los Padres y de la Iglesia Católica no es verdadera ciencia ni procede del espíritu de Dios.

Cuánto más que —como he dicho tantas veces, y lo dice SAN AGUSTÍN con Paulino en un caso casi igual—, aunque faltase la Escritura, bastaría la autoridad de la Iglesia.

En efecto, cuando la Escritura enseña que la Iglesia es columna y sostén de la verdad y que se deben creer las tradiciones apostólicas, virtualmente afirma la tesis del Purgatorio, la cual la enseñan la Iglesia y la tradición.

Añadimos, además, que esta verdad se contiene suficientemente en los pasajes de la Escritura en los que se dice que Dios paga a cada uno según sus obras, conforme a lo de SAN PABLO *Es necesario que todos comparezcamos de manifiesto ante el tribunal de Cristo para que cada uno reciba lo que ganó en su cuerpo, sea bueno o sea malo.*

Con esto tenemos que ningún mal queda sin que Dios lo castigue, y que por tanto, si en esta vida no se lo castiga o se satisface por él, será vengado en la futura con una pena condigna y proporcional a la culpa, y en consecuencia con una pena temporal si la persona, por lo demás, es justa y grata a Dios.

20. Decimos, finalmente, que esta verdad se prueba también a las inmediatas y suficientemente en el Nuevo Testamento por el pasaje tantas veces citado *El fuego probará la calidad de la obra de cada uno,* y después *Si la obra de uno arde, sufrirá daño; él, sin embargo, se salvará, pero así como quien pasa a través del fuego.*

No negamos que estas palabras a veces algunos Padres las interpretan de otra manera —no tenemos ahora tiempo para examinar esas interpretaciones—, pero esta de ninguna manera puede rechazarse, ya que es muy conforme al texto y al sentir de la Iglesia, y la aprueban muchos Padres: San Agustín y San Jerónimo, a los cuales hemos citado ya; San Ambrosio, en cuyo comentario aparecen otros muchos que la aprueban; Orígenes ampliamente; y muy bien Paulino, que al Purgatorio lo llama *fuego sabio* y *fuego árbitro.* Esa fue también la interpretación de San Gregorio y de Cesáreo de Arlés.

También el pasaje de San Mateo *No vaya a suceder que seas echado en la cárcel: en verdad te digo que no saldrás de allí hasta que pagues el último céntimo,* si se lo examina rectamente, ayuda no poco, sobre todo entendiéndolo como lo entienden también así los Padres citados —Tertuliano, San Cipriano, San Ambrosio, San Jerónimo—, por no citar a los más recientes.

¡Por último, los Padres entendieron que eso lo insinúa o supone también Cristo cuando dice en San Mateo *No se perdonará ni en este siglo ni en el futuro:* así San Agustín, al cual imitaron San Gregorio, San Beda y San Bernardo. Realmente, si se considera con atención lo prudente de la expresión, nadie habla así de una cosa referida a dos tiempos si la cosa no suele tener lugar en los dos tiempos o estados.

21. En lo anterior también se han tocado algunos textos del Antiguo Testamento, como aquel del Salmo *No me acuses en tu furor, Señor, ni me corrijas en tu ira,* según la interpretación de San Agustín que se ha citado antes y que da también San Gregorio.

Pero los textos que más convencen son aquellos en que se afirma o se supone que los muertos pueden ser ayudados por las obras de los vivos. Más conocido y claro entre ellos es el del libro 2.º de los Macabeos *Santo y saludable es el pensamiento de orar por los difuntos para que se vean libres de sus pecados,* texto que el rey no puede eludir si no es negando que ese libro sea canónico.

Mas esta es una triste evasiva, y el tratar de ella ahora sería cosa larga o, más bien, infinita. Baste, pues, lo que en el libro anterior dijimos sobre la norma para distinguir los libros canónicos de los no canónicos, y el que los Padres comúnmente ese libro lo emplean como canónico, y el que en particular San Agustín confirma con ese texto esta verdad.

Así pues, dado que esta verdad de las penas purificatorias está confirmada con un peso tan grande de textos y de razones, vea el rey qué espíritu le mueve para atreverse a llamarla *invención indigna de emplear trabajo en ella.*

Ni piense que los católicos discutan con los herejes sobre la situación del lugar del purgatorio, o sobre si hay uno o muchos lugares, ni sobre el grado o calidad de sus penas, pues aunque estos temas los tratan los teólogos con sobriedad y prudencia —y San Agustín, antes citado, dijo que también eso podía investigarse—, pero si al rey no le agrada la meditación de estas cosas, no discutimos con él sobre ellas con tal que no niegue que para algunos justos imperfectos hay señaladas penas temporales después de la muerte.

22. Las satisfacciones por los difuntos son de la mayor importancia.—Sobre los puntos que el rey añade que se siguen del Purgatorio y que él llama ligerezas, ya que él no los ataca no hace falta hablar mucho ahora.

Pero como en el margen del libro se dice que son ligerezas *las indulgencias, los jubileos y las satisfacciones por los difuntos,* diré brevemente que los únicos que han podido tener estas cosas por ligeras han sido los protestantes, hombres ligeros y desvergonzados por cierto, los cuales pervirtieron al rey en su infancia.

¿Por que se las llama ligerezas? Una de dos: o porque no tienen por base la verdad, o porque, aun siendo verdaderas, son de pequeña o de ninguna importancia.

Esto último no puede ocurrírsele a ninguno que no carezca del recto uso de la razón: ¿quién ha de tener por de poca importancia el verse libre de tener que pagar una pena gravísima? ¿quién tendrá por despreciable o negará que es una obra de caridad el librar al prójimo de una pena gravísima con oraciones a Dios y con sus penitencias y limosnas? ¿quién no tendrá en mucho el casi divino poder de aplicar de una manera eficaz las satisfacciones de Cristo y

de los Santos para compensar las penas del Purgatorio?

Sin duda estas cosas los protestantes las tienen por ligerezas no porque sean de poca importancia sino porque parecen increíbles a quienes no tienen fe. Por consiguiente, creen que no tienen por base la verdad.

Pero si es verdad lo que el rey dice —que estas cosas se siguen de la tesis del Purgatorio—, habiéndose demostrado que el Purpgatorio está apoyado en una autoridad máxima e infalible, sin duda las demás cosas que se siguen de esa tesis no pueden menos de estar basadas en un gran peso de autoridad. Luego por esta razón se las puede llamar no ligerezas sino dogmas ciertísimos de la fe católica.

23. Las indulgencias las da Dios a la Iglesia por los méritos de Cristo.—Si esos pseudoteólogos que en esto se impusieron al rey fuesen versados en teología, no afirmarían que los sufragios y las indulgencias se seguían del purgatorio, puesto que no se basan en él ni tienen una unión necesaria con él.

En efecto, si Dios hubiese querido obrar en rigor de justicia, las penas del purgatorio podría cobrárselas a los difuntos reos de ellas sin ningún perdón ni compensación. Ahora bien, las indulgencias y satisfacciones no son otra cosa que unos perdones y compensaciones de las penas del Purgatorio que Dios, por su infinita bondad y por los excelentes méritos de Cristo, concedió a su Iglesia para que esas penas, por Cristo, se hiciesen más suaves y para que entre los miembros de Cristo hubiese una mayor y más excelente comunicación de la caridad mutua.

Por eso, aunque el purgatorio, las satisfacciones por los difuntos y las indulgencias tengan una misma materia común, a saber, la deuda de pena temporal que a veces queda en algunos justos después de esta vida, y por tanto, de alguna manera, lo uno puede deducirse de lo otro, sin embargo, hablando con propiedad, lo uno no se basa en lo otro, sino que cada una de esas cosas tiene en sí misma una importantísima base de verdad.

La pena del Purgatorio tiene su base en el plan de la divina justicia que nos ha sido suficientemente manifestado mediante las normas de la fe y que es muy conforme a la razón, según se ha demostrado.

24. Por su parte los sufragios o satisfacciones se basan en la *comunión de los santos* que profesamos en el símbolo, porque que esa comunión la hay no sólo entre los mortales que vivimos aquí sino también con los justos ya difuntos conforme al estado de cada uno, nos lo ha enseñado la Iglesia con su autoridad y tiene base suficiente en la Sagrada Escritura.

Esto se ha demostrado en los capítulos anteriores —respecto de la comunión entre nosotros y los Santos que reinan con Cristo— en cuanto que hemos demostrado que ellos nos ayudan a nosotros con su intercesión, y que nosotros podemos y debemos pedírsela a ellos, venerarles y alabarles, y dar gracias a Dios por su gloria.

En cuanto a nuestra comunión con los justos difuntos aún no bienaventurados sino detenidos en cárcel por algunas deudas, también tiene su base en la tradición ininterrumpida de la Iglesia y en la Sagrada Escritura, según puede entenderse por lo dicho en este capítulo.

Porque la oración, la limosna, el sacrificio y otras obras semejantes ofrecidas a Dios por los difuntos para que se vean libres de sus pecados, pertenecen a esta comunicación, y la Escritura y la costumbre de la Iglesia enseñan que es cosa muy buena el orar y el obrar por los difuntos. Por eso, el ya citado San Agustín deduce muy bien que con suficiencia de textos se prueba que eso no se hace sin fruto. Luego la satisfacción por los difuntos no es una ligereza sino que tiene muy buena base.

A esto se añade que esta clase de comunicación es también muy conforme a la caridad y a la razón, y muy digna de la benigna providencia de Dios.

Luego no puede ser tenido por católico quien a esta verdad tan católica, admitida por la Iglesia universal, la tenga por una ligereza.

25. Y la concesión de indulgencias —a la cual pertenecen también los jubileos— tiene dos bases solidísimas.

Una es el infinito tesoro del mérito y de la satisfacción de Cristo N. Señor y de los Santos. Este tesoro, al menos en cuanto a las riquezas de Cristo y a su valor suficiente, no creo que los protestantes lo nieguen: esto nos basta ahora a nosotros, pues las satisfacciones de los Santos se añaden no como necesarias sino de supererogación; el explicarlo más y probarlo no es propio de este lugar.

Y la otra base es el supremo poder para atar y soltar que Cristo concedió a su Vicario, poder que está bien basado en el Evangelio, como demostraremos en el siguiente libro.

Y que ese poder alcanza a esa administración y concesión de las indulgencias, lo demuestra suficientemente la tradición eclesiástica y el ejercicio antiquísimo de ese poder, aprobado por el común consentimiento de la Iglesia, según lo hemos explicado más ampliamente en los tratados teológicos, tomo 4.º de la 3.ª parte, disputación 48 y siguientes.

CAPITULO XVI

ERRORES ACERCA DE LOS RITOS Y BENDICIONES DE LA IGLESIA

1. Entre otros ejemplos que el rey pone de los artículos que él llama novicios y recientes, al principio de la pág. 48 del Prólogo añade estas palabras: *El bautismo de las campanas y otras mil tonterías.* Qué tonterías son esas, ni él lo explica ni se explica al margen. Por eso, parece que con esas palabras se refiere a todas las bendiciones semejantes a esa, dado que los protestantes suelen chancearse de todas ellas por igual.

Por más que de ese que él llama bautismo de campanas, con gran ponderación los de Magdeburgo dijeron que es un error horrendo y un gran sacrilegio contra lo que Cristo instituyó.

Por eso, como complemento de ese libro, me ha parecido que merecía la pena decir algo sobre estos ritos respondiendo a la verdadera objeción que encierra ese caso particular, y, con ocasión de él, tocando algo de lo referente a todas esas bendiciones.

2. NECESIDAD DE LAS CAMPANAS.—Pues bien, en los instrumentos que se llaman campanas pueden considerarse dos cosas, a saber, el empleo de ese instrumento para realizar convenientemente algunos actos públicos, y el rito instituido por la Iglesia para bendecir las campanas. Vamos a hablar de ambos.

En primer lugar, es cosa cierta que fue costumbre antigua de la Iglesia el celebrar Misas y otros oficios divinos en lugares sagrados y en templos, a fin de que el pueblo cristiano se reuniese para ellos en determinadas horas y días.

En consecuencia, fue también necesario que en las iglesias hubiese algún instrumento con cuya señal el pueblo acudiese a la iglesia.

Pues bien, para ese servicio se instituyeron las campanas, a las cuales por eso a veces se las suele llamar sencillamente señales, como en las DECRETALES y en el DECRETO.

Por consiguiente, si se considera esta razón propia y —como quien dice— literal de la institución del empleo de las campanas, ninguno que sea prudente puede dudar de que fue utilísimo y convenientísimo, ya que era moralmente necesaria alguna señal pública.

Por eso, también en el Antiguo Testamento dijo Dios a Moisés en los NÚMEROS: *Hazte dos trompetas de plata, labradas a martillo, con las que puedas convocar a la multitud cuando se haya de levantar el campamento,* etc. Y del LEVÍTICO se deduce que en las fiestas había la costumbre de convocar o avisar al pueblo a toque de trompeta. Lo mismo indican las palabras de JOEL *Tocad la trompeta en Sión.*

Así que también en la Iglesia de Cristo había necesidad moral de alguna señal.

El que esa señal fuese precisamente el toque de campana dependía de la libre voluntad humana, y por eso muy bien y legítimamente la Iglesia pudo adoptarlo, como de hecho lo adoptó, y en una cosa de suyo indiferente bastaba la costumbre de la Iglesia para que ninguno que fuese prudente y moderado se ofendiese de ello.

Sobre todo siendo como es ese instrumento aptísimo para el fin que se ha dicho: lo primero, porque puede tocarse fácilmente y sin que se necesite gran habilidad; lo segundo, porque su sonido se oye a mucha distancia; y lo tercero, porque es más durable y —como quien dice— eterno.

3. EL EMPLEO DE CAMPANAS DATA DE HACE MIL AÑOS.—A esto se añade que el empleo de campanas no es nuevo en la Iglesia, pues aunque —según autores eruditos— no consta cuándo comenzaron, pero no hay duda que en la Iglesia Latina su empleo era común hace ya mil años.

En el año 615 vivió San Lupo, obispo de Sens, y en sus Actas se refiere que, durante un asedio de la ciudad de Sens, *el santo obispo acudió al templo del protomártir Esteban, y que para convocar al pueblo tocó la señal,* como puede verse en SURIO. Este refiere también que en torno de aquella señal o campana se realizaron obras maravillosas de Dios.

Asimismo en el año 665 murió San Eloy, obispo noviomense, y en su vida se refiere que, habiendo prohibido a un presbítero celebrar Misa en la iglesia, el presbítero, despreciando la prohibición, intentó tocar la campana para convocar al pueblo, pero la campana no sonó hasta que, haciendo penitencia el presbítero, el santo obispo levantó la prohibición. Así lo refiere SURIO.

Además SAN BEDA menciona una campana a cuyo toque ciertas religiosas solían despertarse para la oración y reunirse cuando alguna de ellas moría.

Algunos creen, sin embargo, que en tiempo del mártir persa Atanasio todavía no se había introducido el empleo de las campanas, pues en el Séptimo Concilio, tratando de sus milagros, se cuenta que se convocó a los fieles no a toque de campana sino *tocando las maderas sagradas.*

Mas esto no es gran dificultad, porque ese

Santo fue martirizado el año 627, y además esas palabras se referían a la Iglesia Griega, en la cual se cree que esos instrumentos de madera perduraron hasta el año 865.

En efecto, se dice que en ese año el Dux de Venecia envió campanas al emperador Miguel y que entonces comenzó su empleo entre los griegos dejando los instrumentos de madera, según cuenta BARONIO.

Por más que en otro lugar dice que esos instrumentos de madera no se emplearon comúnmente para convocar a los pueblos de las Iglesias, sino sólo entre los religiosos para llamar a los monjes de los monasterios.

4. Pero sea de esto lo que fuere, es cosa cierta que siempre se tuvieron por necesarios algunos instrumentos de estos, a los cuales —y esto no se debe olvidar— se los llamaba también sagrados, y que entre ellos prevaleció el empleo de los campanas como más útiles y durables.

Pero advierte muy bien WALFRIDO ESTRABÓN que en la Iglesia *primitiva no fue fácil* emplear estos instrumentos públicos, pues los oficios divinos, por el número de los gentiles y sobre todo por la fuerza de las persecuciones, no podían ser tan públicos sino que más bien se procuraba celebrarlos en secreto. Por eso a los fieles se les invitaba de otras maneras, sea anunciando en cada reunión la siguiente o poniéndola por escrito en un tablero —como dice Estrabón en el lugar citado—, o avisando en particular a cada uno por medio de correos o del diácono, como conjetura BARONIO por las cartas 11 y 13 de San Ignacio.

Mas una vez que se dio la paz a la Iglesia y ésta aumentó, se hizo necesario el empleo de instrumentos públicos, y así es verisímil que el rito de las campanas se introdujo poco después de la época de Constantino, y que ese rito después quedó aprobado por una tradición ininterrumpida. Sobre esto puede verse lo que refiere COCCIO.

5. DEMOSTRACIÓN DE QUE EN LA BENDICIÓN DE LAS CAMPANAS NO HAY NADA REPRENSIBLE.—Constando, pues, que en el sencillo empleo de las campanas no hay nada que puedan censurar los herejes, veamos qué es lo que reprenden en su bendición y —por decirlo así— en su empleo simbólico.

Porque, o en general detestan como supersticiosa toda bendición y consagración ceremonial de cosas sagradas instituida por la Iglesia, o es que en la bendición de las campanas encuentran algo peculiar digno de reprensión.

Ahora bien, ambas cosas podríamos refutarlas con una sola palabra de SAN AGUSTÍN que dice: *Si la Iglesia practica algo en todo el mundo, sería una locura insolentísima discutir si debe o no hacerse así.* Y lo que dice en otro lugar: *No es de creer que sea inútil hacer una cosa cuando está bien clara la aprobación de toda la Iglesia.*

Pero es que además la primera parte general del dilema es contraria no sólo a la tradición sino también a la Escritura y a la razón.

Porque SAN PABLO dice que toda criatura se santifica por la palabra de Dios y la oración. Por eso leemos en SAN MATEO que Cristo, para multiplicar los panes, empleó la bendición mirando al cielo. SAN MARCOS añade que también bendijo los peces. Y en SAN LUCAS bendijo el pan, por cuya fracción quiso que le conocieran los discípulos. ¿Por qué, pues, la Iglesia no ha de poder o santificar algunas cosas bendiciéndolas, o imitar a Cristo en esto? ¿Cuándo prohibió Cristo esto? ¿Qué razón moral o natural puede haber a la cual esto sea contrario?

Porque las cosas que la Iglesia emplea más en estas bendiciones son la señal de la cruz y la oración. Ahora bien, la oración Cristo N. Señor la recomendó muchísimo; y la señal de la cruz recibió de su muerte una gran fuerza santificadora, dado que incluye una virtual invocación y oración por la muerte de Cristo. Luego por ambos títulos las bendiciones de la Iglesia son religiosas y gratas a Dios.

6. Esto confirman también las antiguas bendiciones del agua lustral, del pan, del óleo, del cirio pascual, y otras parecidas, de las cuales no es este el lugar para hablar; pero es cosa cierta que no son nuevas sino usuales en la primitiva Iglesia, como sería fácil demostrar por los Padres.

Pero esto lo dejo como ajeno a este lugar, y voy a terminar este punto con un texto excelente de SAN GREGORIO NAZIANZENO: en el primer discurso contra Juliano, esos ritos y sanciones de la Iglesia —que así las llama él— las alaba hasta el punto de decir que *son muy propias suyas, y tales que ninguno de los que desean seguir nuestras huellas puede mirarlas mal, dado que han logrado imponerse no tanto por el ingenio o invención humana cuanto por la fuerza de Dios y la firmeza del tiempo.*

Y podemos añadir que el rito de las campanas a veces ha sido confirmado por Dios incluso con milagros, como puede verse en SIGEBERTO, en BARONIO y en DURANT.

7. Y si nos fijamos en el rito propio de la bendición de las campanas, nada tiene fuera de ciertas oraciones en las cuales se piden para los fieles especiales beneficios de Dios por el sonido de la campana, y en todo ello no hay nada que no sea muy piadoso y religioso.

En efecto, después de unos salmos y del rito común de bendición del agua, viene esta oración: *Asístale la virtud del Espíritu Santo, a fin de que cuando este instrumento, preparado para llamar a los hijos de la Iglesia, sea tocado en ella, dondequiera que después resuene huya lejos el poder de los enemigos,* etc. Y después se pide que en los cristianos que oigan tal señal *aumente más la devoción, y que oren y alaben a Dios dignamente en la Iglesia,* peticiones que se repiten en otras oraciones, y en particular *que cuantos se reúnan a su sonido, se vean libres de todas las tentaciones del enemigo en el cuerpo, y limpios de los malos pensamientos en el alma, sigan siempre las enseñanzas de la fe católica, y merezcan recibir la gracia de tu consuelo, Salvador del mundo,* etc.

Todas estas peticiones son piadosísimas y manifiestan una gran fe. Y de ellas se puede deducir que aunque la primera razón u ocasión para inventar esos instrumentos fue la necesidad moral de reunir al pueblo cristiano, pero después la Iglesia, con muy buen acierto, los orientó a producir efectos espirituales y —por decirlo así— los tomó como medios para reavivar la fe de los fieles de forma que con ella consiguiesen de Dios —por Cristo— tales beneficios.

Por lo cual, aunque los instrumentos mismos se hacen —digámoslo así— para un efecto corporal, que es reunir a los fieles, mas se bendicen para conseguir los efectos espirituales de apartar los demonios y todos los males —tanto espirituales como corporales— que nos vienen por sus emboscadas, y de mover a los fieles a un aumento de la fe y de la devoción.

8. Pero los protestantes insisten diciendo que esta es una especie de superstición, puesto que es cosa vana, sin precepto ni autoridad divina, pretender un fruto espiritual mediante el sonido material de las campanas únicamente en virtud de una bendición humana.

Respondemos —fácilmente— que no se necesita precepto divino, pues basta que el acto no sea malo de suyo ni esté prohibido en particular por Dios.

Decimos, además, que no falta la autoridad de Dios, al menos en raíz y en origen, ya que El les dio a los pastores de la Iglesia autoridad para regir la Iglesia y para organizar lo referente a los ritos accidentales de la Iglesia. Y en aquello en que esos ritos están aprobados para la Iglesia universal, no falta tampoco la autoridad del Espíritu Santo que enseña y gobierna a la Iglesia.

Por último, la confianza con que se hacen esas bendiciones se basa en la fe en Cristo y en sus promesas, y así está muy lejos de toda superstición.

Porque el efecto espiritual se espera únicamente de Dios mediante las oraciones que la Iglesia hace en la bendición; y por más que, respecto de nosotros, parece que pasan y que no dejan virtud alguna en la cosa bendecida, pero perduran en el pensamiento divino, y por eso, aunque no siempre obtengan infaliblemente los efectos que se piden, sin embargo muchas veces —cuando concurren las otras condiciones oportunas— los consiguen, pues esto está prometido en general a toda buena oración, cual hay que creer que es, ante todo, la que se hace en nombre de toda la Iglesia.

9. Objeción de los herejes y su solución.—Pero los adversarios insistirán diciendo que en esta bendición se hacen no sólo oraciones sino también ciertas acciones que no pueden tener ningún efecto y que por tanto parecen vanas y supersticiosas.

Sobre todo los protestantes censuran el lavado de las campanas, pues se manda que se las lave con agua bendita por dentro y por fuera. Tal vez esta es la razón por la que el rey a este rito no lo llama bendición sino bautismo; o quizá porque a Calvino todo empleo del agua bendita le pareció una profanación del bautismo.

Mas esto es completamente vano, dado que en ese empleo no hay ni la intención ni la forma del bautismo.

Y del nombre no hay que hacer caso: lo primero, porque la Iglesia, ni en el rito de bendición de las campanas, ni en ningún decreto ha hablado de bautizar sino de bendecir las campanas; y lo segundo, porque ese rito nada tiene reprensible ni es nuevo sino bastante antiguo, como puede entenderse por lo que dice Durant.

10. Instancia.—Así que, prescindiendo del nombre, sobre las acciones reconocemos que no se hacen por razón de ningún efecto que propiamente puedan producir o impetrar, y sin embargo negamos que sean vanas ni supersticio-

sas, puesto que al hacerlas se pretende significar algo a propósito para mover la memoria o la voluntad de los fieles.

Esta razón es muy conforme a la manera de ser humana y por eso Dios mismo la tuvo presente tanto en los sacramentos antiguos como en los nuevos, y la Iglesia, a su manera y en la medida de lo posible, le imita a El en la institución de sus cosas y ceremonias.

Así, por ese lavado de la campana se quiere significar —en primer lugar— su dedicación a un uso sagrado y su segregación de todo empleo profano.

Se significa también la gran pureza y decoro interno y externo, y la integridad de fe con que deben acudir a la Iglesia aquellos a quienes se llama al toque de tales instrumentos.

No me detengo a indagar la antigüedad de este rito: unos lo atribuyen al Papa Juan XIII, otros creen que es más antiguo; la cosa es incierta e importa poco para la verdad de la doctrina, pues —según dije antes— en las instituciones humanas cabe cambio y novedad.

No toda novedad se ha de condenar sino la profana, y hay cosas que el poder legítimo puede introducir piadosa y prudentemente: tal es el uso y rito de que tratamos, y por eso, sea cual sea la época en que comenzó, es irreprensible.

RESUMEN Y CONCLUSION DE TODO EL LIBRO, CON UN APOSTROFE AL REY DE INGLATERRA

1. Acerca de los misterios de nuestra fe que el rey Jacobo tocó en su Prólogo, hemos tratado compendiosamente lo que a un hombre dispuesto a creer prudentemente, le puede parecer suficiente, y a uno que no haya de creer, excesivo.

Pues aunque estos divinos y sacrosantos misterios —sobre todo los que se refieren a la Sagrada Eucaristía y al culto e invocación de la Santísima Virgen y de los otros Santos— superan tanto los límites de la razón y de la naturaleza humana, que, para comprenderlos, nada que diga el hombre puede parecer suficiente, sin embargo, para persuadir la fe pura y sincera en contra de los escritos del rey de Inglaterra, hemos juzgado más que suficiente demostrar la antigüedad de nuestra fe y la coincidencia de los Santos Padres en ella.

Eso es lo único que prometimos demostrar, y hemos cumplido la promesa con la diligencia, certeza y claridad que nos han sido posibles.

2. Resta, rey serenísimo, que, de la misma manera que nosotros, con la mayor fidelidad, hemos cumplido lo prometido, así también nosotros, con la debida humildad, te exijamos lo que tú prometiste.

Tus palabras en el Prólogo a los Príncipes Cristianos son estas: *Yo por mi parte prometo sinceramente que si de algún capítulo de la religión que profeso se demuestra que no es antiguo, católico y apostólico, sino novicio —se entiende, en las cosas tocantes a la fe—, lo abandonaré inmediatamente.* Y más abajo *Este tema,* dice, *voy a terminarlo diciendo que jamás rehusaré abrazar ningún dogma de la fe —se entiende, de los necesarios para la salvación— que toda la Iglesia Católica, desde la época de los Apóstoles, haya enseñado y creído sin interrupción muchos siglos después.*

Pues bien, habiendo nosotros demostrado manifiestamente que no uno solo sino muchos dogmas importantísimos de la fe —a saber, el de la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo en la Eucaristía y el de su culto, comunión y sacrificio, el de la invocación de los Santos que reinan con Cristo y principalmente de la Santísima Virgen, el de las penas de las almas fieles necesitadas de purificación y el de los sufragios por ellas, y otros semejantes que la Iglesia Romana enseña y cree— fueron antiquísimos en la Iglesia Católica, y siendo manifiesto que el rey de Inglaterra los niega y profesa como verdaderos y católicos sus contrarios, sin duda no puede negar que nosotros, y antes que nosotros otros católicos, hemos cumplido la condición que él había puesto, y que en consecuencia a él le obliga su promesa, cuyo cumplimiento, por tanto, nosotros le exigimos por muchos títulos.

3. El primero, porque es una promesa real, la cual ha de ser firmísima.

El segundo, porque dada la situación de las cosas anglicanas, ello sería muy conforme a la prudencia y a la religión.

Además, rey serenísimo, porque si no te avienes a la verdad que te ha sido manifestada, tu

sas, puesto que al hacerlas se pretende significar algo a propósito para mover la memoria o la voluntad de los fieles.

Esta razón es muy conforme a la manera de ser humana y por eso Dios mismo la tuvo presente tanto en los sacramentos antiguos como en los nuevos, y la Iglesia, a su manera y en la medida de lo posible, le imita a El en la institución de sus cosas y ceremonias.

Así, por ese lavado de la campana se quiere significar —en primer lugar— su dedicación a un uso sagrado y su segregación de todo empleo profano.

Se significa también la gran pureza y decoro interno y externo, y la integridad de fe con que deben acudir a la Iglesia aquellos a quienes se llama al toque de tales instrumentos.

No me detengo a indagar la antigüedad de este rito: unos lo atribuyen al Papa Juan XIII, otros creen que es más antiguo; la cosa es incierta e importa poco para la verdad de la doctrina, pues —según dije antes— en las instituciones humanas cabe cambio y novedad.

No toda novedad se ha de condenar sino la profana, y hay cosas que el poder legítimo puede introducir piadosa y prudentemente: tal es el uso y rito de que tratamos, y por eso, sea cual sea la época en que comenzó, es irreprensible.

RESUMEN Y CONCLUSION DE TODO EL LIBRO, CON UN APOSTROFE AL REY DE INGLATERRA

1. Acerca de los misterios de nuestra fe que el rey Jacobo tocó en su Prólogo, hemos tratado compendiosamente lo que a un hombre dispuesto a creer prudentemente, le puede parecer suficiente, y a uno que no haya de creer, excesivo.

Pues aunque estos divinos y sacrosantos misterios —sobre todo los que se refieren a la Sagrada Eucaristía y al culto e invocación de la Santísima Virgen y de los otros Santos— superan tanto los límites de la razón y de la naturaleza humana, que, para comprenderlos, nada que diga el hombre puede parecer suficiente, sin embargo, para persuadir la fe pura y sincera en contra de los escritos del rey de Inglaterra, hemos juzgado más que suficiente demostrar la antigüedad de nuestra fe y la coincidencia de los Santos Padres en ella.

Eso es lo único que prometimos demostrar, y hemos cumplido la promesa con la diligencia, certeza y claridad que nos han sido posibles.

2. Resta, rey serenísimo, que, de la misma manera que nosotros, con la mayor fidelidad, hemos cumplido lo prometido, así también nosotros, con la debida humildad, te exijamos lo que tú prometiste.

Tus palabras en el Prólogo a los Príncipes Cristianos son estas: *Yo por mi parte prometo sinceramente que si de algún capítulo de la religión que profeso se demuestra que no es antiguo, católico y apostólico, sino novicio —se entiende, en las cosas tocantes a la fe—, lo abandonaré inmediatamente.* Y más abajo *Este tema,* dice, *voy a terminarlo diciendo que jamás rehusaré abrazar ningún dogma de la fe —se entiende, de los necesarios para la salvación— que toda la Iglesia Católica, desde la época de los Apóstoles, haya enseñado y creído sin interrupción muchos siglos después.*

Pues bien, habiendo nosotros demostrado manifiestamente que no uno solo sino muchos dogmas importantísimos de la fe —a saber, el de la realidad del cuerpo y de la sangre de Cristo en la Eucaristía y el de su culto, comunión y sacrificio, el de la invocación de los Santos que reinan con Cristo y principalmente de la Santísima Virgen, el de las penas de las almas fieles necesitadas de purificación y el de los sufragios por ellas, y otros semejantes que la Iglesia Romana enseña y cree— fueron antiquísimos en la Iglesia Católica, y siendo manifiesto que el rey de Inglaterra los niega y profesa como verdaderos y católicos sus contrarios, sin duda no puede negar que nosotros, y antes que nosotros otros católicos, hemos cumplido la condición que él había puesto, y que en consecuencia a él le obliga su promesa, cuyo cumplimiento, por tanto, nosotros le exigimos por muchos títulos.

3. El primero, porque es una promesa real, la cual ha de ser firmísima.

El segundo, porque dada la situación de las cosas anglicanas, ello sería muy conforme a la prudencia y a la religión.

Además, rey serenísimo, porque si no te avienes a la verdad que te ha sido manifestada, tu

salvación correrá mucho peligro, ya que el desconocer la verdad es cosa humana, mas el no querer reconocerla después de explicada o el atacarla después de reconocerla es peligrosísimo, dado que la eternidad depende de la balanza de la fe.

Y por último, porque por ninguna razón honesta ni por ningún pretexto puedes evadirte de las ligaduras de tus palabras.

¿Es que acaso exiges más luz o mayor número de textos?

Escucha al CRISÓSTOMO: *Así como el estar siempre aprendiendo es señal de que es imposible aprovechar, así el andar siempre buscando textos es señal de que no se quiere creer.*

¿O es que desconfías de tus fuerzas y de tu poder contra los enemigos de la fe?

Si tu voluntad está pronta, no tienes por qué temer tu impotencia, pues lo que la prudencia persuade, lo que la fe enseña y la religión manda, eso el poder real puede ejecutarlo sin dificultad; sobre todo que, si no te falta voluntad, ciertamente no te faltará Dios, cuyo don es la fe misma y la defensa de la fe.

¿O lo que temes es el escándalo de los perversos?

Oye a SAN AGUSTÍN: *Si de la verdad se toma ocasión de escándalo, más útil es permitir el escándalo que abandonar la verdad.* Son ciegos y guías de ciegos: desprécialos. Son tuyos: córtalos; resultará fácil hacer lo que sea por Dios, por ti y por ellos.

Finalmente ¿se trata de algo humano y lo que temes es que, por someterte al Pontífice Romano, se merme en algo tu autoridad?

Estáte seguro: lo que busca el Pontífice Romano no son tus cosas sino a ti mismo. La obediencia de la fe no merma el reino: más bien aumenta el temporal y abre el eterno, cuyas llaves le han sido confiadas al Pontífice Romano y por eso se preocupa de tu salvación.

Y para que te persuadas de ello, el libro siguiente mostrará cuál es tu derecho y poder, y cuáles los suyos.

FIN DEL LIBRO SEGUNDO

Impreso por GRAFOFFSET, S. L - Berja, 15 - Madrid-19 Depósito legal: M. 24.579-70 (I)



PRECIO: 600,— Ptas.

Francisco Suárez S.J.



Sección Teólogos Juristas

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS | MADRID ~ MCMLXX

DEFENSA
DE LA FE CATOLICA Y APOSTOLICA
CONTRA LOS ERRORES
DEL ANGLICANISMO

POR

FRANCISCO SUAREZ, S. I.

IMPRIMI POTEST:

IOSEPHUS OÑATE, S. I.

Praepositus Prov. Loyol.

Bilbai, 20 Sept. 1969

NIHIL OBSTAT:

DR. GUILLERMO RYAN LABURU
Censor Ecco.

IMPRIMATUR:

Bilbao, 27 de octubre de 1969
DR. LEÓN M.ª MARTÍNEZ, *Vic. Gener.*

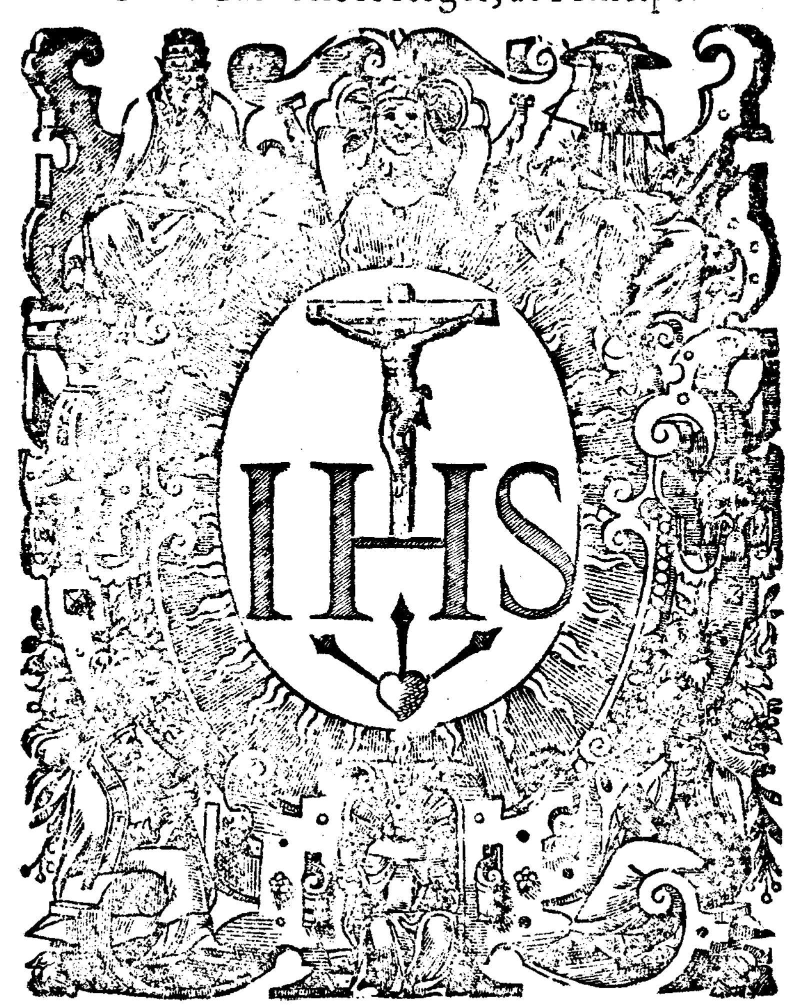
DEFENSIO
FIDEI CATHOLICÆ, ET APOSTOLICAE
Aduersus Anglicanæ sectæ errores,

CVM RESPONSIONE

AD APOLOGIAM PRO IVRAMENTO FIDELITATIS, & Præfationem monitoriam Serenissimi IACOBI Angliæ Regis.

Authore P. D. FRANCISCO SVARIO Granatensi è Societate IESV Sacræ Theologiæ in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore.

AD SERENISSIMOS TOTIVS CHRISTIANI Orbis Catholicos Reges, ac Principes.



CONIMBRICÆ.

CVM PRIVILEGIIS REGIS CATHOLICI.

Apud Didacum Gomez de Loureyro Academiæ Typographum.

Anno DOMINI 1613.

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS
SECCIÓN DE TEÓLOGOS JURISTAS

III

DEFENSA DE LA FE CATOLICA Y APOSTOLICA CONTRA LOS ERRORFS DEL ANGLICANISMO

POR

FRANCISCO SUAREZ, S. I.

Reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra 1613

Versión Española
por
JOSÉ RAMÓN EGUILLOR MUNIOZGUREN, S. I.

Volumen II

Libro III: Primado del Sumo Pontífice

MADRID
1970

INDICE DE LOS CAPITULOS DEL LIBRO TERCERO

SUPERIORIDAD Y PODER DEL SUMO PONTIFICE SOBRE LOS REYES TEMPORALES

raleza del hombre, ni tampoco redunda en ofensa de Dios, porque, aunque el príncipe político en su grado es rey, legislador y señor, pero de una manera muy diversa e inferior a como lo es Dios: estas cosas se dicen del hombre sólo por cierta participación, como de ministro de Dios; Dios, en cambio, es el único a quien le pertenecen por esencia y principalmente.

Y si el error de que tratamos se entiende en el primer sentido, no se opone a la tesis católica que hemos expuesto, porque aunque el pueblo judío, por un privilegio especial de Dios, estuviese exento de poder en justicia quedar sometido a príncipes paganos, sin embargo, en ese mismo Estado judío pudo darse una autoridad política legítima, como de hecho la hubo a sus tiempos.

Igualmente, en los otros reinos y territorios gentiles existiría esa misma autoridad, y cada príncipe tendría ese poder sobre los pueblos sometidos a él.

Sin embargo, aun en ese sentido, aquella opinión no tuvo base sólida; pero no podemos ahora detenernos a considerar esto, ni tampoco a examinar si los judíos estuvieron sometidos a los romanos y se vieron obligados a pagar tributo al emperador justa y legítimamente o contra derecho y por tiranía, pues tales problemas nada tienen que ver con el tema presente.

CAPITULO II

LA AUTORIDAD POLITICA ¿VIENE INMEDIATAMENTE DE DIOS? O SEA ¿ES DE INSTITUCION DIVINA?

1. El rey Jacobo opina que la autoridad política viene inmediatamente de Dios. El problema del capítulo anterior lo traté por razón de este que ahora propongo: en aquél no tenemos ninguna controversia con el rey de Inglaterra, pero fue necesario tratarlo por delante para que éste pueda entenderse.

En éste el rey serenísimo no sólo opina de una manera nueva y personal, sino que además ataca duramente al Cardenal Belarmino porque afirmó *que a los reyes la autoridad no se la concedió Dios inmediatamente como se la concede a los Papas.*

Así pues, él afirma que el rey recibe su poder no del pueblo sino inmediatamente de Dios, y trata de persuadir su opinión con ciertos argumentos y casos cuyo valor probativo examinaremos en el capítulo siguiente.

2. ¿Qué condiciones se requieren para que se pueda decir que un poder lo concede Dios inmediatamente? — Pero aunque esta controversia no toque directamente a los dogmas de la fe —porque nada en ella puede presentarse que esté definido por la Sagrada Escritura ni por la tradición de los Padres—, sin embargo debemos tratarla y explicarla cuidadosamente.

Lo primero, porque puede ser ocasión de errar en otros dogmas.

Lo segundo, porque la opinión del rey, según él la afirma y pretende es nueva y personal, y parece inventada para exagerar el poder temporal y atenuar el espiritual.

Finalmente, porque la opinión del ilustrísimo Belarmino la juzgamos antigua, tradicional, verdadera y necesaria.

Para demostrarlo, antes es preciso explicar qué significa el que un poder proceda inmediatamente de Dios, o —lo que es lo mismo— que Dios sea la causa inmediata y el autor de un poder.

En primer lugar, se requiere que Dios sea la causa próxima que por su voluntad confiera tal poder. No basta que Dios confiera el poder como causa primera y universal, pues, aunque también de esa manera puede decirse que Dios de algún modo obra inmediatamente o que da cuanto depende de El como de causa primera —sea por razón de la virtud próxima, sea como supuesto inmediato, según distinguen los filósofos—, sin embargo, esta manera de acción inmediata no nos basta ahora, porque no existe ningún poder que no venga así de Dios como de causa primera y, por consiguiente, inmediatamente en esa línea.

En ese sentido también el poder que dan inmediatamente los hombres, el rey o el Papa, lo da también Dios como causa que influye inmediatamente en ese efecto y en el acto de la voluntad creada que da a las inmediatas el poder; pero tal poder no se dice que venga a las inmediatas de Dios sin más, sino sólo bajo cierto aspecto, pues a las inmediatas lo concede el hombre y de él depende.

Luego entonces se dice que un poder lo da Dios a las inmediatas sin más, cuando sólo Dios por su voluntad es la causa próxima y da por sí mismo tal poder. En este sentido hablamos ahora: en el otro el problema carecería de interés y sería inútil.

3. Más aún, todavía hay que distinguir dos maneras como Dios puede y suele conferir un poder inmediatamente, es decir, por solo su poder y voluntad.

Una manera es dando el poder como necesariamente unido —por la naturaleza de la cosa— a una naturaleza que Dios mismo crea.

Esto aparece claro en las facultades físicas: Dios, al crear el alma, le da inmediatamente el entendimiento y la voluntad, pues aunque tales potencias se deriven naturalmente de la misma

alma, sin embargo, como sólo Dios crea inmediatamente el alma, se dice que también inmediatamente confiere las potencias que se siguen de ella.

Pues lo mismo proporcionalmente sucede con el poder moral: el poder del padre sobre el hijo es un poder moral, y lo confiere inmediatamente Dios mismo como autor de la naturaleza, no como un don especial completamente distinto de la naturaleza, sino como una consecuencia necesaria de ésta supuesta la base de la generación; asimismo la sujeción del hijo al padre es natural y procede inmediatamente de Dios, no por una institución especial añadida a la naturaleza, sino como una consecuencia necesaria de la naturaleza racional tal como ha sido hecha.

Otra manera como Dios da inmediatamente un poder es —digámoslo así— por sí mismo y por donación especial, no como uniéndolo necesariamente a la creación de una cosa, sino como sobreañadiéndolo voluntariamente a una naturaleza o persona.

De esto podemos aducir ejemplos —llamémoslos así— físicos y morales: el poder próximo de hacer milagros es, como quien dice, físico, y sin embargo Dios lo confiere inmediatamente a quien quiere, no por obligación sino por determinación libre de su voluntad; asimismo el poder de jurisdicción que se le dio v. g. a San Pedro, era un poder moral, y sin embargo Dios se lo confirió inmediatamente, directamente y por sí mismo.

La razón de la diferencia no es otra sino que los poderes mismos pueden ser de diversas clases u órdenes, y Dios es poderoso para obrar connaturalmente y también preternatural o sobrenaturalmente.

4. Por eso, pretendiendo como pretende el rey que Dios da inmediatamente a los reyes la autoridad y el poder temporal, hay que ver si esa afirmación puede ser verdadera de alguna de las maneras dichas.

Mas primero hay que explicar el sujeto a quien se dice que Dios da inmediatamente ese poder, y para qué gobierno o forma de él se juzga que lo da.

Ese poder puede considerarse tal como está o puede estar en todo el cuerpo político de la comunidad o sociedad humana, y también tal como existe o puede existir en estos o aquellos miembros de esa misma comunidad.

Además ese mismo poder puede considerarse en sí mismo y en abstracto, y también concretado en una determinada forma de gobierno político.

En efecto, según la doctrina moral admitida entre los filósofos, el gobierno de un Estado humano puede ser de tres clases: monárquico, de un solo soberano que sea una persona individual; aristocrático, de un consejo o tribunal soberano formado de varios aristócratas; y democrático, con voto de todo el pueblo.

Estas tres formas son simples; pero pueden formarse combinaciones que participen de dos de esas formas o también de todas ellas: tales gobiernos suelen llamarse mixtos.

Así pues, la autoridad política puede considerarse en sí misma y en abstracto como un cierto poder soberano para gobernar civilmente el Estado prescindiendo de esta o aquella forma de gobierno tanto simple como mixta, o también como concretado en alguna de las formas de gobierno que hemos enumerado.

Así propuestas y distinguidas las cosas, sin la menor ambigüedad y de una manera evidente puede afirmarse que la autoridad política viene inmediatamente de Dios, y que sin embargo, a los reyes y corporaciones soberanas se la han entregado inmediatamente no Dios sino los hombres.

5. La soberanía civil Dios la da inmediatamente sólo a la comunidad perfecta.—Prueba de la primera parte de la tesis con un primer argumento.—En primer lugar, la soberanía civil, mirada en sí misma, la dio Dios inmediatamente a los hombres reunidos en ciudad o comunidad política perfecta, no por una institución especial y —como quien dice— positiva, ni por una donación completamente distinta de la producción de tal naturaleza, sino por natural consecuencia en fuerza de su primera creación. Por consiguiente, en fuerza de tal donación, ese poder no reside en una persona ni en una determinada agrupación de muchas, sino en todo el pueblo perfecto o cuerpo de la comunidad.

Esta tesis, en todas sus partes, es común no sólo entre los teólogos sino también entre los juristas que aduciré enseguida. Ahora voy a demostrar con la razón cada una de sus partes.

La primera y la segunda porque el poder político es natural, pues, aun sin la intervención de ninguna revelación sobrenatural o de la fe, por solo el dictamen de la razón natural ese podre sería reconocido en un Estado humano como absolutamente necesario para su conservación y para la justicia; luego es señal de que existe en tal comunidad como una propiedad que se sigue de su naturaleza o creación y de su natural institución. Si, además de ésta, fuese necesaria una especial donación de Dios y una concesión no inherente a la naturaleza, no podría constar de ella por sola la razón natural, sino que, para que los hombres tuviesen certeza

de ella, sería necesario que se manifestara por medio de una revelación, lo cual, sin embargo, es falso, como consta por lo dicho.

6. SE PRUEBA CON UN SEGUNDO ARGUMENTO.—Y que necesariamente hay que decir que este poder viene inmediatamente de Dios al menos de esta manera, fácilmente se deduce de los mismos principios, porque las cosas que se siguen de la naturaleza las da inmediatamente el propio e inmediato autor de la misma naturaleza, según he explicado antes; ahora bien, este poder es una propiedad que se sigue de la naturaleza humana en cuanto reunida en un cuerpo político, como también se ha demostrado; luego lo da inmediatamente Dios como autor y proveedor de tal naturaleza.

En segundo lugar, esto puede demostrarse porque este poder viene de Dios, como se probó en el capítulo anterior, y respecto de tal comunidad no interviene entre Dios y ella —digámoslo así— ningún intermediario por medio del cual se dé.

En efecto, por el mismo hecho de juntarse los hombres para formar el cuerpo de una ciudad o Estado, sin intervención de ninguna voluntad creada resulta en esa comunidad tal poder, tan necesariamente que la voluntad humana no puede impedirlo: eso es señal de que viene inmediatamente de Dios, puesto que los únicos que intervienen son ese natural resultado o consecuencia de la naturaleza y el dictamen de la razón natural que, más que presentar, demuestra la existencia de ese poder.

Jamás el CARDENAL BELARMINO negó, con relación a ese poder, su origen inmediato de Dios explicado de esta manera, sino que más bien lo dio por supuesto, ya que no puso intermediario alguno entre el pueblo y Dios; pero sí quiso que entre el rey y Dios mediase el pueblo, a través del cual el rey recibe tal poder: esto es muy distinto, como ya se explicará.

7. DEMOSTRACIÓN DE LA SEGUNDA PARTE DE LA TESIS.—De aquí se sigue también con evidencia —como decíamos en la última parte de la tesis— que este poder, considerado en abstracto tal como viene del autor de la naturaleza como por natural consecuencia, no reside en una sola persona ni en ninguna comunidad particular, ya sea ésta de aristócratas, ya sea de cualesquiera otros del pueblo; porque, por la naturaleza de las cosas, este poder sólo reside en la comunidad en cuanto que es necesario para su conservación y en cuanto que puede demostrarse por el dictamen de la razón natural.

Ahora bien, la razón natural sólo demuestra que es necesario en toda la comunidad y no en una sola persona o grupo.

Luego, en cuanto que viene inmediatamente de Dios, se entiende que reside solamente en toda la comunidad y no en una parte de ella.

Me refiero a una parte de la comunidad entendida no sólo —digámoslo así— individual o materialmente sino también formal o indeterminada y vagamente: es decir, no sólo no reside inmediatamente en una persona determinada, por ejemplo, en Adán, Jacobo o Felipe, pero ni siquiera exige naturalmente residir en una sola persona; y lo mismo, correspondientemente, hay que decir de los grupos, ya se los considere materialmente como formados por tales personas, ya formalmente como grupos de tal clase o de tal número de personas.

La razón es manifiesta: en virtud de la razón natural no puede idearse ningún motivo por el cual ese poder haya de recaer en una persona más que en otra, o en un cierto número de personas inferior a toda la comunidad más que en otro; luego en virtud de la concesión natural, inmediatamente sólo se halla en la comunidad.

Por último, una explicación: En virtud de sola la razón natural la autoridad política no se concreta en monarquía ni en aristocracia, sean éstas simples o mixtas, porque no existe ninguna razón que convenza que sea necesaria una determinada forma de gobierno.

Y esto lo confirma la práctica misma: las distintas regiones o naciones han elegido diversas formas de gobierno, y ninguna de ellas obra contra la razón natural ni contra la inmediata institución de Dios. Ello es señal de que el poder político no ha sido dado inmediatamente por Dios a una persona —príncipe, rey o emperador—, pues de lo contrario, esa sería una monarquía constituida inmediatamente por Dios; ni tampoco a una particular asamblea o grupo particular de algunos príncipes, pues de lo contrario, esa sería una aristocracia instituida inmediatamente por Dios. Y el mismo argumento puede aplicarse a cualquier forma mixta de gobierno.

8. OBJECIÓN.—SOLUCIÓN.—NI LA MONARQUÍA NI LA ARISTOCRACIA PUEDEN INTRODUCIRSE SIN UNA INSTITUCIÓN POSITIVA; NO ASÍ LA DEMOCRACIA.—Se dirá que, si esa razón fuese convincente, demostraría también que Dios no dio inmediatamente a toda la comunidad el poder político, porque, de ser así, la democracia sería inmediatamente de institución divina, según concluíamos sobre la monarquía y la aristocracia. Ahora bien, esto no es menos falso y absurdo tratándose de la democracia que de las otras formas de gobierno.

Lo primero, porque, así como la razón natural no señala como necesaria la monarquía o la aristocracia, así tampoco la democracia; y mucho menos ésta, porque es la más imperfecta de todas, según asegura ARISTÓTELES y es evidente.

Y lo segundo, porque, si esa institución fuese divina, no podrían cambiarla los hombres.

Se responde negando la primera consecuencia, ya que más bien, del hecho de que el poder no lo haya dado Dios estableciendo la monarquía o la aristocracia, necesariamente se deduce que lo dio a toda la comunidad, porque no queda otro —llamémoslo así— sujeto humano a quien pudiera darse.

Y a la otra consecuencia, es a saber, que de aquí se sigue que la democracia es de institución divina, respondemos que, si esto se entiende de una institución positiva, hay que negar esa consecuencia, pero que si se entiende de una institución —como quien dice— natural, sin ningún inconveniente puede y debe admitirse.

Porque es muy de notar la diferencia que hay entre estas formas de gobierno político.

La monarquía y la aristocracia no pudieron introducirse sin una institución positiva divina o humana, dado que la razón natural, ella sola sin más, no señala como necesaria ninguna de las dichas formas, según he dicho antes; por lo que, no dándose en la naturaleza humana —considerada en sí misma sin la fe o revelación divina— una institución positiva, necesariamente se concluye que estas formas no proceden inmediatamente de Dios.

En cambio la democracia podría darse sin una institución positiva —por sola institución o resultado natural— sólo con que faltase una institución nueva o positiva; porque la misma razón natural dicta que la soberanía política es una consecuencia natural de toda comunidad humana perfecta, y que, por fuerza de la razón misma, pertenece a toda la comunidad, a no ser que, por una nueva institución, se trasfiera a otro, ya que, por exigencia de la razón, ni tiene lugar otra determinación, ni se exige otra más inmutable.

9. Sentido en que la democracia es de derecho natural.—Por lo cual ese poder, tal como Dios lo da inmediatamente a la comunidad, conforme al modo de expresarse de los juristas puede llamarse de derecho natural negativamente, no positivamente, o, más bien, de derecho natural concesivo, no sencillamente preceptivo.

Porque indudablemente el derecho natural da de suyo e inmediatamente ese poder a la comunidad, pero no prescribe terminantemente que dicho poder permanezca siempre en ella ni que sea ejercido inmediatamente por ella, sino únicamente mientras la misma comunidad no determine otra cosa, o también mientras otro que tenga poder para hacerlo no introduzca mudanza legítimamente.

Sirva de ejemplo la libertad del hombre, la cual se opone a la servidumbre porque es de derecho natural, ya que en virtud de solo el derecho natural el hombre nace libre y no puede sin algún título legítimo ser reducido a servidumbre. Pero el derecho natural no manda que el hombre siempre permanezca libre, o —lo que es lo mismo— no prohibe sencillamente que un hombre sea reducido a servidumbre, sino sólo que esto no se haga sin su libre consentimiento o sin un título y poder justos.

Pues de la misma manera, la comunidad civil perfecta, por derecho natural, es libre y no está sujeta a ningún hombre fuera de ella; y toda ella tiene en sí el poder, y si éste no se mudase, sería democrático; sin embargo, o porque ella lo quiera, o por obra de otro que tenga poder y justo título para hacerlo, ese poder le puede ser quitado y trasferirse a una persona o grupo.

10. Ningún príncipe político tiene su autoridad inmediatamente de Dios.—De esto, finalmente, se concluye que, de ley ordinaria, ningún rey o monarca tiene o tuvo la autoridad política inmediatamente de Dios o por institución divina, sino mediante la voluntad e institución humana.

Este es *el gran axioma de la teología,* no por burla —como lo llamó el rey— sino de verdad, porque, rectamente entendido, es verdaderísimo y muy necesario para entender los términos y límites del poder civil.

Y no es nuevo ni inventado por el Cardenal Belarmino, como parece pretender el rey, pues mucho antes lo enseñaron el Cardenal Tomás de Vio, Castro, Driedo, Vitoria y Soto, a los cuales siguió Luis de Molina. Y lo insinúa Santo Tomás.

Ni solamente los teólogos, sino también los juristas enseñaron comúnmente esta doctrina, y

entre los modernos MARTÍN DE AZPILCUETA y COVARRUBIAS, que citan también a otros.

11. CONFIRMACIÓN DE LA TESIS POR LOS PADRES.—Además esta verdad se encuentra en los Santos Padres.

En primer lugar, porque muchas veces afirman que el hombre fue creado por Dios noble y libre, que sólo recibió inmediatamente de Dios el poder de dominar a los brutos animales y a las cosas inferiores, y que el dominio de unos hombres sobre otros por voluntad humana se introdujo por el pecado o por alguna adversidad. Esto enseñaron SAN AMBROSIO, más extensamente SAN AGUSTÍN, y SAN GREGORIO.

Y lo que ellos dicen de la libertad de cada hombre y de su contraria la esclavitud, por la misma razón es verdad tratándose de la persona mística o moral de una comunidad o ciudad humana, pues, en cuanto que está regida inmediatamente por Dios por el derecho natural, es libre e independiente, libertad que no excluye sino más bien incluye el poder de regirse a sí misma y de mandar a sus miembros: lo que excluye es la sujeción a otro hombre, y eso en virtud de solo el derecho natural, ya que a ninguno de los hombres concedió Dios inmediatamente tal poder mientras no se le trasfiera por institución o elección humana.

En segundo lugar, esto lo confirma magníficamente el parecer de SAN AGUSTÍN que dice: *Es pacto general de la sociedad humana obedecer a sus reyes.* Por estas palabras da a entender que la autoridad real y la obediencia que se le debe tienen su base en un pacto de la sociedad humana, y que, en consecuencia, no son de institución inmediata de Dios, pues todo pacto humano se contrae por voluntad humana.

12. Quizá es este pacto lo que se quiere dar a entender con el nombre de *ley real* en el DIGESTO. Dice allí ULPIANO que el beneplácito del príncipe tiene fuerza de ley precisamente *porque por la ley real, que se dio acerca de su mando, el pueblo trasfirió a él y sobre él todo su mando y poder,* palabras que aprobó y trascribió el emperador JUSTINIANO en las *Instituciones.*

En efecto, a esa ley no se la llama *real* porque la diese algún rey, sino porque se dio acerca del mando del rey, según se dice en el mismo DIGESTO; y en éste se da también a entender que la dio el pueblo al crear e instituir la dignidad del rey trasfiriéndole a él su poder, como interpretan las Glosas y los Doctores.

Ahora bien, esa ley no pudo darse a manera de mero precepto, ya que por ella el pueblo renunció al poder soberano del gobierno; luego debe entenderse que se estableció a manera de un pacto por el que el pueblo trasfirió al príncipe el poder con la carga y obligación de cuidar del Estado y gobernarlo, y el príncipe aceptó tanto el poder como la condición: por ese pacto quedó firme y estable la ley real, o sea, la ley acerca del poder real.

Por consiguiente, los reyes reciben este poder no inmediatamente de Dios sino del pueblo.

Por eso se dice también en el DIGESTO que *como el senado no podía gobernar bien todas las provincias, al poner un emperador se le concedió el derecho de que lo que él determinase tuviera fuerza de ley.*

13. PRUEBA DE LA TESIS POR LA RAZÓN.—La razón de esta tesis se colige fácilmente de lo dicho. En efecto, aquel poder se dice que ha recibido uno inmediatamente de Dios el cual le vino, o por sola voluntad de Dios, o en virtud de sola la razón natural, o de alguna institución divina.

Ahora bien, el poder de que tratamos, de ninguno de estos modos —de ley ordinaria— se lo ha dado Dios a los reyes: no se les ha dado por especial voluntad de Dios inmediatamente, pues tal voluntad ni ha sido revelada ni ha sido dada a conocer a los hombres; tampoco solo el derecho natural por sí mismo dicta que ese poder deba residir en los reyes, según se ha demostrado; finalmente, Dios no ha hecho inmediatamente ninguna institución o determinación ni trasferencia de este poder a los reyes, como consta por la práctica misma.

Además, en ese caso tal institución sería inmutable, y todo cambio realizado por los hombres en ella, hubiese sido injusto.

Más aún, todas las ciudades, reinos y Estados deberían tener la misma institución, porque la misma razón existe para todos ellos y tan recibieron los unos como los otros tal institución por revelación divina.

Por consiguiente, esta institución es humana, porque ha sido hecha inmediatamente por los hombres; luego son los hombres los que dan inmediatamnete el poder a los reyes, y la dignidad de éstos ha sido creada por esa institución.

Pero se dice que mediatamente es Dios quien

da ese poder a los reyes: lo primero, porque se lo dio inmeditamente al pueblo, el cual lo trasfirió al rey; lo segundo, porque Dios además consiente y coopera como causa primera y universal a la trasferencia que a las inmediatas hace el pueblo; y finalmente, porque la aprueba y quiere que se mantenga.

Lo mismo sucede con la ley humana: obliga inmediatamente por voluntad del príncipe humano que la da, pero mediatamente obliga también en fuerza de la voluntad de Dios que quiere que se obedezca a los príncipes legítimos, conforme a aquello de SAN PEDRO *Estad sujetos,* etc., *pues así es la voluntad de Dios.*

14. DEMOSTRACIÓN DE LA TESIS CON EJEMPLOS.—Puede, finalmente, explicarse esto con el ejemplo de la propiedad privada sobre las cosas inferiores.

Hablando en general, todas las cosas que los hombres poseen como propias, se las dio Dios, aunque no de la misma manera.

Inmediatamente —hablo de ley ordinaria— no dio Dios a ningún hombre la propiedad en exclusiva de ninguna cosa, sino que inmediatamente todas las cosas las hizo comunes: la propiedad privada se introdujo en parte por el derecho de gentes y en parte por el derecho civil.

Y sin embargo, también esa propiedad privada viene mediatamente de Dios: lo primero, porque tiene su origen en la primera donación de Dios; lo segundo, porque Dios concurre a ella con su providencia general; y finalmente, porque una vez que se ha establecido, quiere que se mantenga.

Y así dijo SAN AGUSTÍN: *¿Por qué cada uno posee lo que posee? ¿No es verdad que por derecho humano? Pues, por derecho divino, del Señor es la tierra y su plenitud;* sin embargo, por derecho humano se dice *Esta finca es mía, esta casa es mía, este siervo mío es.* Y más abajo concluye: *Los derechos mismos humanos Dios los distribuye al género humano por medio de los emperadores y reyes del mundo.*

Pues así también, correspondientemente, Dios es el que distribuye el poder y la autoridad política, pero por medio de los hombres o de los acuerdos de los pueblos, o por otra semejante institución humana.

15. OBJECIÓN.—Dirá tal vez alguno que con este raciocinio lo único que se prueba es que el poder real Dios no lo da a persona alguna sin la intervención de la voluntad ni de la acción humana, pero que esto no basta para que no lo dé Dios inmediatamente.

También la dignidad apostólica se le dio a Matías mediante la acción de los otros apóstoles, y sin embargo le fue dada inmediatamente por Dios.

Igualmente, el Sumo Pontífice es elegido por los cardenales, y sin embargo recibe el poder inmediatamente de Dios.

Igualmente, quien sucede en el mayorazgo por nacimiento, al fin ese derecho lo recibe del pariente más cercano, y sin embargo se juzga que los bienes los recibe inmediatamente del primer fundador del mayorazgo, ya que consigue el mayorazgo en fuerza de sola la voluntad de aquél aunque el pariente más cercano no lo quiera de ningún modo.

Pues de la misma manera, aunque los reyes temporales obtengan la dignidad real por sucesión, la reciben inmediatamente de Dios en fuerza de la primera institución.

16. DOS SON LAS MANERAS COMO PUEDE INTERVENIR LA VOLUNTAD DEL HOMBRE EN LA ENTREGA DE UN PODER QUE DIMANE DE DIOS.—PRIMERA MANERA.—Esta objeción no debilita sino más bien confirma el raciocinio que se ha hecho.

Lo primero, porque los casos no son iguales; y lo segundo, porque no hemos afirmado que cualquiera intervención de la voluntad o de la acción del hombre baste para que la concesión del poder no sea inmediatamente de Dios, sino que esto lo hemos dicho solamente del caso particular del cambio y trasferencia hecha por una nueva institución humana.

Así pues, dos son las maneras como la acción o la voluntad humana puede intervenir en la entrega de un poder que tenga su origen en el mismo Dios.

La primera, solamente designando o fijando la persona que ha de suceder —sí— en la dignidad instituida por Dios, pero conservándola tal como fue instituida, y sin autoridad ni poder para cambiarla, ampliarla o disminuirla. Esta manera se observó en la antigua ley en lo tocante a la dignidad pontificia por sucesión hereditaria; y en la nueva ley se hace por elección legítima, por la que se designa la persona.

Acerca de esta manera de sucesión, es verdad que en ella nada impide que el poder lo confiera Dios inmediatamente, y esto es lo único que prueban los casos aducidos.

La razón es que siempre se confiere el poder en fuerza de la primera institución y de sola la voluntad de Dios —señal de ello es que se confiere íntegra e inmutablemente tal como fue instituido—, y también que la sucesión en ese poder tiene su origen en la misma institución: en la ley antigua la sucesión en el pontificado era hereditaria precisamente porque así lo había instituido el mismo Dios; ahora la designación de la persona se hace de una manera distinta y más espiritual porque la tradición eclesiástica enseña que así lo estableció Cristo al dejar a su vicario el encargo de determinar el modo de elección o designación de la persona.

17. Segunda manera.—También puede el hombre entregar el poder por medio de una nueva donación o institución que vaya más allá de la designación de la persona: entonces, aunque tal poder tenga su base en una anterior donación divina hecha a otro, sin embargo esa entrega que se hace después es de derecho humano y no divino, e inmediatamente proviene del hombre, no de Dios.

Un ejemplo de ello lo hay en la servidumbre: si un hombre se vende como siervo a otro, esa servidumbre es sencillamente de derecho humano, y el poder que el señor recibe sobre el siervo se la dio inmediatamente el mismo siervo haciendo uso del poder y libertad natural para venderse que él recibió inmediatamente del autor de la naturaleza.

Pues lo mismo sucede en nuestro caso con la sujeción de toda una comunidad humana a un príncipe: inmediatamente procede de la voluntad de la comunidad, y por eso inmediatamente proviene del hombre y es de derecho humano, aunque tenga su origen en el poder natural que la comunidad recibió de su autor sobre sí misma.

La razón es clara: en estos y en otros casos semejantes, *ni basta la designación de la persona*, ni esa designación es separable de la donación o contrato o cuasi-contrato humano para que tenga el efecto de conferir el poder, porque sola la razón natural no impone el traspaso del poder de un hombre a otro por sola la designación de la persona prescindiendo del consentimiento e influjo de la voluntad de aquel que ha de trasferir o conferir el poder.

Por eso, el que la entrega del poder la haga inmediatamente Dios mediante la generación, la elección o una semejante designación humana, sólo es concebible en los casos en que tal sucesión tenga su origen en una institución divina positiva.

Ahora bien, el poder real tiene su origen, no en una institución divina positiva, sino sólo en la razón natural mediante la libre voluntad humana: por eso necesariamente proviene del hombre, que lo confiere inmediatamente y que no se reduce a designar la persona.

18. De aquí también proviene —y ello es claro indicio de esta verdad— que el poder real no es igual en todos los reyes, ni reviste las mismas propiedades de duración, perpetuidad o sucesión, y otras semejantes.

En algunos es un poder sencillamente monárquico; en otros, en cambio, con mezcla de aristocracia o con dependencia de un senado dotado —incluso— de voto deliberativo, y esto a veces sólo para determinados casos, otras para todos los de más importancia, o unas veces para muchos, otras para menos.

Asimismo, a algunos reyes se les ha dado el poder no sólo para ellos personalmente sino también para su familia, es a saber, con facultad de trasmitir su dignidad a sus hijos y nietos; a otros a veces se les da personalmente pero sin sucesión hereditaria, de tal manera que, muerto un rey, se haya de elegir a otro, como se hace ahora en el reino de Polonia y en el mismo Imperio Romano.

Incluso podría también elegirse rey para un tiempo limitado si así se hubiese introducido al principio en alguna parte, pues esto no es contrario a la naturaleza de la cosa.

Todo ello es señal manifiesta de que esta es una institución humana inmediata, y de que por eso puede admitir toda la variedad que no se oponga a la razón y de que sea susceptible la libre voluntad de los hombres.

19. De esto, finalmente, se sigue que el poder o dominio real puede obtenerse de distintas maneras, las cuales conviene consignar aquí para una mayor inteligencia de la solución que hemos dado.

La primera manera de conferir a un príncipe el poder al hacer su primera trasferencia, es por libre consentimiento del pueblo.

Y este consentimiento puede entenderse de diversos modos.

Uno es que se dé paulatina y como progresivamente según va creciendo el pueblo. Por ejemplo, en la familia de Adán, de Abrahán o en otras semejantes, al principio se obedecía a Adán como a padre de familia; después, creciendo el pueblo, pudo continuarse aquella sujeción, y cuando aquella comunidad comenzó a ser perfecta, ampliarse el consentimiento a obedecerle también como a rey. Quizá muchos reinos, y en particular el primer reino de la ciudad de Roma, comenzaron así.

En este modo, si uno lo considera bien, el poder real y la comunidad perfecta pueden comenzar a una.

Otro modo puede ser cuando una comunidad, ya perfecta, voluntariamente elige un rey, al cual trasfiere su poder.

Este es un modo de suyo muy adaptado y conforme a la razón.

Y después que esta trasferencia se ha hecho de una manera decisiva y para siempre, no es necesaria posteriormente nueva elección o nuevo consentimiento del pueblo: basta el que se dio al comienzo del reino para que, en fuerza de él, la misma dignidad y poder real se trasmita por sucesión.

De esta manera también en los reinos suce-

sivos se puede decir que los reyes reciben el poder inmediatamente del pueblo, no por un nuevo consentimiento sino en fuerza del antiguo; porque los hijos reciben de sus padres esos mismos reinos más en virtud de la primera institución que por voluntad de los padres, pues, aunque el padre no quiera, el primogénito le sucede en el reino, y por eso el padre sólo actúa como quien aplica o como quien forma la persona a la cual ha de trasferirse el mismo poder en virtud de aquel primer contrato.

20. Pero además de esta manera voluntaria, suelen a veces las regiones o pueblos libres ser sometidos involuntariamente a reyes por medio de la guerra; y acontece que esto se hace unas veces justa, otras injustamente.

Pues bien, cuando la guerra ha tenido un título justo, entonces el pueblo en realidad es privado del poder que tenía, y el príncipe que ha prevalecido contra él, ha adquirido un verdadero derecho y dominio sobre tal reino, ya que, supuesta la justicia de la guerra, esa pena es justa; de la misma manera que los prisioneros de una guerra justa son privados de la libertad que da la naturaleza y son hechos verdaderos siervos en justo castigo.

Por eso he dicho antes que el poder real se basa en un contrato o cuasi-contrato, porque el justo castigo de un delito hace las veces de un contrato en cuanto al efecto de trasferir dominios y poderes, y por eso se debe cumplir de la misma manera.

Pero con más frecuencia acontece que un reino es ocupado por medio de una guerra injusta, y este puede decirse que fue el medio por el que se engrandecieron los imperios más famosos del orbe.

En ese caso, al principio no se adquiere el reino ni verdadero poder, a falta de un título de justicia; pero con el trascurso del tiempo acontece que el pueblo consiente libremente, o que el mando de los sucesores prescribe de buena fe: entonces cesará la tiranía y comenzará el verdadero dominio y poder real.

Y así, siempre el poder se obtiene con algún título humano o por medio de la voluntad humana inmediatamente.

CAPITULO III

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS Y OBJECIONES DEL REY DE INGLATERRA CONTRA LA DOCTRINA DEL CAPITULO ANTERIOR

1. PRIMER ARGUMENTO DEL REY, TOMADO DE LOS INCONVENIENTES QUE SE SEGUIRÍAN.—Dos parecen ser los principales argumentos del rey Jacobo para pensar que los reyes reciben su poder no de los pueblos sino inmediatamente de Dios.

El primero lo propone refutando a Belarmino y deduciendo ciertos inconvenientes.

El primer inconveniente es que la teoría contraria es *base de sediciones ávidamente aprovechable para facciosos y rebeldes.* Porque si el príncipe recibiese su poder del pueblo, *podría el pueblo levantarse contra el príncipe y reclamar su libertad siempre que a él le pareciese, apoyándose en el mismo derecho y poder que trasfirió al rey. Sobre todo diciendo como dice Belarmino que el pueblo nunca trasfiere su poder al rey sin conservarlo en hábito, para poder recuperar también su ejercicio en determinados casos.*

De la misma manera podría el rey deducir que a los súbditos les sería lícito restringir el poder del príncipe y abrogar sus leyes y hacer otras cosas semejantes propias de un poder superior. Pues si el rey el poder lo recibe del pueblo, siempre depende de él; luego el poder del pueblo es superior; luego puede hacer todas las cosas que hemos deducido.

Ahora bien, todo esto es absurdo, pues da ocasión a sediciones y debilita el poder de los príncipes de forma que no podrán mantener el rigor ni la integridad de la justicia.

2. Respondemos que ninguno de esos inconvenientes se sigue de la solución o teoría propuesta.

En primer lugar, negamos que ésta dé al pueblo ocasión de rebeliones ni sediciones contra los príncipes legítimos, puesto que, una vez que el pueblo ha trasferido su poder al rey, no puede justamente, apoyado en ese mismo poder, reclamar la libertad a su arbitrio o siempre que quiera.

En efecto, si concedió su poder al rey y éste lo aceptó, por ese mismo hecho el rey adquirió el dominio; luego, aunque el rey haya obtenido del pueblo ese dominio por donación o contrato, no por eso le será lícito al pueblo quitar al rey ese dominio y usurpar de nuevo su libertad.

Tampoco una persona particular que renunció a la libertad y se vendió o dio como esclavo, puede después librarse de la esclavitud a su arbitrio. Pues esto mismo sucede con la persona moral o comunidad después que se ha sometido plenamente a un príncipe.

Además, una vez que el pueblo entregó su poder al rey, quedó ya sin él; luego no puede, apoyándose en él, levantarse justamente contra el rey, porque se apoyará en un poder que no tiene, y así no será un uso justo sino una usurpación del poder.

3. DEFENSA DE BELARMINO EN CONTRA DE LA REFUTACIÓN DEL REY.—CUÁNDO PUEDE EL PUEBLO LEVANTARSE CONTRA EL REY Y LIBERARSE DE SU PODER.—Y lo que dijo BELARMINO

sivos se puede decir que los reyes reciben el poder inmediatamente del pueblo, no por un nuevo consentimiento sino en fuerza del antiguo; porque los hijos reciben de sus padres esos mismos reinos más en virtud de la primera institución que por voluntad de los padres, pues, aunque el padre no quiera, el primogénito le sucede en el reino, y por eso el padre sólo actúa como quien aplica o como quien forma la persona a la cual ha de trasferirse el mismo poder en virtud de aquel primer contrato.

20. Pero además de esta manera voluntaria, suelen a veces las regiones o pueblos libres ser sometidos involuntariamente a reyes por medio de la guerra; y acontece que esto se hace unas veces justa, otras injustamente.

Pues bien, cuando la guerra ha tenido un título justo, entonces el pueblo en realidad es privado del poder que tenía, y el príncipe que ha prevalecido contra él, ha adquirido un verdadero derecho y dominio sobre tal reino, ya que, supuesta la justicia de la guerra, esa pena es justa; de la misma manera que los prisioneros de una guerra justa son privados de la libertad que da la naturaleza y son hechos verdaderos siervos en justo castigo.

Por eso he dicho antes que el poder real se basa en un contrato o cuasi-contrato, porque el justo castigo de un delito hace las veces de un contrato en cuanto al efecto de trasferir dominios y poderes, y por eso se debe cumplir de la misma manera.

Pero con más frecuencia acontece que un reino es ocupado por medio de una guerra injusta, y este puede decirse que fue el medio por el que se engrandecieron los imperios más famosos del orbe.

En ese caso, al principio no se adquiere el reino ni verdadero poder, a falta de un título de justicia; pero con el trascurso del tiempo acontece que el pueblo consiente libremente, o que el mando de los sucesores prescribe de buena fe: entonces cesará la tiranía y comenzará el verdadero dominio y poder real.

Y así, siempre el poder se obtiene con algún título humano o por medio de la voluntad humana inmediatamente.

CAPITULO III

RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS Y OBJECIONES DEL REY DE INGLATERRA CONTRA LA DOCTRINA DEL CAPITULO ANTERIOR

1. Primer argumento del rey, tomado de los inconvenientes que se seguirían.—Dos parecen ser los principales argumentos del rey Jacobo para pensar que los reyes reciben su poder no de los pueblos sino inmediatamente de Dios.

El primero lo propone refutando a Belarmino y deduciendo ciertos inconvenientes.

El primer inconveniente es que la teoría contraria es *base de sediciones ávidamente aprovechable para facciosos y rebeldes*. Porque si el príncipe recibiese su poder del pueblo, *podría el pueblo levantarse contra el príncipe y reclamar su libertad siempre que a él le pareciese, apoyándose en el mismo derecho y poder que trasfirió al rey. Sobre todo diciendo como dice Belarmino que el pueblo nunca trasfiere su poder al rey sin conservarlo en hábito, para poder recuperar también su ejercicio en determinados casos.*

De la misma manera podría el rey deducir que a los súbditos les sería lícito restringir el poder del príncipe y abrogar sus leyes y hacer otras cosas semejantes propias de un poder superior. Pues si el rey el poder lo recibe del pueblo, siempre depende de él; luego el poder del pueblo es superior; luego puede hacer todas las cosas que hemos deducido.

Ahora bien, todo esto es absurdo, pues da ocasión a sediciones y debilita el poder de los príncipes de forma que no podrán mantener el rigor ni la integridad de la justicia.

2. Respondemos que ninguno de esos inconvenientes se sigue de la solución o teoría propuesta.

En primer lugar, negamos que ésta dé al pueblo ocasión de rebeliones ni sediciones contra los príncipes legítimos, puesto que, una vez que el pueblo ha trasferido su poder al rey, no puede justamente, apoyado en ese mismo poder, reclamar la libertad a su arbitrio o siempre que quiera.

En efecto, si concedió su poder al rey y éste lo aceptó, por ese mismo hecho el rey adquirió el dominio; luego, aunque el rey haya obtenido del pueblo ese dominio por donación o contrato, no por eso le será lícito al pueblo quitar al rey ese dominio y usurpar de nuevo su libertad.

Tampoco una persona particular que renunció a la libertad y se vendió o dio como esclavo, puede después librarse de la esclavitud a su arbitrio. Pues esto mismo sucede con la persona moral o comunidad después que se ha sometido plenamente a un príncipe.

Además, una vez que el pueblo entregó su poder al rey, quedó ya sin él; luego no puede, apoyándose en él, levantarse justamente contra el rey, porque se apoyará en un poder que no tiene, y así no será un uso justo sino una usurpación del poder.

3. Defensa de Belarmino en contra de la refutación del rey.—Cuándo puede el pueblo levantarse contra el rey y liberarse de su poder.—Y lo que dijo Belarmino

tomándolo de AZPILCUETA, que el pueblo nunca trasfiere al príncue su poder sin conservarlo en hábito para poder hacer uso de él en determinados casos, ni es contrario a lo que decimos, ni da base a los pueblos para reclamar la libertad a su antojo.

Belarmino no dijo sin más que el pueblo conserve el poder en hábito *para ejercitar cualesquiera actos a su antojo y cuantas veces quiera,* sino que con gran limitación y circunspección dijo *en determinados casos,* etc.

Esos casos hay que entenderlos o según las condiciones del anterior contrato, o según lo que exija la justicia natural, pues los pactos y convenios justos hay que cumplirlos. Por eso, si el pueblo trasfirió su poder al rey reservándoselo para algunas causas o negocios más graves, en éstos lícitamente podrá hacer uso de él y conservar su derecho. Pero será preciso que de tal derecho conste suficientemente por documentos antiguos y ciertos o por costumbre inmemorial.

Por la misma razón, si el rey su legítimo poder lo convirtiera en tiranía abusando de él en manifiesta ruina del Estado, el pueblo podría hacer uso de su poder natural de propia defensa, pues de éste nunca se privó.

Mas fuera de estos casos o de otros semejantes, nunca le es lícito al pueblo rebelarse contra un rey legítimo apoyándose en su poder, y así desaparece la base u ocasión de toda sedición.

4. UNA VEZ TRASFERIDO AL REY EL PODER, EL PUEBLO NO PUEDE RESTRINGIRLO, NI ABROGAR SUS LEYES JUSTAS.—Por la misma razón no le es lícito al pueblo, una vez sometido, restringir el poder del rey más de lo que se restringió en la primera trasferencia o convenio, porque esto no lo permite aquella ley de la justicia que enseña que los pactos legítimos deben cumplirse, y que una donación absoluta, hecha válidamente una vez, no puede revocarse ni en todo ni en parte, sobre todo si fue onerosa.

Más aún, el pueblo tampoco puede, apoyándose en su propio poder, abrogar las leyes justas del príncipe, a no ser únicamente apoyándose en el consentimiento tácito o expreso del mismo príncipe, según enseñó SANTO TOMÁS, antes citado, y según dije yo en otro lugar más extensamente.

Por eso no es sencillamente verdad que el rey, en su poder, dependa del pueblo, por más que lo haya recibido de él: podrá depender en su adquisición y no depender en su conservación si lo ha recibido plenamente y sin condiciones.

Por tanto, una vez que ha sido creado rey legítimamente, tiene poder soberano en todo aquello para lo cual lo ha recibido, y eso por más que lo haya recibido del pueblo, pues esto es lo que exige la ley de la justicia, según hemos explicado.

5. SEGUNDO ARGUMENTO DEL REY.—SOLUCIÓN.—En segundo lugar, aduce el rey los casos de Saúl y David, los cuales recibieron el poder no del pueblo, como sostiene Belarmino, sino inmediatamente de Dios.

Y lo confirma, en particular en el caso de Saúl, con el hecho de que, por indicación divina fue elegido por sorteo, lo cual dice que es señal cierta de un poder recibido inmediatamente de Dios. Y esto trata de demostrarlo además con el caso de la elección de San Matías, del cual sabemos que recibió la dignidad apostólica inmediatamente de Dios precisamente porque fue elegido para ella por sorteo, según los HECHOS.

Acerca de los casos de Saúl y de David respondemos que puede discutirse si aquellos dos reyes recibieron el poder inmediatamente de Dios o del pueblo, porque ninguno de esos dos extremos se deduce claramente de la Sagrada Escritura.

Pues, aunque por la misma Escritura consta con certeza que las personas de uno y otro fueron designadas para reyes por indicación, voluntad y revelación divina, sin embargo de ahí no se sigue que también Dios les diera el poder inmediatamente: estas son dos cosas muy distintas, y de la una no se deduce lógicamente la otra.

En efecto, así como Dios a veces concede a los hombres la facultad de designar la persona a la que ha de dar El mismo inmediatamente el poder, así, al revés, Dios pudo reservarse el poder de designar la persona a la que el pueblo había de dar el poder inmediatamente.

6. Que así aconteció en el caso de aquellos dos reyes lo conjetura con bastante verisimilitud el CARDENAL BELARMINO por las palabras del DEUTERONOMIO *Cuando hayas entrado en la tierra que el Señor, tu Dios, te da, y te hayas posesionado de ella y hayas establecido en ella tu morada, si te dices «Voy a poner sobre mí un rey, como lo tienen todas las naciones que me rodean», pondrás sobre ti el rey que el Señor, tu Dios, elija: uno de tus hermanos tomarás para hacerle rey sobre ti; no podrás darte por rey un extranjero que no sea tu hermano.*

En estas palabras se ponen dos cosas como distintas, a saber, elegir a aquel que ha de ser rey, y ponerle por rey: lo primero se lo reserva Dios para sí, en cambio lo segundo lo concede o deja al pueblo, como aparece por las palabras *Pondrás sobre ti el rey que el Señor, tu Dios, elija,* y *El Señor te hará ir a ti y a tu rey, al que sobre ti pongas, a un pueblo que no has conocido,* etc.

Ahora bien, poner por rey no significa solamente pedir rey, como después aquel pueblo lo pidió en el lib. 1.º de los REYES, sino significa hacer rey.

Lo primero, porque así se explica allí mismo *No podrás darte por rey a un extranjero;* y lo segundo, porque allí mismo se le manda al pueblo hacer rey a aquel a quien Dios hubiera elegido; ahora bien, la petición de rey no podía ser de la persona particular elegida por Dios, pues fue anterior a tal elección; luego aquel nombramiento de rey no era sino creación de rey e inmediata entrega de la dignidad y del poder real; luego la elección de la persona que Dios se reservó, no era más que la designación de la persona.

Así pues, en ese pasaje se supone que el pueblo, por la naturaleza de la cosa, tiene el poder de darse un rey; porque Dios allí no se lo concedió en particular a aquel pueblo sino que lo supuso como común a los otros pueblos, y le permitió que usara de él o predijo que alguna vez lo usaría, como luego se cumplió, según el lib. 1.º de los REYES.

Y aunque también el poder de designar la persona le corresponde naturalmente a todo pueblo, sin embargo, en favor particular de aquel pueblo, para que siempre se designase a la persona más apta, Dios se reservó el poder de elegir la persona.

7. LO MÁS PROBABLE ES QUE SAÚL RECIBIÓ SU PODER DEL PUEBLO.—Así que ese pasaje da base para conjeturar fundadamente que eso fue lo que se observó en la creación del primer rey de aquel pueblo, que fue Saúl; y lo mismo puede también colegirse de la historia de su elección.

Porque después que la suerte cayó sobre Saúl, dijo Samuel al pueblo *¿No veis al que ha escogido el Señor?,* como pidiendo y esperando el consentimiento del pueblo; y entonces clamó el pueblo diciendo *¡Viva el rey!* Y después, hecho ya el rey, se añade que Samuel escribió la ley del reino, etc.

Y no importa que anteriormente en el mismo capítulo, antes del sorteo, se diga que Samuel ungió a Saúl —*El Señor te unge por príncipe de su heredad*—, porque, como dice BELARMINO y es probable, no fue aquella una concesión del poder y entrega del reino, sino una promesa y predicción cierta —al estilo profético— de un efecto futuro, y como una preparación del espíritu de Saúl para la dignidad que se le iba a dar.

Más aún, como después de la elección de Dios y de la aclamación del pueblo todavía muchos recalcitraban, se añade que Samuel convocó de nuevo al pueblo en Gálgala para proclamar de nuevo la monarquía, y se añade: *Todo el pueblo fue a Gálgala e hicieron allí rey a Saúl ante el Señor.* Estas palabras no significan una nueva elección real sino una confirmación de la anterior para que quedase más asegurada entre el pueblo y para que los espíritus de todos los súbditos se aquietaran más y toda división y disensión desapareciese, como bien dijo ALFONSO DE MADRIGAL y lo confirma JOSEFO.

Este añade que allí, a la vista de toda la multitud, de nuevo Samuel ungió a Saúl con óleo sagrado, dato que, sin embargo, no consigna la Escritura; pero de ahí puede entenderse que semejante unción no siempre acompañó a la entrega del reino, sino que pudo ser también una señal de la entrega ya hecha o que había de hacerse.

8. Por eso, de un modo parecido, David fue ungido por Samuel secretamente con la promesa del reino que después Saúl poseyó por muchos años pacíficamente: esto es señal manifiesta de que por aquella unción a David no se le hizo rey sino que se le designó para sucesor del reino.

Por eso después de nuevo fue ungido por la tribu de Judá para que *reinase sobre la casa de Judá;* y en ese pasaje también se refiere que dijo David: *Aunque haya muerto vuestro señor Saúl, pero la casa de Judá me ha ungido a mí por rey suyo,* dando a entender que la promesa de Dios se cumplió mediante el consentimiento del pueblo. Por eso no comenzó a reinar sobre las otras tribus hasta que —como se dice más abajo— *llegaron los ancianos de Israel a David en Hebrón, y David hizo con ellos alianza en Hebrón ante el Señor, y ungieron a David por rey de Israel.*

9. SAN MATÍAS RECIBIÓ SU APOSTOLADO INMEDIATAMENTE DE DIOS.—Así pues, esta opinión es probable.

Y poco vale en contra de ella el argumento del rey sobre el sorteo, pues la elección por sorteo dirigido por una especial providencia de Dios, sólo prueba que lo que hizo Dios inmediatamente fue la designación de la persona.

Ni resulta de ahí que San Matías, elegido por sorteo, no recibió inmediatamente de Dios la dignidad y poder apostólico, pues, aunque esto no se deduce suficientemente de solo el modo de elección por sorteo, sí se deduce de la calidad y excelencia de tal dignidad y poder.

En efecto, la dignidad apostólica era sobrenatural e instituida inmediatamente por Cristo, y por eso sólo El podía concederla inmediatamente. Por lo cual, aunque los apóstoles hubiesen elegido sólo a Matías sin sorteo —cosa que

hubiesen podido hacer si hubieran conocido con certeza que era el más digno, como más comúnmente insinúan los Padres—, sin embargo la dignidad y el poder los hubiera recibido inmediatamente del mismo Cristo.

Luego no del hecho del sorteo sino de la calidad del poder se debe deducir si es Dios quien inmediatamente lo confiere.

10. Los casos aducidos por el rey demuestran que la autoridad política de los príncipes no viene inmediatamente de Dios. Así pues, conforme a esta interpretación, esos pasajes y casos más bien confirman la opinión común que hemos expuesto.

Pero como esa interpretación no es de fe ni absolutamente necesaria, concedamos al rey como probable que Saúl y David hubieran recibido inmediatamente de Dios el reino y el poder, pues fácilmente podrá uno, si quiere, interpretar las palabras de la Escritura en este sentido. De David abiertamente lo afirma Soto, y de ambos Azpilcueta; y lo mismo piensa Alfonso de Madrigal.

Sin embargo, esto no sólo no se opone a la solución propuesta, sino que con ello más bien puede confirmarse más.

Lo primero, porque los casos particulares valen poco para deducir una regla general; más aún, suelen ser excepciones de la regla, y por eso de ellos suele tomarse el argumento que los juristas llaman «del caso particular» para deducir la regla contraria.

Lo segundo, porque en esos mismos pasajes se supone claramente que en un pueblo libre existe el poder de darse un rey, más aún, de elegir y designar la persona a quien ha de dar el derecho del reino: esto prueban claramente los textos de la Escritura que he examinado antes. Por eso Dios se reservó particularmente la elección de la persona que había de ser proclamada rey de aquel pueblo, porque a falta de revelación y precepto de Dios, todo esto quedaba a la libre voluntad del pueblo.

Luego tampoco puede deducirse de ahí para todos los pueblos la regla general de que a Dios le haya correspondido designar ni elegir inmediatamente la persona que ha ocupado el trono del reino, sea al comienzo de tal monarquía, sea en su historia posterior: y si no, que demuestre el rey de Inglaterra cuándo Dios, con una particular revelación o con una señal especial, le eligió a él o a alguno de sus progenitores para rey de Inglaterra.

Ni puede tampoco deducirse de ahí que Dios ordinariamente dé o haya dado la autoridad a los reyes temporales, por más que quizá al comienzo del reino israelítico, por el especial cuidado que había tomado de él, lo hiciera una o dos veces.

Y lo mismo, finalmente, puede deducirse también de la otra prohibición que hizo a aquel pueblo en el citado pasaje del Deuteronomio *No podrás darte por rey a un extranjero,* ya que esa prohibición, sin duda, no fue natural sino positiva.

En efecto: Consta que otros pueblos y naciones podían elegir reyes de entre los miembros de cualquier país o nación, y tratándose de los mismos emperadores romanos se observó también esto sin ninguna injusticia ni violación del derecho natural; luego fue aquella una prohibición positiva y especial; luego suponía en aquel pueblo el poder de elegirse rey de entre los miembros de cualquier nación si Dios no lo prohibía.

Por consiguiente, se concluye que en el pueblo de Israel antes de aquella prohibición, y siempre en los otros pueblos a los que no atañía aquella prohibición, existió este libre poder y que por él fue por el que comenzaron los reyes.

11. Tercera objeción.—En tercer lugar —en favor del rey y en confirmación de su teoría— podemos insistir en los pasajes de la Escritura y de los Santos con los cuales antes hemos probado que los reyes son ministros de Dios y que de El tienen su poder.

En esos pasajes a solo Dios se atribuye la concesión de ese poder; luego hay que entenderlos de una concesión inmediata de Dios, ya que esta es la interpretación más pura y más sencilla, y todo lo que se le añade es al margen de la Escritura.

Además, al que es ministro de otro, por regla general y mejor, suele nombrarlo aquel de quien es ministro.

Finalmente, esta es la razón por la que nosotros decimos que el Papa recibe su poder inmediatamente de Dios: porque Cristo mismo lo dio, y en virtud de la primera donación pasa a otros, aunque se trasfiera por ministerio o elección de los hombres; luego, por la misma razón, el poder real vendrá inmediatamente de Dios.

12. Solución.—A esto respondemos —en primer lugar— que el poder mismo real, según dijimos, viene inmediatamente de Dios autor de la naturaleza.

Mas como no es por una especial revelación o donación sino por cierta natural consecuencia que la razón natural demuestra, por eso inmediatamente lo da Dios a aquel sujeto en el cual se encuentra en virtud de sola la razón natural, y ese sujeto es el pueblo mismo y no persona alguna de él, según ya expliqué.

Pero como ese mismo poder el pueblo lo tras-

fiere al rey, por eso se dice que el poder real ha sido dado por Dios; y además porque la misma elección del rey no se hace sin la cooperación divina y sin su particular providencia.

Esto lo explicó magistralmente el CRISÓSTOMO cuando, tratando de las palabras *No hay poder que no venga de Dios,* dice así: *¿Qué dices? ¿Luego todo príncipe ha sido puesto por Dios? No es eso,* dice, *lo que digo: ahora no hablo de los príncipes sino de la cosa misma,* es decir, del poder mismo. Por eso añade: *El que haya autoridad, y el que éstos manden y aquéllos obedezcan, y el que todas las cosas sucedan no simple e inconsideradamente, digo que es obra de la divina sabiduría. Por la cual no dice «No hay príncipe que no venga de Dios», sino que trata de la cosa misma diciendo «No hay poder que no venga de Dios».* De la misma manera lo explica TEOFILACTO.

Por más que tampoco es necesario que todo esto se explique en la Escritura tan detalladamente, pues consta que, en la Escritura, con unas mismas palabras generales se atribuyen a Dios. ¡También se dice muchas veces que Dios se trata, discurriendo racionalmente se ha de colegir el modo como se dice que provienen de Dios. ¡También se dice muchas veces que Dios da los reinos —por particular permisión— aunque se usurpen injusta y sediciosamente, como el mismo rey de Inglaterra parece pensar de Jeroboán, y de otros es todavía mucho más cierto, según observaron SAN AGUSTÍN y ORÍGENES!

Igualmente, para poder llamar a los reyes ministros de Dios, basta que les venga el poder de El aunque sea por mediación del pueblo, porque ese es el modo más connatural y mejor que puede pensarse dentro de lo que alcanza la razón natural.

13. Por el contrario, a lo de la comparación o equiparación que se establece en esto entre el Papa y los reyes, respondo que la cosa es muy distinta.

En primer lugar, la monarquía pontificia sobre toda la Iglesia la instituyó e impuso Dios mismo inmediatamente, de tal manera que no puede ser alterada. En cambio, Dios no determinó ni mandó la forma del gobierno temporal, sino que eso lo dejó a la disposición de los hombres.

En segundo lugar, el poder espiritual nunca estuvo en la comunidad de toda la Iglesia, porque Cristo no lo entregó al cuerpo de la Iglesia sino a la cabeza o vicario suyo; por eso en la elección del Papa la Iglesia no puede intervenir como quien da el poder sino como quien designa la persona. En cambio, el poder civil, por su naturaleza, está en la misma comunidad, y ella lo trasfirió a este o a aquel príncipe por voluntad de la comunidad misma, que —por decirlo así— lo da a otro como cosa suya.

De esto se sigue también que la soberanía espiritual del Papa le ha sido dada por derecho divino, de tal forma que no pueden limitarla, disminuirla o aumentarla ni el consentimiento universal de la Iglesia ni siquiera la voluntad del mismo Papa, el cual, mientras tiene esta dignidad, no puede disminuirla ni cambiarla en sí mismo. En cambio, al rey o a cualquiera agrupación soberana temporal pudo concederse en un principio un poder mayor o menor, y después, en el correr del tiempo, quien tenga autoridad para ello podrá cambiarlo o limitarlo según convenga para el bien común.

CAPITULO IV

¿EXISTE ENTRE LOS CRISTIANOS UN PODER CIVIL LEGITIMO AL CUAL LOS CRISTIANOS ESTEN OBLIGADOS A SOMETERSE?

1. Aunque en este problema no exista ninguna controversia entre los adversarios y nosotros, pero como muchos de ellos —según oigo decir, y según el rey de Inglaterra repite muchas veces en su Prólogo— al Romano Pontífice le acusan de una doctrina que da al traste con los derechos y poderes propios de los príncipes, he juzgado que debía explicar lo que acerca de esto establece la fe católica y sostiene la teoría más sana de los doctores. De esta manera, además, quedará preparado un camino más claro y más apto para la controversia principal sobre el primado del Sumo Pontífice.

Dos son las maneras como se ha juzgado y afirmado que los reyes cristianos no tienen poder civil soberano para dar leyes, castigar los delitos y gobernar políticamente.

Una fue la de quienes dijeron que en la Iglesia de Cristo no puede haber tal poder, y que su ejercicio no es legítimo porque los cristianos no pueden estar sujetos a ningún poder temporal.

fiere al rey, por eso se dice que el poder real ha sido dado por Dios; y además porque la misma elección del rey no se hace sin la cooperación divina y sin su particular providencia.

Esto lo explicó magistralmente el CRISÓSTOMO cuando, tratando de las palabras *No hay poder que no venga de Dios,* dice así: *¿Qué dices? ¿Luego todo príncipe ha sido puesto por Dios? No es eso,* dice, *lo que digo: ahora no hablo de los príncipes sino de la cosa misma,* es decir, del poder mismo. Por eso añade: *El que haya autoridad, y el que éstos manden y aquéllos obedezcan, y el que todas las cosas sucedan no simple e inconsideradamente, digo que es obra de la divina sabiduría. Por la cual no dice «No hay príncipe que no venga de Dios», sino que trata de la cosa misma diciendo «No hay poder que no venga de Dios».* De la misma manera lo explica TEOFILACTO.

Por más que tampoco es necesario que todo esto se explique en la Escritura tan detalladamente, pues consta que, en la Escritura, con unas mismas palabras generales se atribuyen a Dios. ¡También se dice muchas veces que Dios se trata, discurriendo racionalmente se ha de colegir el modo como se dice que provienen de Dios. ¡También se dice muchas veces que Dios da los reinos —por particular permisión— aunque se usurpen injusta y sediciosamente, como el mismo rey de Inglaterra parece pensar de Jeroboán, y de otros es todavía mucho más cierto, según observaron SAN AGUSTÍN y ORÍGENES!

Igualmente, para poder llamar a los reyes ministros de Dios, basta que les venga el poder de El aunque sea por mediación del pueblo, porque ese es el modo más connatural y mejor que puede pensarse dentro de lo que alcanza la razón natural.

13. Por el contrario, a lo de la comparación o equiparación que se establece en esto entre el Papa y los reyes, respondo que la cosa es muy distinta.

En primer lugar, la monarquía pontificia sobre toda la Iglesia la instituyó e impuso Dios mismo inmediatamente, de tal manera que no puede ser alterada. En cambio, Dios no determinó ni mandó la forma del gobierno temporal, sino que eso lo dejó a la disposición de los hombres.

En segundo lugar, el poder espiritual nunca estuvo en la comunidad de toda la Iglesia, porque Cristo no lo entregó al cuerpo de la Iglesia sino a la cabeza o vicario suyo; por eso en la elección del Papa la Iglesia no puede intervenir como quien da el poder sino como quien designa la persona. En cambio, el poder civil, por su naturaleza, está en la misma comunidad, y ella lo trasfirió a este o a aquel príncipe por voluntad de la comunidad misma, que —por decirlo así— lo da a otro como cosa suya.

De esto se sigue también que la soberanía espiritual del Papa le ha sido dada por derecho divino, de tal forma que no pueden limitarla, disminuirla o aumentarla ni el consentimiento universal de la Iglesia ni siquiera la voluntad del mismo Papa, el cual, mientras tiene esta dignidad, no puede disminuirla ni cambiarla en sí mismo. En cambio, al rey o a cualquiera agrupación soberana temporal pudo concederse en un principio un poder mayor o menor, y después, en el correr del tiempo, quien tenga autoridad para ello podrá cambiarlo o limitarlo según convenga para el bien común.

CAPITULO IV

¿EXISTE ENTRE LOS CRISTIANOS UN PODER CIVIL LEGITIMO AL CUAL LOS CRISTIANOS ESTEN OBLIGADOS A SOMETERSE?

1. Aunque en este problema no exista ninguna controversia entre los adversarios y nosotros, pero como muchos de ellos —según oigo decir, y según el rey de Inglaterra repite muchas veces en su Prólogo— al Romano Pontífice le acusan de una doctrina que da al traste con los derechos y poderes propios de los príncipes, he juzgado que debía explicar lo que acerca de esto establece la fe católica y sostiene la teoría más sana de los doctores. De esta manera, además, quedará preparado un camino más claro y más apto para la controversia principal sobre el primado del Sumo Pontífice.

Dos son las maneras como se ha juzgado y afirmado que los reyes cristianos no tienen poder civil soberano para dar leyes, castigar los delitos y gobernar políticamente.

Una fue la de quienes dijeron que en la Iglesia de Cristo no puede haber tal poder, y que su ejercicio no es legítimo porque los cristianos no pueden estar sujetos a ningún poder temporal.

La otra es la de aquellos que, aun confesando que en la Iglesia hay poder temporal, sin embargo dicen que el de los reyes temporales no es un poder soberano, y que únicamente lo es el del Papa, del cual se deriva el poder de los reyes por concesión o tolerancia.

De este segundo punto hablaremos en el capítulo siguiente; sin embargo, como es básico para el primero, y dado que tampoco los nuevos herejes lo enjuician bien, vamos a tratarlo aquí brevemente.

2. Error de los antiguos herejes.—Primer argumento de dicho error.—Muchos de los antiguos herejes, como siguiendo o imitando el error de los Galileos que se refirió en el capítulo primero, dijeron que los cristianos no están sujetos a los príncipes temporales, y menos a los paganos.

Esto algunos lo dijeron solamente de los cristianos perfectos y muy espirituales —como los Begardos—, otros de todos los justos, otros de todos los cristianos, errores que juzgo superfluo examinar aquí más extensamente.

Partiendo de ahí, los Anabaptistas y otros semejantes profirieron que a los cristianos les está prohibido el poder político, principalmente si ha de ejercitarse sobre otros cristianos.

Los argumentos de este error pueden ser varios.

El primero y específico respecto de los príncipes paganos es que es indigno y peligroso que un infiel tenga poder sobre los fieles. Por eso San Pablo advierte: *No os unáis en yunta desigual con los infieles.* Y da la razón de varias maneras diciendo: *Porque ¿qué consorcio hay entre la justicia y la iniquidad? ¿qué comunidad entre la luz y las tinieblas? ¿qué concordia entre Cristo y Belial? ¿qué parte del creyente con el infiel? ¿qué concierto entre el templo de Dios y los ídolos?*

En efecto, la autoridad política, viniendo como viene de Dios, es inadmisible que haya sido concedida contra el orden debido y con peligro de la fe, pues las cosas que vienen de Dios son ordenadísimas. Luego por el mismo hecho de que uno sea bautizado en Cristo y reciba su fe, queda exento de la sujeción a príncipes paganos.

Esto puede confirmarse con aquellas palabras de San Mateo cuando, habiendo preguntado Cristo a Pedro *Los reyes de la tierra ¿a quiénes cobran impuestos o tributos? ¿a sus hijos o a los extraños?*, y habiendo Pedro respondido *A los extraños,* concluyó el Señor: *Luego los hijos son libres,* se entiende de los tributos y consiguientemente también del poder, porque estas dos cosas son correlativas.

Con el nombre de hijos Cristo comprende a todos sus hermanos y, en consecuencia, a todos los fieles, *porque todos son hijos del reino de Aquel bajo quien están todos los reinos terrenos,* como dijo San Agustín.

Otro título hay para que los cristianos participen de esa libertad, y es que todos, de una manera especial y excelente, son de la familia de Cristo, que es hijo natural; ahora bien, cuando se dice que el hijo es libre, con él se incluye a su familia, como sobre aquel pasaje dijo Nicolás de Lyra, al cual siguen otros.

Y lo mismo pensó San Jerónimo cuando dijo *El por nosotros soportó la cruz y pagó tributos; nosotros, por su honor, no pagamos tributos, y, como hijos del rey, estamos libres de impuestos.* Estas palabras no pueden restringirse, como algunos quieren, a solos los sacerdotes o clérigos, porque juntó por igual las dos cosas *Por nosotros soportó la cruz y pagó tributos;* ahora bien, llevó la cruz por todos sin distinción de seglares ni clérigos; luego por todos pagó tributos; luego a todos los libró de pagar tributos a reyes temporales; luego también los eximió de su dominio y poder, porque una libertad acompaña a la otra.

3. Segundo argumento.—El argumento segundo y más general de este error es que los cristianos están libres aun del poder de los príncipes cristianos por pedirlo así la libertad cristiana.

En este sentido entienden ésta —exagerando muchísimo— Lutero y otros herejes de hoy, los cuales fuerzan en apoyo de él distintos pasajes de la Escritura. A éstos les respondimos largamente en los cap. 18 y 19 del libro 1.° y en el cap. 31 del libro 3.° de *Las leyes,* y por eso ahora no decimos más.

Ahora bien, de este principio de la libertad cristiana así entendida, se deduce lógicamente que los príncipes, aun los cristianos, no tienen poder civil o político sobre los fieles, porque si éstos no están obligados a someterse, aquéllos no tienen derecho a mandar, ya que estas dos cosas son correlativas y negada la una es preciso negar la otra.

Aducen también textos del Nuevo Testamento en los que —según ellos— a los cristianos les está prohibido mandar y someterse.

Acerca del mando se dice en San Lucas *Los*

reyes de las naciones les hacen sentir su dominación, etc. *Pero no será así entre vosotros,* o, como dice SAN MATEO, *No ha de ser así entre vosotros.* Sobre esto el CRISÓSTOMO dice que Cristo quiso establecer esta diferencia entre los gentiles y los cristianos.

Y acerca de la sumisión dice SAN PABLO: *No os hagáis siervos de los hombres.* E indica la razón diciendo antes: *Habéis sido comprados a precio,* como si dijera que es indigno que los que han sido redimidos por Cristo se sometan a los poderes terrenos.

4. REFUTACIÓN DE LA ANTERIOR HEREJÍA POR LA ESCRITURA Y LOS PADRES.—Esta opinión, toda ella, sin dudar es herética.

En primer lugar, los apóstoles enseñaron a los fieles convertidos ya a Cristo que obedeciesen a los reyes y autoridades, no sólo para evitar el castigo, ni porque entonces no podían hacer resistencia, ni sólo para evitar el escándalo, sino también *en conciencia y porque son ministros de Dios,* según hemos probado en el cap. 1.° con palabras de San Pedro y de San Pablo. Ahora bien, estos apóstoles hablaban en una época en que los emperadores y reyes y sus prefectos o delegados eran infieles e idólatras. Luego por su doctrina tenemos que los cristianos están sujetos a los príncipes, aun a los paganos, y consiguientemente que los reyes infieles, siendo legítimos, tienen poder sobre los cristianos que viven en sus territorios.

En segundo lugar, así entendieron y explicaron esos pasajes los Padres más antiguos, con SAN CRISÓSTOMO, SAN AMBROSIO, ORÍGENES, SAN EPIFANIO y otros que se citaron en el cap. 1.°, y expresamente SAN JUSTINO en su 2.ª Apología, dirigida al emperador pagano Antonino Pío, un poco después del principio, donde de propio intento defiende a los cristianos de esta calumnia diciendo: *En todas partes nos esforzamos como los que más por pagar los impuestos y tributos a los que vosotros habéis señalado, conforme a lo que El nos enseñó,* y aduce las palabras de Cristo *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios;* y concluye: *Por eso a solo Dios adoramos, y a vosotros en otras cosas os servimos con alegría, y confesamos que vosotros sois reyes y príncipes de los hombres, y pedimos a Dios que, con el poder real, tengáis un corazón sano y bueno.*

En estas palabras, en nombre de todos los cristianos, confiesa que hay infieles que son verdaderos reyes y príncipes de los cristianos en cuanto que éstos son hombres, y que pueden tener poder sobre ellos aunque ellos mismos no tengan un corazón sano.

Lo mismo pensaron SAN IGNACIO y OPTATO, que expresamente dice: *Aunque el emperador viviera como gentil.*

Podemos, finalmente, aducir a este propósito las palabras de SAN AMBROSIO, quien, ponderando las palabras de Cristo, dice: *Magnífica doctrina espiritual que hace saber a los cristianos que deben estar sujetos a las autoridades, para que nadie piense que no deben cumplirse las leyes de los reyes terrenales.* En ellas alude además a las palabras de SAN PABLO en el cap. 31 de la carta a los Romanos: por consiguiente, manifiestamente habla de un rey legítimo aunque no sea cristiano, pues ese fue el sentido en que habló San Pablo.

Y Cristo hablaba del César, emperador pagano. Y en el mismo sentido hablan otros Padres que enseguida citaremos.

5. REFUTACIÓN DE LA MISMA HEREJÍA CON UNA RAZÓN TOMADA DE SANTO TOMÁS.—La razón de esta verdad la apuntó SANTO TOMÁS diciendo que *el poder o autoridad se introdujeron por derecho humano, y en cambio la distinción entre fieles e infieles es de derecho divino. Ahora bien, el derecho divino, que es de gracia, no suprime el derecho humano, que es de razón natural.* Por eso la distinción entre fieles e infieles, considerada en sí misma, no quita el poder y autoridad de los infieles sobre los fieles.

Esta razón se muy buena y puede explicarse de esta manera: Cuando los súbditos de un rey gentil se convierten a la fe, sólo por ese hecho o en virtud del derecho divino no quedan liberados del poder temporal de su legítimo príncipe, porque ellos no pueden por su propia autoridad privar al otro de su poder y derecho; ni tampoco se les ha concedido el hacer eso con la autoridad de Dios, ya que esto ni les ha sido revelado ni la razón natural lo dicta, sino que la Escritura y también la recta razón enseñan lo contrario.

Lo primero, porque, no mediando una concesión divina, eso de suyo sería contrario a la justicia.

Y lo segundo, porque cedería en escándalo de los infieles y en cierto desprestigio de la religión cristiana, cuya propagación de esa manera podría verse muy impedida.

Una confirmación y explicación de ello la hallamos en lo que sucede con el matrimonio en-

tre infieles: no se disuelve por el hecho de que la mujer, por ejemplo, se convierta a la fe, sino que la mujer continúa sujeta al varón infiel, porque éste —según el texto de SAN PABLO, que extensamente explica SAN AGUSTÍN— conserva su autoridad sobre ella.

Y la razón es la que tocó SANTO TOMÁS: que el matrimonio entre infieles se basa en el derecho natural, y la profesión de la fe de suyo no cambia el derecho natural ni el contrato humano que tiene su base en él. Esta razón la indicó también el PAPA INOCENCIO en las *Decretales.*

Luego por la misma razón el poder civil legítimo no se pierde por la conversión de los súbditos a la fe.

6. ALCANCE DE LA RAZÓN DE SANTO TOMÁS.—A LOS FIELES NO LES ES LÍCITO ELEGIRSE DE NUEVO VOLUNTARIAMENTE UN REY INFIEL. Acerca de la doctrina de Santo Tomás en el lugar citado, es muy de notar que la razón aducida sólo tiene valor cuando el poder y la autoridad del príncipe gentil es anterior a la conversión de sus súbditos a la fe, y en ese caso también parece que conservan todo su valor los textos de San Pedro y San Pablo y la tradición de los Padres.

Por eso añade SANTO TOMÁS que, si se trata de instituir o de conceder por primera vez poder a los infieles sobre los fieles, esto de ninguna manera debe permitirse: *ello cedería,* dice, *en escándalo y en peligro de la fe,* pues los súbditos, si no son de mucha virtud, fácilmente siguen la autoridad y la religión de su príncipe, *y a su vez,* dice, *los infieles despreciarán la fe si conocen los defectos de los fieles.*

Pero esta doctrina hay que entender que es para cuando la nueva sumisión de los fieles a un príncipe infiel depende del consentimiento y voluntad de los fieles: sólo en ese caso tienen valor probativo las razones de SANTO TOMÁS y el texto de SAN PABLO que él aduce *¿Y osa alguno de vosotros que tiene un litigio con otro acudir en juicio ante los injustos* —ante los infieles, dice Santo Tomás— *y no ante los santos* —es decir, ante los fieles?, según poco después el mismo apóstol lo explica diciendo *¿El hermano pleitea con el hermano, y esto ante los infieles?* Porque si, aun para los juicios particulares entre fieles, no se debe elegir voluntariamente infieles para jueces, mucho menos un pueblo cristiano puede poner a su frente a un príncipe infiel, y por eso —como dice SANTO TOMÁS— la Iglesia no lo permite de ninguna manera.

7. UN REY GENTIL QUE EN GUERRA JUSTA OCUPE UNA CIUDAD CRISTIANA, ADQUIERE TAMBIÉN VERDADERO DOMINIO SOBRE ELLA.—CUANDO LA SUJECIÓN A UN PRÍNCIPE INFIEL CEDE EN PERJUICIO DE LA FE, LOS FIELES PUEDEN LIBERARSE DE ELLA.—Pero si aconteciera que un pueblo cristiano, contra su voluntad, se viera sometido de nuevo con título justo a un príncipe infiel, entonces valdrían también la tesis asentada y el raciocinio que se ha hecho.

Por ejemplo, si un rey gentil en guerra justa ocupara una ciudad cristiana, adquiriría verdadero dominio, pues esto es también de derecho de gentes derivado del derecho natural, al cual la fe no suprime. Tampoco la Iglesia, propiamente hablando, impide esto cuando el príncipe infiel es un gentil y no sujeto a la misma Iglesia, según la manera actual de expresarse.

Y lo mismo sería si aconteciera que un rey infiel, por derecho legítimo de sucesión, se hiciera cargo de un pueblo cristiano sujeto antes a un príncipe cristiano, porque tampoco entonces la fe de los súbditos impide la adquisición del dominio ni depende éste de la voluntad de aquel pueblo, sino que proviene necesariamente de una institución anterior y justa.

Pero esto hay que entenderlo de la cosa en sí misma, es decir, evitando los escándalos y los peligros de los fieles, los cuales pueden seguirse también de la sujeción de los fieles a sus antiguos príncipes infieles, y por eso, en ambos casos, si se temieran con probabilidad tales inconvenientes y no pudieran evitarse más que no soportando o no aceptando a tal príncipe, podría y debería hacerse, pues no le falta a la Iglesia derecho y poder para hacerlo.

Por esta razón dijo en general SANTO TOMÁS que la Iglesia puede determinar con todo derecho que los infieles sean privados del poder y autoridad sobre los fieles que pasan a ser hijos de Dios, por más que, para evitar el escándalo, la Iglesia no haga uso de ese poder tratándose de príncipes infieles que por lo demás no le están sujetos.

8. Hay que tener en cuenta, además, que algunos infieles están sujetos a la Iglesia sólo en lo temporal, como son los judíos que habitan en tierras sometidas a príncipes cristianos: de esos infieles no tratamos, porque no son soberanos, que es de los que ante todo hablamos ahora; sin embargo, es cierto que la Iglesia o los príncipes cristianos pueden gobernarlos en lo temporal —sobre todo en lo que se refiere

a la libertad y seguridad de los fieles— de la manera que juzguen conveniente para el bien de la fe. Por esto es otra cuestión.

Hay otros infieles sujetos a la Iglesia en lo espiritual aunque por lo demás sean soberanos temporales: tales son los herejes bautizados, los cuales son cristianos de nombre aunque en realidad son infieles por carecer de la verdadera fe, pero son súbditos de la Iglesia por razón del carácter bautismal. Acerca de éstos es también verdadera la tesis propuesta, no sólo para evitar el peligro de los fieles, sino también por el poder directo que tiene la Iglesia para castigar a los herejes aunque sean reyes, como después veremos.

Otros infieles hay que de ninguna manera están sujetos a la Iglesia, ni en lo temporal ni en lo espiritual, ni de derecho ni de hecho.

Tratándose de éstos, la doctrina de Santo Tomás sólo tiene valor en cuanto al poder indirecto —por razón del cual la Iglesia puede librar y defender a sus súbditos fieles de los peligros morales y de las ocasiones de perder la fe—, pues la Iglesia directamente no tiene poder sobre estos reyes infieles —según aquello de San Pablo *De los que están fuera nada nos toca a nosotros*—, y por eso, así como no puede obligarles a abrazar la fe, tampoco puede castigarles por su infidelidad, y por tanto tampoco por este título puede privarles del dominio y poder que tengan sobre los cristianos.

Por consiguiente, la Iglesia eso sólo puede hacerlo por razón del gobierno espiritual y del cuidado que debe tener de sus súbditos fieles.

Y que pueda hacerlo por este título lo tengo por muy cierto, porque el que da poder para gobernar, en consecuencia da cuanto es necesario para el ejercicio conveniente de ese poder, como demostraré a continuación más ampliamente.

9. Cuándo puede disolverse el matrimonio entre infieles por la conversión de uno de ellos a la fe.—En este punto puede tomarse un argumento muy bueno de la doctrina admitida y aprobada por la Iglesia y sacada de San Pablo.

Dice San Pablo que un cónyuge antes infiel, si se convierte a la fe y el otro no quiere ni convertirse a la fe ni cohabitar sin ofensa del creador, puede dejarle y disolver el matrimonio. Luego por la misma o mayor razón se le ha dado a la Iglesia poder para librar a los fieles del yugo de cualesquiera infieles cuando por tal sujeción peligra la fe, pues también en este caso apremia la razón de San Pablo que dice *En tales casos el hermano o la hermana no está sujeta a servidumbre.*

Más aún, puede en esto señalarse una diferencia, y es que, como el vínculo del matrimonio es indisoluble por su naturaleza y se da solamente entre dos determinadas personas, para que pueda disolverse por ese título es preciso que conste en particular del peligro del cónyuge fiel. En cambio, el poder real afecta a una multitud de personas y de suyo no es tan inmutable: por eso, el peligro general y común en que de ley ordinaria se encuentran los fieles sujetos a príncipes infieles, basta para que la Iglesia pueda librarlos a todos de tal sujeción aunque no conste en particular del peligro de cada uno, ya que las leyes morales que se dan en general tienen en cuenta lo que generalmente suele suceder, aunque en un caso particular no suceda.

Sin embargo, la Iglesia raras veces ejercita ese poder; y bien puede obrar así aunque deje a sus fieles en algún peligro, porque, o no tiene fuerzas para hacer valer su autoridad con eficacia y con éxito, o teme con probabilidad mayores escándalos.

Pero entonces cada uno de los súbditos fieles podrán huir o emplear otro medio para escapar del peligro si consta moralmente de él: lo primero, porque están más obligados a mirar por su alma que por el derecho ajeno; y lo segundo, porque entonces son víctimas de injusticia y violencia de parte de tal príncipe, y por tanto no están obligados a obedecerle.

10. Conclusión: Es cierto con certeza de fe que entre los cristianos se dan verdaderos reyes y príncipes.—De lo dicho resulta además, como cosa ciertísima y de fe, que en la Iglesia de Cristo hay príncipes y reyes cristianos con verdadero poder político o civil sobre sus súbditos, aun sobre los cristianos y fieles.

Esta tesis no se encuentra expresada en todo el Nuevo Testamento bajo estos términos de *príncipes fieles y cristianos,* tal vez porque en la época en que se escribió todavía no existían reyes temporales convertidos a la fe, y así no se presentó ocasión de hablar de ellos.

Pero los textos aducidos la prueban suficientemente: lo primero, porque en este caso la razón es igual o todavía mayor; y lo segundo, porque las palabras de los apóstoles tienen un sentido muy amplio y general.

San Pedro dice: *Por amor del Señor, estad sujetos a toda autoridad humana, ya al rey como*

soberano; y más abajo: *Honrad al rey.* Y después manda a los siervos que estén sujetos a sus señores, *no sólo a los bondadosos y humanos, sino también a los rigurosos;* luego con mayor razón piensa lo mismo de todos los fieles sujetos a príncipes tanto buenos como malos; ahora bien, no se puede llamar buenos a los príncipes si no son fieles.

Finalmente, la advertencia de SAN PABLO a Tito *Amonéstales que vivan sumisos a los príncipes y a las autoridades,* que da más extensamente en la carta a los Romanos, no la dio solamente para el tiempo de la primitiva Iglesia, sino para que perdurase en ella perpetuamente; luego también ahora tiene lugar respecto de los príncipes cristianos.

Eso mismo puede confirmarse con textos del Antiguo Textamento, por los cuales consta que hubo príncipes fieles que gobernaron políticamente a súbditos fieles y a cuya autoridad éstos estaban obligados a obedecer. Que tales fueron Moisés, Josué y otros jueces hasta Samuel, y después Saúl, David y sus sucesores, se deduce del DEUTERONOMIO, de los JUECES, de los REYES y de PARALIPÓMENOS, en donde además se hace mención de jueces y magistrados inferiores.

Luego mucho más esa subordinación y sujeción se ha de observar en la ley de gracia, puesto que no se trata de las prescripciones ceremoniales de la ley antigua, ni, hablando en general, tiene eso que ver con las —propiamente dichas— formalidades judiciales de aquella ley, sino con la ley moral del derecho natural, sea inmediatamente, sea mediante algún título jurídico humano, derechos que en la ley de gracia perduran y obligan con mayor perfección.

11. EVASIVA.—REFUTACIÓN.—Dirá tal vez alguno que esta argumentación fluye lógicamente en la hipótesis de que en la Iglesia de Cristo haya verdaderos reyes y príncipes temporales con verdadero dominio y poder sobre los cristianos: en ese supuesto, la ley natural de la justicia y de la obediencia obligan evidentemente a los súbditos a obedecer. Pero los adversarios que defienden el error contrario, niegan ese principio como opuesto a la institución de Cristo y a la libertad cristiana o perfección de la ley de gracia.

Mas, en contra de eso, puede probarse ese supuesto por la ininterrumpida tradición de la Iglesia desde el tiempo en que los emperadores y reyes comenzaron a convertirse a Cristo y a bautizarse: siempre se les tuvo por verdaderos reyes y príncipes, y aun en un sentido más perfecto y excelente que antes.

Así consta por las Historias Eclesiásticas de EUSEBIO y de otros, sobre todo cuando tratan de Constantino, Teodosio y otros semejantes.

Esto declaran también muchas veces los concilios generales, como aparece por el 1.° DE NICEA, al cual asistió Constantino, y por otros.

Además los Sumos Pontífices, cuando escriben a los reyes y príncipes cristianos, les reconocen como verdaderos príncipes y señores temporales, según se ve por muchas cartas de SAN LEÓN, de SAN GREGORIO y de otros que aduciremos en el capítulo siguiente. Ahora sólo llamamos la atención sobre las palabras del PAPA SÍMACO en la apología al emperador Anastasio: *Nosotros,* dice, *aceptamos las autoridades humanas en su puesto hasta tanto que levantan sus voluntades contra Dios.*

También el 12.° CONCILIO TOLEDANO declaró bajo excomunión que Ervigio era verdadero rey de España.

Y el CONCILIO DE MEAUX lanza anatema contra los que presumieren oponerse al poder real: habla de los reyes cristianos y dice de ellos que su poder lo tienen de Dios según la frase del apóstol, la cual, por consiguiente, la entiende también de los reyes cristianos.

12. De la misma manera entendieron los textos de los apóstoles el CRISÓSTOMO, SAN AMBROSIO y otros Padres.

SAN AGUSTÍN, sobre las palabras *Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores,* dice muy bien: *Con toda razón advierte que nadie, por haber sido llamado por el Señor a la libertad al hacerse cristiano, se levante con soberbia sin pensar que en el camino de esta vida cada uno debe guardar su puesto y creyendo que no debe someterse a las autoridades superiores a las cuales les ha sido confiado por entonces el gobierno de las cosas temporales.* Y más abajo: *Así pues, si alguno piensa que, por ser cristiano, no debe pagar impuestos ni tributos, o que no debe prestar el honor debido a las autoridades que cuidan de esto, se halla en un gran error.* Aquí San Agustín habla de su tiempo, cuando en la Iglesia había ya príncipes cristianos, y así las palabras de San Pablo las aplica a todos los príncipes que reinaban entonces.

Estas palabras de San Agustín las hizo suyas SAN ANSELMO, y más brevemente PRIMASIO.

Y el mismo SAN AGUSTÍN explica lo necesa-

rio que es el cargo de rey incluso entre los cristianos, y cuánto mejor y más saludablemente lo desempeñan los reyes buenos, es decir, los piadosos y fieles, que los malos e infieles.

13. También confirman esto los títulos honoríficos con que los antiguos Padres escriben a los príncipes fieles.

Así SAN CIRILO ALEJANDRINO, en el libro sobre la *Fe Recta* dedicado a Teodosio, primero le llama rey cristianísimo, y después le dice: *Vosotros sois fuentes de las mayores dignidades y estáis por encima de toda eminencia, y sois principio y origen de la felicidad humana.* Y después: *De ese tan piadoso e ilustre imperio vuestro es la mayor defensa Jesucristo Nuestro Señor, pues por El reinan los reyes,* etc. Luego promete demostrar que *la gloriosa piedad para con Dios es el cimiento inconmovible de la dignidad real.*

Semejantes expresiones pueden verse en SAN AMBROSIO en su carta al emperador Graciano que pone al principio de los libros sobre la *Fe,* en donde llega a llamarle *cristianísimo príncipe y el más cristiano de los príncipes.* Y lo mismo en sus discursos en la muerte de Teodosio, en la muerte de Valentiniano y en las distintas cartas a los emperadores cristianos de su tiempo.

Y lo mismo reconoció SAN GREGORIO NAZIANZENO, cuyas magníficas palabras aduciré después en lugar más oportuno.

14. Añádase además el antiguo texto de MARCIAL, obispo de Limoges, que vivió casi en tiempo de los apóstoles y refiere que convirtió a la fe a un príncipe de Galia al cual llama rey y cuya fe pondera mucho, y añade: *Al cual debéis obedecer en todo, porque os ha sido puesto por Dios como príncipe,* etc.

Puede también señalarse el pasaje de TERTULIANO en donde primero dice que se debe dar al César lo que es del César y lo que es de Dios a Dios, como Cristo enseñó. Y añade: *Por lo que se refiere a la dignidad de los reyes y de los emperadores, tenemos bien mandado que, según el precepto del apóstol, les prestemos toda clase de obediencia, sumisos a los magistrados, príncipes y autoridades; pero dentro de los límites de la fe cristiana y sin caer en idolatría.* Y aunque habla del tiempo de los emperadores gentiles, sin embargo entiende la doctrina en general. Por eso añade que los cristianos en aquel tiempo podían recibir de los emperadores la dignidad y la administración del poder civil con tal que lo ejerciesen sin ninguna mancha de idolatría.

Por eso, finalmente, muy bien escribió PRÓSPERO: *Hay que cumplir cuanto justamente pide el orden del mundo y no violar el código de la piadosa fe. Los mansos y santos no deben desdeñar ninguna autoridad. Es justo servir a los reyes y señores, para que a los siervos de Cristo les aproveche para el verdadero honor haber amado a los buenos y tolerado a los malos.*

15. PRUEBA DE LA TESIS POR LA RAZÓN.—Esta verdad puede también probarse fácilmente con la razón.

En efecto, la fe cristiana y el bautismo a nadie le hacen incapaz de la dignidad real ni de la autoridad o poder político; luego si, antes de convertirse a la fe, uno la tenía, no la perderá por el bautismo o la fe si se convierte a ella; y si, ya cristiano, es elevado a ella por elección legítima o por otro justo título, la adquiere de verdad y queda constituido verdadero rey, príncipe o magistrado; luego los súbditos, aun los fieles y cristianos, están obligados a obedecerle.

Estas deducciones son evidentes por sí mismas y por lo dicho. Y el antecedente se prueba porque aquella incapacidad provendría, o de una especial institución de Cristo, o de la naturaleza de la cosa y de alguna incompatibilidad natural, pues ningún otro argumento puede idearse y esos dos son completamente falsos e irracionales.

16. SE SALE AL PASO DE UNA EVASIVA TÁCITA.—Sobre el primero la cosa es clara: primeramente, porque en ninguna parte leemos que Cristo prohibiese a los fieles poseer la autoridad real, como se demostrará fácilmente después al responder a los argumentos de la opinión contraria; y en segundo lugar, porque, con relación a Cristo y al tiempo de gracia, más bien estaba predicho que los reyes de la tierra habían de creer en Cristo y le habían de adorar: *Los reyes de Tarsis y de las islas le ofrecerán sus dones, y los reyes de Arabia y de Saba le pagarán tributo. Postraránse ante él todos los reyes,* etc.

Por eso en el SALMO se dice primeramente que se reunieron los reyes de la tierra contra el Cristo, y después se añade: *Ahora, pues, reyes, sed juiciosos. Dejaos aleccionar, jueces de la tierra. Servid al Señor con temor,* etc.

Y en ISAÍAS: *Reyes serán tus ayos, y reinas tus nodrizas; postrados ante ti, rostro a tierra, lamerán el polvo de tus pies. Y reconocerás que yo soy el Señor, y que el que en mí confía no es confundido.* Y también: *Las gentes caminarán a tu luz, y los reyes a la claridad de tu aurora,* etc.

Y no puede decirse ni pensarse que los reyes que vienen a la fe de Cristo, por eso mismo pierdan sus reinos y dejen de ser reyes, pues —como canta la Iglesia— *No quita reinos mortales quien los da celestiales.* No hubiese sido suave ni conveniente otra providencia, pues si Cristo, a los reyes que se convirtiesen a la fe, les privase al punto de los reinos que justamente poseían, ciertamente pocos habría tan despreciadores de los reinos que quisiesen hacerse cristianos.

Así que no es creíble que Cristo, que llama a sí a los hombres de todas las clases y que dispone sabia y suavemente los medios aptos para su conversión, haya puesto un estorbo tan grande para la conversión de los príncipes temporales ni haya dejado una tal institución en su Iglesia.

17. Sobre todo que tal institución no conducía ni al esplendor de la Iglesia, ni al buen gobierno temporal, ni a la perfección espiritual.

Lo primero es claro, porque mucha más gloria da a la fe y a la Iglesia el que los emperadores, reyes y príncipes de la tierra se sometan a Cristo y a su Vicario; y esto es sin duda lo que se pondera en las profesías que se han aducido.

Lo segundo es también claro, porque la argumentación que se ha hecho antes acerca de la necesidad de la autoridad política para la conservación de la sociedad humana, no tiene menor aplicación en la Iglesia de Cristo que fuera de ella, pues también los cristianos necesitan dirección y coacción civil, como es evidente. Por consiguiente, no habiendo querido Cristo que la Iglesia fuese mal gobernada en lo temporal, y no habiendo determinado regirla milagrosamente, no debió quitarle un gobierno —llamémoslo así— connatural, ni privarla de la autoridad política.

Por fin, la prueba de lo tercero es que la autoridad política no va contra la perfección esencial de la Iglesia, que consiste en la fe verdadera y viva que obra por la caridad. En efecto, siendo esa autoridad conforme a la justicia y a la razón natural, no puede ser contraria a la caridad.

Tampoco va contra la perfección de los consejos evangélicos, pues en éstos la renuncia al dominio temporal y al poder no se impone como obligatoria, sino únicamente se aconseja dejándola a la libre voluntad, según aquello de *Si quieres ser perfecto,* etc. Y así la perfección evangélica y la eficacia de la gracia de Cristo se demuestra más bien en el hecho de que muchos emperadores y príncipes abdicaron voluntariamente de sus imperios y reinos.

18. En qué consiste la libertad cristiana.—Con esto queda suficientemente probado lo segundo, a saber, que los cristianos ni por la naturaleza de la cosa ni por alguna incompatibilidad natural son incapaces de poseer la autoridad política.

Primeramente, porque más bien se ha demostrado que, por su naturaleza, este gobierno les es necesario a los cristianos, a los cuales además les es mucho mejor el ser gobernados por príncipes cristianos que por no cristianos, según se ha demostrado también de paso y es evidente; luego por la naturaleza de la cosa, más bien era necesario que los cristianos fuesen capaces de reinos y magistraturas temporales.

Y en segundo lugar, porque si hubiese alguna incompatibilidad, sería o con la libertad cristiana o con la fe.

Ahora bien, la libertad cristiana no consiste en la exención de las leyes humanas justas ni en la inmunidad de una justa coacción o del castigo de los pecados cuando éstos son contrarios a la paz y a la justicia, sino en la exención de la ley de Moisés y del temor servil, o —lo que es lo mismo— consiste en una servidumbre libre por amor y caridad, con la cual el gobierno humano no es incompatible sino que más bien la ayuda si la hay, y si no la hay, suple su falta por la coacción.

Tampoco se oponen a la fe el dicho poder ni la sujeción correspondiente, porque ambos son conformes a la razón natural, la cual no es contraria a la fe. Esto lo confirma San Pablo en su carta Filemón: en ella supone manifiestamente que por la fe que Filemón tenía y que su siervo Onésimo había recibido, ni a aquél le había sido quitado el derecho de dominio, ni a éste la servidumbre; luego con más razón habrá que decir lo mismo del poder político y de su correspondiente sujeción.

19. Refutación de los argumentos del primer error.—Primer argumento. — Así pues, al primer argumento del error contrario respondemos que las palabras de San Pablo *No os juntéis bajo un mismo yugo con los infieles,* a la letra se entienden de los infieles en cuanto infieles, es decir, «no toméis parte con los infieles en las obras propias de ellos que practican como infieles». Este es el sentido que prueban todas las razones de San Pablo.

Pero de esta frase sólo se deduce que los fieles no deben obedecer a los príncipes infieles

si mandan algo contrario a la fe o a la verdadera religión. Y este es el sentido en que entendieron este pasaje SAN AMBROSIO, TEODORETO, SANTO TOMÁS y SAN AGUSTÍN.

SAN JERÓNIMO por yugo entiende el matrimonio en el sentido de que allí se prohibe a la mujer cristiana contraerlo con un gentil. Pero sin duda el apóstol allí no habla precisamente del vínculo del matrimonio, ya que ni se hace allí mención de él, ni en todo aquel contexto se presenta ocasión de tratar de él en particular.

Sí es probable lo que el CRISÓSTOMO dice sobre ese pasaje, que San Pablo advierte a los fieles en general que eviten el excesivo trato y familiaridad con los infieles, sin duda por el peligro de ser corrompidos por ellos en la fe o en las costumbres. En este sentido San Pablo no dio allí un nuevo precepto positivo: lo que hace es explicar el precepto natural que obliga a evitar el peligro para no caer en él.

Según esto, también un Estado cristiano está obligado a evitar un príncipe infiel y a no aceptarlo si ello depende de su consentimiento, o también a rechazarlo si de su mando se teme un peligro moral de perversión.

Esto, sin embargo, no se debe hacer por propia cuenta sino con autoridad pública cuando, por lo demás, el príncipe tiene derecho legítimo al trono. De este modo se observa el debido orden y se evita el peligro.

20. INTERPRETACIÓN DEL PASAJE MAT. 17.— Sobre el pasaje de SAN MATEO, 17, como lo hemos de examinar más detenidamente al tratar de la Inmunidad Eclesiástica, ahora sólo diré brevemente que el nombre de hijos no abarca allí a todos los fieles ni tampoco a todos los justos, porque Cristo a la letra habla de los hijos naturales, como consta por el contexto y por todos los intérpretes.

A lo de San Agustín responde SANTO TOMÁS que habló en sentido espiritual, y que en este sentido los hijos del reino están libres de la servidumbre del pecado y del tributo que por razón de él debían pagar.

Esta explicación no le agrada a TOMÁS DE VIO, y por eso interpreta que por hijos del reino —término que designa los reinos terrenos— San Agustín entendió no a todos los justos sino a aquellos que mandan como hijos, cuales son los obispos y demás eclesiásticos. Pero tampoco esos hijos son naturales, y por tanto, si hemos de atenernos al sentido propio de las palabras, tampoco ellos estarán comprendidos bajo el nombre y concepto de hijos. Por eso JANSENIO piensa que San Agustín habló solamente de Cristo —por más que habla en plural de hijos—, porque Cristo N. Señor solía hablar en general de los hijos naturales.

Tampoco están comprendidos bajo esa libertad todos los cristianos por el otro título de que son de la familia de Cristo, como explicó SAN PABLO, porque esa unión con Cristo en la misma familia, es decir, en la Iglesia, es muy amplia y general y de otro orden, a saber, espiritual, la cual no quita la servidumbre o sujeción corporal, y consiguientemente tampoco suprime el orden de la justicia que de ésta nace.

Pero ¿alcanza esa inmunidad, por razón de ese título, a todas las personas eclesiásticas en virtud de las palabras de Cristo? Después lo veremos, y entonces explicaremos las palabras de San Jerónimo que parecen referirse a esto.

21. REFUTACIÓN DEL SEGUNDO ARGUMENTO. Al otro argumento ya se ha respondido que la verdadera libertad cristiana no excluye una digna sujeción a los legítimos príncipes temporales no sólo cristianos sino también infieles, según se ha explicado por la doctrina de los apóstoles y más largamente en el citado libro de *Las Leyes.*

Finalmente, sobre las palabras de Cristo N. Señor respondemos que Cristo con ellas no pretendió suprimir la legítima autoridad entre los cristianos, sino solamente enseñarles que no imiten la ambición y tiranía de los príncipes gentiles.

Por eso no habló en general de los reyes, sino que concretando dijo *Los reyes de las naciones dominan sobre ellas;* además, la misma palabra *dominar* indica demasiada afición y una forma ambiciosa de gobernar, como dijo SAN PEDRO: *No como dominando en la heredad.* Así lo interpretó el CRISÓSTOMO.

Y por la ocasión, en la cual el Señor habló para frenar la ambición de los discípulos y su contienda por el primer puesto, y por las palabras que añadió *Vosotros en cambio no así, sino el que es mayor entre vosotros hágase como el menor,* consta clarísimamente que Cristo no excluyó la jerarquía y los grados de mayor y menor, sino que lo que quiso fue moderar la inclinación de los discípulos.

22. Y a lo que dice San Pablo *No os hagáis siervos de los hombres,* se responde que no se refiere a la sujeción civil ni siquiera a la servidumbre penal o de rigor, ya que ninguna de las dos se opone al precio de la redención ni le quita nada, pues un poco antes en el mismo pasaje había dicho *¿Fuiste llamado en la servidumbre? No te dé cuidado.*

Más aún, añade que puede la servidumbre ser antepuesta a la libertad, se entiende por razón de la humildad, como con San Ambrosio y San Gregorio interpreta Santo Tomás.

Así que cuando dice *No os hagáis siervos de los hombres,* lo entiende de la servidumbre por la cual el hombre es antepuesto a Cristo sirviendo al hombre en cosas que se oponen al servicio de Dios. Y como esto sería contrario al efecto de la redención de Cristo, San Pablo puso por delante una razón estupenda: *Habéis sido comprados a precio.* Luego servir de esta manera a los hombres debe ser ajeno a los redimidos por Cristo.

En cambio, someterse a los príncipes legítimos en cosas no contrarias a Dios no es cosa indigna sino más bien obligatoria, según las palabras del mismo Redentor *Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.*

CAPITULO V

¿TIENEN LOS REYES CRISTIANOS PODER SOBERANO EN LO CIVIL O TEMPORAL? ¿CON QUE DERECHO?

1. Un poder se llama soberano cuando no reconoce otro poder superior a él, pues el término *soberano* significa negación de otro más alto a quien tenga que obedecer aquel de quien se dice que tiene el poder soberano.

Esto se entiende de un superior en la tierra, o sea, humano, pues Dios no entra en la comparación: ¿qué príncipe humano, de no ser ateo o loco, se atreverá a intentar siquiera sustraerse al poder divino? Por consiguiente, por esa negación se excluye la sujeción a un superior mortal.

Pero esa negación puede tomarse en distintos sentidos, y por eso, para entender el título del problema y distinguirlo de otros problemas que podrían plantearse aquí, es necesario explicar la modalidad y el sentido de esa negación.

En primer lugar, puede excluir en absoluto toda sujeción a un superior humano tanto en materia espiritual como civil.

En segundo lugar, puede excluir la sujeción sólo en materia temporal y civil.

Y aunque sobre el primer problema existe un grandísimo desacuerdo entre nosotros y el rey de Inglaterra, pues él a nadie en la tierra quiere estar sujeto ni siquiera en materia espiritual —lo cual nosotros creemos que va contra la fe y la obediencia cristiana—, sin embargo ahora no tratamos de ese problema porque todavía no hemos hablado del poder espiritual, sin cuyo conocimiento de ninguna manera puede entenderse su solución; por eso lo dejamos para la última parte de este libro, y por el momento llamamos soberano al poder temporal que no está sujeto a otro en esa misma línea o materia.

2. Doble sujeción —directa e indirecta— y en qué consisten ambas.—Además, suele distinguirse en esto una doble sujeción, a saber, directa e indirecta. Se llama directa la que se mantiene dentro del fin y de los límites de un mismo poder; indirecta la que solamente nace de la orientación a un fin que es más alto y que pertenece a un poder superior y más excelente.

En efecto, el poder civil propiamente dicho de suyo sólo se ordena directamente a la conveniente situación y a la felicidad temporal del Estado humano para el tiempo de la vida presente, y por eso también se llama poder temporal. Por lo cual, el poder civil se llama soberano en su línea cuando, en esa misma línea y respecto de su fin, es a él a quien se recurre en última instancia dentro de su esfera— a saber, dentro de la totalidad de la comunidad que le está sometida—, de tal manera que del poseedor de la soberanía dependen todos los magistrados inferiores que tienen poder en toda la comunidad o en una parte de ella, y en cambio él a ningún superior está subordinado en orden al mismo fin del gobierno civil.

Pero, como la felicidad temporal y civil debe ordenarse a la espiritual y eterna, puede suceder que la materia misma del poder civil deba ser dirigida y gobernada en orden al bien espiritual de distinta manera de como parecería pedirlo sola la razón del Estado. Entonces, aunque el príncipe temporal y su poder en sus actos no dependa directamente de otro poder que sea del mismo orden y que mire al mismo fin solamente, sin embargo puede suceder que necesite ser dirigido, ayudado o corregido en su materia por el poder superior que gobierna a los hombres en orden al fin más excelente y eterno: en ese caso esa dependencia se llama

22. Y a lo que dice San Pablo *No os hagáis siervos de los hombres,* se responde que no se refiere a la sujeción civil ni siquiera a la servidumbre penal o de rigor, ya que ninguna de las dos se opone al precio de la redención ni le quita nada, pues un poco antes en el mismo pasaje había dicho *¿Fuiste llamado en la servidumbre? No te dé cuidado.*

Más aún, añade que puede la servidumbre ser antepuesta a la libertad, se entiende por razón de la humildad, como con San Ambrosio y San Gregorio interpreta Santo Tomás.

Así que cuando dice *No os hagáis siervos de los hombres,* lo entiende de la servidumbre por la cual el hombre es antepuesto a Cristo sirviendo al hombre en cosas que se oponen al servicio de Dios. Y como esto sería contrario al efecto de la redención de Cristo, San Pablo puso por delante una razón estupenda: *Habéis sido comprados a precio.* Luego servir de esta manera a los hombres debe ser ajeno a los redimidos por Cristo.

En cambio, someterse a los príncipes legítimos en cosas no contrarias a Dios no es cosa indigna sino más bien obligatoria, según las palabras del mismo Redentor *Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios.*

CAPITULO V

¿TIENEN LOS REYES CRISTIANOS PODER SOBERANO EN LO CIVIL O TEMPORAL? ¿CON QUE DERECHO?

1. Un poder se llama soberano cuando no reconoce otro poder superior a él, pues el término *soberano* significa negación de otro más alto a quien tenga que obedecer aquel de quien se dice que tiene el poder soberano.

Esto se entiende de un superior en la tierra, o sea, humano, pues Dios no entra en la comparación: ¿qué príncipe humano, de no ser ateo o loco, se atreverá a intentar siquiera sustraerse al poder divino? Por consiguiente, por esa negación se excluye la sujeción a un superior mortal.

Pero esa negación puede tomarse en distintos sentidos, y por eso, para entender el título del problema y distinguirlo de otros problemas que podrían plantearse aquí, es necesario explicar la modalidad y el sentido de esa negación.

En primer lugar, puede excluir en absoluto toda sujeción a un superior humano tanto en materia espiritual como civil.

En segundo lugar, puede excluir la sujeción sólo en materia temporal y civil.

Y aunque sobre el primer problema existe un grandísimo desacuerdo entre nosotros y el rey de Inglaterra, pues él a nadie en la tierra quiere estar sujeto ni siquiera en materia espiritual —lo cual nosotros creemos que va contra la fe y la obediencia cristiana—, sin embargo ahora no tratamos de ese problema porque todavía no hemos hablado del poder espiritual, sin cuyo conocimiento de ninguna manera puede entenderse su solución; por eso lo dejamos para la última parte de este libro, y por el momento llamamos soberano al poder temporal que no está sujeto a otro en esa misma línea o materia.

2. Doble sujeción —directa e indirecta— y en qué consisten ambas.—Además, suele distinguirse en esto una doble sujeción, a saber, directa e indirecta. Se llama directa la que se mantiene dentro del fin y de los límites de un mismo poder; indirecta la que solamente nace de la orientación a un fin que es más alto y que pertenece a un poder superior y más excelente.

En efecto, el poder civil propiamente dicho de suyo sólo se ordena directamente a la conveniente situación y a la felicidad temporal del Estado humano para el tiempo de la vida presente, y por eso también se llama poder temporal. Por lo cual, el poder civil se llama soberano en su línea cuando, en esa misma línea y respecto de su fin, es a él a quien se recurre en última instancia dentro de su esfera— a saber, dentro de la totalidad de la comunidad que le está sometida—, de tal manera que del poseedor de la soberanía dependen todos los magistrados inferiores que tienen poder en toda la comunidad o en una parte de ella, y en cambio él a ningún superior está subordinado en orden al mismo fin del gobierno civil.

Pero, como la felicidad temporal y civil debe ordenarse a la espiritual y eterna, puede suceder que la materia misma del poder civil deba ser dirigida y gobernada en orden al bien espiritual de distinta manera de como parecería pedirlo sola la razón del Estado. Entonces, aunque el príncipe temporal y su poder en sus actos no dependa directamente de otro poder que sea del mismo orden y que mire al mismo fin solamente, sin embargo puede suceder que necesite ser dirigido, ayudado o corregido en su materia por el poder superior que gobierna a los hombres en orden al fin más excelente y eterno: en ese caso esa dependencia se llama

indirecta, porque ese poder superior a veces se ocupa de las cosas temporales no directamente o por razón de ellas mismas sino —como quien dice— indirectamente y por razón de otra cosa.

3. Sentido del problema.—De ahí resulta que la negación de sujeción en lo temporal —que entra en la prerrogativa de la soberanía temporal— debe subdistinguirse además en otros dos sentidos. Porque puede excluir toda sujeción —tanto la directa como la indirecta—, o solamente la directa; y así surgen dos nuevos problemas: uno, si el poder de un rey cristiano es soberano en el primer sentido, es decir, sin reconocer ni directa ni indirectamente a otro superior en materia civil y temporal; y otro, si es soberano al menos en el segundo sentido, es decir, sin reconocer superior directo en lo temporal.

Entre estos dos problemas la diferencia es tan grande que el primero atañe a los dogmas de la fe y estoy por decir que en torno a él gira toda la controversia suscitada entre nosotros y el rey de Inglaterra; en cambio el segundo ni tiene que ver con materia alguna de la fe, ni sobre él hay discrepancia entre nosotros.

A pesar de ello, el presente problema no se puede tomar en el primer sentido ni refiriéndolo a la sujeción o —mejor dicho— exención indirecta, porque, si nos fijamos bien, esto afecta al problema del poder espiritual, ya que esa sujeción indirecta sólo puede darse respecto del poder espiritual; o —lo que es lo mismo—, si puede concebirse un poder al cual esté sometido indirectamente el poder soberano temporal, ese sólo puede ser el poder espiritual. Esto lo veremos al tratar de este poder, y por eso ese problema lo dejamos para entonces.

Así pues, el título del presente problema sólo se refiere al poder soberano que no reconoce directamente superior en su misma línea, pues aunque —como he dicho— en este punto nosotros no tenemos entablada controversia alguna con el rey, sin embargo, como él muchas veces se queja de los católicos diciendo que rechazamos el poder de los príncipes cristianos y la obediencia que se les debe, me ha parecido que no se debía pasar por alto este problema en este lugar, a fin de que por su solución quede bien claro que el poder de los príncipes cristianos, en todo lo que es conforme al derecho natural, queda a salvo según la doctrina católica.

4. Primera opinión, negativa.—Pues bien, algunos católicos, sobre todo juristas, juzgaron que en la Iglesia de Cristo no sólo el gobierno espiritual sino también el temporal es monárquico, y que por consiguiente en toda la Iglesia Católica sólo existe un único soberano temporal que tiene de suyo y directamente la soberanía civil sobre toda la Iglesia, y que ese es el Sumo Pontífice por institución de Cristo.

De esto dedujeron lógicamente que ningún Estado ni ningún rey ni emperador tiene poder de soberanía en lo temporal, ya que no puede haber dos cabezas soberanas en una misma línea: por consiguiente, si el Papa tiene la soberanía temporal directamente y de suyo, es preciso que ninguno de los otros príncipes temporales tenga poder soberano, porque no habrá ninguno que no reconozca superior en lo temporal.

Algunos llegan a decir que todos los derechos y poder sobre los reinos le fueron entregados a Pedro como a Vicario de Cristo, y que así, el Romano Pontífice es sucesor en ese derecho, y que, por consiguiente, la soberanía civil en hábito —como ellos dicen— sólo la tiene el Papa, por más que, por concesión tácita o expresa suya, la administre por medio de los otros reyes.

Así se expresan los principales intérpretes antiguos del derecho canónico: la Glosa, Inocencio, Enrique de Segusio, Juan de Andrés, Nicolás de Tudeschis, Felino, Decio y otros; y entre los intérpretes del derecho civil, Bártolo, Oldrado, Pablo de Castro y otros que citan Azpilcueta y Covarrubias, que se citarán después. Y a éstos se añadieron San Antonino, Alvaro Pelayo y Agustín de Ancona con otros muchos, a los cuales citan los dichos autores.

5. Cuatro argumentos.—Se apoyan —en primer lugar— en los muchos decretos de los Sumos Pontífices que parecen afirmar esto; los aduciremos después cuando expliquemos su pensamiento.

En segundo lugar, en la práctica y en distintos efectos que demuestran este poder: tales son el trasferir el imperio de los griegos a los germanos, el establecer la forma de elegir al em-

perador, el confirmarle y a veces también deponerle, actos todos ellos propios de un poder temporal superior. Y si el emperador no es soberano, mucho menos lo serán los otros reyes: por eso a veces también los reyes fueron depuestos por los Papas.

En tercer lugar —aduciendo también las Escrituras en prueba de esto— suponen que Cristo tuvo poder directo no sólo espiritual sino también temporal: primeramente, porque El mismo dijo *Se me ha dado todo poder en el cielo y en la tierra;* y también, porque era hijo natural de Dios. Y de ahí deducen que ambos poderes se los confió por igual a su Vicario: lo primero, porque El no hizo distinción ninguna sino que dijo absolutamente a Pedro *Apacienta mis ovejas,* y bajo la palabra *apacentar* se comprende no menos el gobierno civil que el espiritual, pues de David se dice *El Señor te ha dicho «Apacienta a mi pueblo de Israel»;* y lo segundo, porque así convenía para el buen gobierno de la Iglesia y para su unidad y paz.

Por eso añaden —en cuarto lugar— una razón natural: que en un cuerpo debe haber una sola cabeza soberana de la cual procedan, como de fuente principal, todas las acciones vitales que sirven tanto al cuerpo como al espíritu; ahora bien, la Iglesia es un cuerpo místico, según se explicó ya antes; luego exige un solo gobernante soberano en ambos órdenes, más aún, que ambos poderes residan en una sola persona, puesto que, si residen en distintas personas, surgirán innumerables disensiones y conflictos, que —como demuestra la misma experiencia— difícilmente podrán arreglar la diligencia y la razón humana.

6. La tesis verdadera.—Esto no obstante, hay que decir que los reyes cristianos tienen poder soberano civil en su esfera, y que, dentro de esa esfera temporal o civil, a ningún otro reconocen como directamente superior del cual propiamente dependan en el ejercicio de su poder. De ahí resulta que en la Iglesia no hay un soberano temporal para toda la Iglesia o para todos sus reinos, sino tantos cuantos son los reinos o Estados soberanos.

Esta es la tesis más admitida y aprobada entre los autores católicos, que enseguida citaremos.

La prueba de la primera parte depende de la segunda, porque, si no hay una sola cabeza temporal, se sigue necesariamente que hay muchos reyes soberanos, según hemos afirmado, pues no pretendemos ahora determinar en particular si este o aquel rey es soberano, ni comparar entre sí a los príncipes mismos temporales, ya que esto nos llevaría muy lejos de lo que ahora estamos tratando.

7. El emperador no tiene soberanía temporal sobre toda la Iglesia.—Por la misma razón no entramos ahora en el problema de si el emperador tiene un poder superior en todas las regiones y reinos de los cristianos y, por consiguiente, si es el monarca supremo en la Iglesia universal, porque, aunque esto podría entrar en la segunda parte de la tesis, sin embargo apenas tiene que ver con la explicación de los dogmas de la fe.

Por eso damos por supuesto —brevemente— que el emperador no tiene ese dominio o poder soberano temporal sobre toda la Iglesia —juzguen lo que juzguen sobre ello Bártolo y algunos otros juristas— porque, o nunca lo tuvo, o, aunque lo hubiese tenido, lo perdió en su mayor parte.

Lo más probable es que nunca lo tuvo, porque de ninguna manera sobrenatural o extraordinaria lo recibió de Cristo N. Señor o del Romano Pontífice, como constará —y con mayor razón— por lo que se dirá después; ni tampoco lo adquirió por ningún título jurídico humano, porque jamás por elección o por guerra justa un emperador sometió a todo el mundo o a toda la Iglesia, pues, aun concediendo que los antiguos emperadores cristianos fuesen príncipes legítimos de todo su territorio, de ahí no se deduce que fueran también príncipes soberanos de todos los cristianos, ya que fuera de su territorio muchos pueblos pudieron ser cristianos.

Como muy bien dijo Próspero, *la gracia cristiana no se contentó con tener los mismos límites que Roma, y con el cetro de la cruz de Cristo sometió a muchos pueblos a los que aquélla no llegó a domar con sus armas.* De ahí también lo que el Papa San León dijo de Roma: *Para que mandaras en más extensión con la religión divina que con la dominación terrena.*

Añádase que el mismo Imperio Romano se dividió en Oriental y Occidental, y que después el Imperio Occidental —el cual fue el único que quedó entre los cristianos, por haber ocupado el Oriental los paganos—, aunque en cuanto a la dignidad sigue en una sola persona, pero en cuanto al poder está dividido entre muchos príncipes y reyes, y de éstos, aunque algunos siguen sujetos al emperador, a los más se los cree legítimamente exentos por derecho

de prescripción y además por el consentimiento de los pueblos o a título de guerra justa.

Por consiguiente, ahora damos por supuesto que, además del emperador, hay muchos reyes temporales completamente independientes de su poder, como son los reyes de España, de Francia y de Inglaterra.

8. Así que sólo nos queda probar la tesis con relación al Sumo Pontífice, pues si él no tiene verdadero poder de soberanía temporal sobre todos los reinos de la Iglesia, ningún otro existe de quien pueda pensarse que tenga tal primacía, y, en consecuencia habrá muchos reyes soberanos temporales.

Que el Papa no tiene tal poder temporal en toda la Iglesia, lo sostuvieron, entre los teólogos, principalmente MAYR, TOMÁS DE VIO, VITORIA, SOTO y BELARMINO, el cual cita a otros más; entre los juristas, COVARRUBIAS, AZPILCUETA ampliamente y con citas de otros más, y PEDRO BERTRAND; y —lo que es lo principal— los mismos Sumos Pontífices en muchos pasajes reconocen sencillamente esta verdad.

9. PRUEBA DE LA TESIS CON TEXTOS DE LOS SUMOS PONTÍFICES.—Según esto, lo primero que hay que hacer es probar la tesis con documentos jurídicos de los Papas.

El PAPA NICOLÁS escribe así al arzobispo Albino: *La santa Iglesia de Dios no tiene otra espada que la espiritual.* Ahora bien, la palabra *espada* en el derecho canónico suele significar el poder temporal. Luego esa frase debe entenderse ante todo del poder directo y de la autoridad que la santa Iglesia tiene de suyo y —digamoslo así— por exigencia de su propio ser, ya que en el propio territorio, adquirido por otro título distinto, la Iglesia o un superior eclesiástico puede tener la espada temporal, lo mismo que la tiene el Romano Pontífice en sus propios dominios.

Además, el mismo PAPA NICOLÁS, en carta al emperador Miguel, le dice así: *Ni el emperador arrebató los derechos del pontificado, ni el Papa usurpó el título de emperador, ya que Cristo separó de esta manera las funciones de ambos poderes con actos propios y con distintas dignidades,* etc.

Lo mismo enseña el PAPA GELASIO cuando al emperador Anastasio le escribe que *dos elementos hay por los cuales principalmente se rige el mundo: la sagrada autoridad de los Papas, y el poder real.*

Y el PAPA GREGORIO dice al emperador Mauricio: *Para esto ha sido dado el poder sobre todos los hombres a la piedad de mis señores: para que el reino terrestre sirva al reino celeste.*

Y el PAPA JUAN I, en su carta al emperador Justiniano, le reconoce su soberanía y su poder real.

10. Además, INOCENCIO III en las *Decretales* piensa abiertamente que el rey de los Francos tiene poder soberano temporal, poder que el Papa no quiere inquietar ni mermar.

Por eso dice después: *No pretendemos juzgar acerca del feudo; este juicio le toca a él,* con lo que claramente indica que no es de su incumbencia, se entiende, directamente, como muy bien observaron la GLOSA e INOCENCIO. Y lo explica más añadiendo: *A no ser que un privilegio especial o la costumbre hayan derogado el derecho común,* excepción con que explica que el derecho divino no ha derogado el derecho real.

Además el mismo INOCENCIO dice expresamente del rey de los Francos que no reconoce superior en lo temporal.

Y de la Sede Apostólica dice que *del patrimonio de San Pedro puede disponer libremente* —es decir, directa y absolutamente—, *en el cual ejerce la autoridad de Sumo Pontífice y el poder de príncipe soberano*— se entiende, en lo temporal—, palabras que claramente significan que en los otros reinos no puede disponer tan libremente de las cosas temporales.

El mismo INOCENCIO confiesa en las *Decretales* que el emperador *en lo temporal es superior en sus dominios,* y del poder real dice que *en las cosas humanas está al frente.*

Y ALEJANDRO III dice expresamente que al rey y no a la Iglesia le toca decidir sobre las posesiones temporales; y habla en particular del rey de Inglaterra.

Así pues, consta suficientemente que los mismos Romanos Pontífices nunca se arrogaron ese poder. La cosa quedará aún más clara por el siguiente raciocinio.

11. PRUEBA DE LA MISMA TESIS POR LA RAZÓN.—En segundo lugar, esta verdad se demuestra principalmente porque no puede señalarse ningún justo título por el cual le pertenezca al Sumo Pontífice el poder directo de jurisdicción temporal sobre todos los reinos de la Iglesia; luego no lo tiene, ya que no puede poseerse sin justo título.

Prueba del antecedente: Ese título sería, o de derecho divino positivo, o de derecho huma-

no, ya que, por lo dicho anteriormente, es cosa clara que no puede ser inmediatamente de derecho natural.

En efecto, se ha probado que, por derecho inmediato natural, sólo una comunidad humana perfecta y unida políticamente para formar el cuerpo de un Estado, tiene la soberanía temporal sobre sí misma.

Ahora bien, la congregación de la Iglesia, aunque sea un cuerpo espiritual o místico —el de Cristo—, y en esa línea tenga unidad de fe, de bautismo y de cabeza, sin embargo no está unida como corporación política única, sino que comprende dentro de sí distintos reinos y Estados que en la línea de lo político no tienen ninguna unidad entre sí.

Luego en virtud del derecho natural, en toda la comunidad de la Iglesia no existe inmediatamente un poder temporal soberano y universal sobre toda la Iglesia, sino que hay tantas soberanías temporales cuantas son las comunidades políticas que no son miembros de un mismo reino o Estado civil.

12. La soberanía civil no le pertecene al Sumo Pontífice por derecho humano.—De esto se deduce con no menor evidencia que ningún príncipe eclesiástico tiene tal poder por un título humano mediante el cual le haya sido trasferido el poder natural.

En efecto, un título sería la elección y consentimiento de los pueblos: éste no tiene lugar en este caso, como es claro, porque jamás los pueblos cristianos por propia voluntad y consentimiento se sometieron en bloque a un solo hombre como soberano temporal.

Otro título sería una guerra justa: también es claro que este título no se realiza en príncipe eclesiástico alguno.

Un tercer título podría ser la sucesión legítima: este título tampoco puede darse apoyándose únicamente en el derecho humano, porque supone un título y un poder legítimo en el predecesor, y así, subiendo hacia arriba, necesariamente hay que parar en alguno que, sin ser sucesor, haya obtenido el poder por algún otro título humano anterior, y este no puede ser otro que el consentimiento de los pueblos o una guerra que haya sido justa desde el principio o que se haya hecho justa por tácito consentimiento de los súbditos con el trascurso del tiempo necesario; ahora bien, ninguno de estos títulos se ha dado en Pontífice alguno de cualquier tiempo o siglo anterior que se lo suponga.

Finalmente, el título podría ser el de una donación hecha por un hombre, y sobre este —poco más o menos— existe la misma razón que sobre el título de sucesión: que nadie puede dar lo que no tiene; ahora bien, ningún príncipe, aun temporal, tuvo jamás la soberanía temporal directa sobre todas las regiones y reinos cristianos, como apunté antes; luego no hay ninguno que haya podido hacer tal donación a la Iglesia ni al Papa.

13. Todo esto queda confirmado por los textos canónicos que enseñan que el Romano Pontífice tiene derecho y poder temporal legítimo sobre le reino romano —el llamado patrimonio de San Pedro— por la donación que de él le hizo el emperador Constantino. Así aparece por el *Decreto* y por las *Decretales*.

De esto se deduce claramente que, por el título de donación, directamente sólo tiene poder temporal sobre el reino y ciudades que pertenecen al patrimonio de Pedro, patrimonio que comprende todo el territorio temporal que ahora posee el Romano Pontífice, ya fuera Constantino quien hizo la donación de todo el patrimonio, ya fuera que él la comenzó y otros reyes y príncipes la ampliaron.

14. Prueba de lo mismo por el derecho divino.—Resta hablar del título del derecho divino positivo.

Este sólo pudo tener su origen en una donación de Cristo N. Señor y perdurar por sucesión legítima. Ahora bien, Cristo N. Señor no hizo ninguna tal donación, y, por consiguiente, en tal poder temporal no cabe ninguna sucesión legítima. Luego tampoco por este título le pertenece al Papa ese poder.

Que Cristo no dio ese poder a la Iglesia se prueba —en primer lugar— porque, de dárselo a alguno, ante todo se lo hubiese dado a Pedro, según ahora doy por supuesto por lo que se dirá después sobre el primado del Romano Pontífice.

Y que no se lo dio a Pedro se deduce del texto de San Mateo en que, antes de las palabras *Cuanto atares* y *Cuanto desatares,* Cristo adelanta la promesa *Yo te daré las llaves del reino de los cielos.*

Así que Cristo no prometió a Pedro las llaves de un reino terreno, y por consiguiente no le prometió poder temporal ni jurisdicción temporal directa, sino poder espiritual.

Por eso, lo que Cristo añade enseguida *Cuanto atares* y *Cuanto desatares* hay que entenderlo indudablemente en conformidad con el poder

que había prometido bajo el término de las llaves.

Igualmente, la frase *Apacienta mis ovejas* hay que entenderla en conformidad con ese mismo poder, pues con ellas Cristo cumplió lo que antes había prometido.

En ningún otro pasaje indicó Cristo que diera a Pedro o a su Iglesia dominio ni verdadero poder temporal directo, ni es esto lo que demuestra la tradición eclesiástica, sino más bien lo contrario, según se ha visto.

Luego por ningún conducto sobrenatural puede constarnos de tal poder temporal y directo del Papa; luego no puede atribuírsele fundadamente, ya que no puede tenerlo si no es sobrenaturalmente.

15. Hay además un indicio excelente de eso mismo, y es que el mismo Cristo en su humanidad no tomó para sí reino terreno o temporal con dominio y jurisdicción temporal directa, cual la tienen el emperador u otros príncipes humanos; luego tampoco se la dio a su Vicario en la tierra.

El antecedente lo suponemos por lo que dijimos sobre el reino de Cristo en el primer tomo de la 3.ª parte; ahora voy a demostrarlo brevemente por lo que la Escritura dice acerca de la pobreza de Cristo N. Señor, por ejemplo, la 2.ª CARTA A LOS CORINTIOS: *Conocéis la caridad de Nuestro Señor Jesucristo, que, siendo rico, se hizo pobre por amor nuestro para que vosotros fueseis ricos por su pobreza.*

En consonancia con esto JUAN XXII, enseñando que Cristo, no obstante su pobreza, tuvo la propiedad de algunas cosas, pocas y ordinarias, manifiestamente supone que no tomó el dominio de reinos o de otras cosas cuya propiedad hace ricos a los hombres.

Esto dio a entender el mismo Señor cuando dijo *El Hijo del Hombre no tiene donde reclinar su cabeza.*

Y acerca de la jurisdicción temporal dio a entender lo mismo cuando a uno que le pedía *Di a mi hermano que divida conmigo la herencia,* le respondió *Pero, hombre ¿quién me ha constituido juez o partidor entre vosotros?,* como si dijera que El no tomó para sí la función de juez ni vino al mundo para ejercer jurisdicción temporal, como muy bien observaron SAN AMBROSIO, TEOFILACTO y EUTIMIO.

16. Esto lo confirmó también el mismo Señor diciendo *Mi reino no es de este mundo,* es decir, no tes temporal ni terreno, cual es el reino del César, según interpretan esas palabras SAN CIRILO y el CRISÓSTOMO y muy bien SAN AGUSTÍN diciendo *Oíd, todos los reinos terrenos: no impido vuestra dominación en este mundo, mi reino no es de este mundo.* Por eso todos los Padres enseñan que Cristo tomó el reino espiritual, el cual no excluye la verdadera pobreza.

Por lo cual en ZACARÍAS se predice que había de venir un Salvador que sería rey y pobre: SAN MATEO y SAN JUAN explicaron cómo se cumplió eso en Cristo; y en el SALMO se dice de Cristo *Yo he sido constituido por él rey sobre Sión, su monte santo,* y enseguida se añade *Voy a promulgar su decreto,* para dar a entender que ese reino es espiritual, no terreno.

Por eso SAN AGUSTÍN dijo que el monte aquel sobre el cual Cristo fue constituido rey, no es de este mundo, *porque los que creen en Cristo, los cuales son su reino, no son de este mundo.* Y SAN HILARIO dijo que no se trata de la Jerusalén terrestre sino de la celeste.

En el mismo sentido también el Angel predijo de Cristo *Y le dará el Señor el trono de David su padre,* y enseguida añade *Y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin,* porque habrá de ser no temporal sino espiritual, como observaron SAN EPIFANIO y SAN JERÓNIMO.

La razón es que el reino temporal no le fue necesario a Cristo para su honor o majestad, y para nuestro ejemplo y redención fue más conveniente que no lo tomara.

17. OBJECIÓN.—SOLUCIÓN.—Con esto fácilmente se prueba la primera consecuencia: en efecto, Cristo no confirió a su Vicario un poder que El mismo no había tomado.

Se dirá que, aunque Cristo no tuvo reino temporal caduco e imperfecto, sin embargo tuvo, aun en su humanidad por la gracia de la unión, un poder más excelente por el cual podía usar a su voluntad de cualesquiera cosas o reinos temporales, y que, por consiguiente, pudo también por él dar a su Vicario reinos temporales y jurisdicción temporal directa.

Respondemos que no negamos que pudiera hacerlo, como también pudo tomarlos para sí; pero deducimos que, no habiéndolo tomado para sí, tampoco se lo dio, porque lo único que dejó en la tierra fue un Vicario del reino que El de

hecho había tomado, reino que es espiritual —como hemos probado— y que se realiza plenamente en la gloria, aunque en este mundo comienza en la Iglesia militante.

Además, dado que Cristo tuvo perfecto poder espiritual sin jurisdicción temporal directa, luego también pudo comunicar a su Vicario una jurisdicción espiritual perfecta o suficiente sin la otra directamente temporal.

Finalmente, de la misma manera que fue conveniente que Cristo mismo no tomara el poder temporal, así también fue conveniente que no lo comunicara a su Vicario para no inquietar a los reyes de la tierra y para que no fuera a parecer que mezclaba las cosas espirituales con las seculares.

18. Esto supuesto, podemos —por último— argumentar con la razón: El poder temporal con jurisdicción directa y civil sobre toda la Iglesia no era necesario para el gobierno espiritual de la Iglesia, como es evidente; ahora bien, tampoco era útil para ese fin, antes por el contrario más bien hubiese podido servir de gran estorbo; luego no es verisímil que Cristo lo diera.

Prueba de la menor: En primer lugar, porque el gobierno temporal es muy distinto del espiritual y enreda a los hombres en asuntos seculares que apartan mucho de los espirituales; por lo cual San Pablo dijo *El que milita para Dios no se embaraza con los negocios de la vida.*

Luego no es creíble que Cristo N. Señor uniese estos dos poderes soberanos y universales en un solo Pontífice soberano de la Iglesia, siendo como es moralmente imposible que un solo hombre baste para las dos cargas del gobierno universal.

19. Objeción.—Primera respuesta.—Se dirá que con eso se probaría que ni el Sumo Pontífice ni los otros obispos pueden ni deben ser a la vez príncipes temporales.

Se responde —en primer lugar— que Cristo N. Señor no instituyó eso ni lo mandó, ni dio la autoridad temporal a ninguno de sus ministros o pastores.

Esto lo prueba el raciocinio que hemos hecho, y lo confirma lo que dijimos acerca del reino de Cristo N. Señor: El no tomó la autoridad temporal ni el juicio secular de todo el mundo ni de alguna parte de él, y, en consecuencia, tampoco se lo entregó a ningún obispo o Vicario suyo. Así pues, lo que El dijo de sí *¿Quién me ha constituido juez entre vosotros?* es aplicable a cada uno de los obispos.

Esto lo demuestra también San Bernardo con otros textos y con un largo raciocinio.

A pesar de ello, añado que Cristo no prohibió que un Papa u obispo pueda ser al mismo tiempo señor temporal, pues tal prohibición no puede demostrarse —según se ha indicado antes, y constará todavía más por lo que se dirá—, ni tampoco se deduce de la razón propuesta, ya que de suyo no es malo el que uno mismo sea pastor eclesiástico y príncipe temporal.

Más aún, aunque un cuidado temporal demasiado extenso y universal no sea compatible con la solicitud espiritual, sin embargo algún mando temporal moderado puede no sólo ser lícito sino también conveniente para conservar el prestigio y la autoridad de la Iglesia, para los gastos necesarios y para otros fines honestos parecidos, como muy bien se dice en el libro 6.° de las Decretales.

Por eso Cristo N. Señor no lo prohibió, sino que lo dejó a la determinación humana regulada por la recta razón y en conformidad con las circunstancias.

20. Segunda solución.—Refutación de la respuesta.—A la razón aducida se podría responder también diciendo que con ella sólo se prueba que no debía confiarse simultáneamente a una misma persona el ejercicio de ambos poderes universales, pero que, sin embargo, los dos poderes pudieron dársele en hábito al Papa y que de hecho se le dieron con la condición de que el espiritual lo ejerciera por sí mismo y el temporal ordinariamente por medio de otros.

Pero también esta solución se refuta fácilmente, no sólo porque tampoco existe título alguno ni argumento probable que demuestre la posesión de ese poder en hábito, según se ha probado, sino también porque un poder así es improcedente o muy odioso.

En efecto, si el que lo tiene nunca debe usarlo él mismo, será superfluo e inútil, ya que nunca podrá uno hacer uso de él por medio de otros si antes no lo usa él mismo por lo menos delegándolo o confiriéndolo como ordinario.

Y si se dice que se le ha dado para este uso, sigo preguntando si el Papa, por ejemplo, al conferir este poder, renuncia a él en absoluto y deja por completo todo el cuidado de él, o si lo confiere con la condición de que siempre siga él siendo superior en lo temporal y conserve la facultad de revocar la comisión o al menos de limitarla o también de corregir a su arbitrio o enmendar lo realizado por ella.

Si el poder se concibe en hábito de la primera manera, es ineficaz y superfluo: ¿de qué sirve que el Papa tenga ese poder en hábito si necesariamente tuvo que darlo a otros para ejercerlo por medio de ellos y después de darlo ya

no puede actuar como superior en ese campo?

Más bien se sigue que ya no lo tiene, y sólo se supone que alguna vez lo tuvo para poder atribuir al Papa el traspaso de este poder a los príncipes seculares: un estado de cosas así, todo el mundo lo juzgará bastante antipático y demasiado odioso, y además es inútil e infundado.

21. Y si, de la segunda manera, ese poder se concibe en hábito de forma que pueda actuarse cuando le plazca a quien lo tiene o cuando convenga, crece la odiosidad y la antipatía, porque entonces ya los príncipes temporales no serán reyes soberanos, y resultarán falsos los versos de SEDULIO que la Iglesia ha hecho suyos y que son tan celebrados *No quita reinos mortales quien los da celestiales,* y podrá el Papa a su gusto quitar o cambiar los reinos temporales y reservarse también a su gusto los juicios en materias temporales, las dispensas y cosas semejantes, por lo menos válidamente; pues, aunque quizá en esto no obrara bien por la alteración del orden que ello lleva consigo, sin embargo su actuación sería válida en virtud de su soberanía, de la cual depende todo poder inferior. Eso no sólo es odioso y puede con razón inquietar a los reyes, sino que además es en sí mismo increíble porque va contra la paz universal de la Iglesia y contra su práctica universal y constante. Por eso no lo admiten ni siquiera los juristas que dicen que el Sumo Pontífice tiene la soberanía temporal.

Más aún, tratándose de muchos actos de jurisdicción temporal, niegan en absoluto que el Papa pueda ejecutarlos ni siquiera válidamente fuera de sus dominios, como comúnmente enseñan los doctores.

Por último, si el Papa de este modo tuviera el poder temporal de toda la Iglesia, sería preciso que él en persona se ocupara del buen gobierno temporal de todos los reinos de la Iglesia no menos que del gobierno espiritual de todos los obispados, pues, proporcionalmente, la razón y la obligación son las mismas. En ese caso tendría valor la razón aducida de que esa doble preocupación universal sobrepasa moralmente las fuerzas y la capacidad humana y es contraria a toda razón y a la práctica.

22. RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS DE LA OPINIÓN CONTRARIA.—De los argumentos de la teoría contraria, el primero y el segundo valen solamente para el poder indirecto. Ciertamente muchos de los autores aducidos en favor de esa teoría sólo hablan de ese mismo poder superior, como diremos al fin de este libro.

El tercer argumento procede de un principio falso, porque Cristo N. Señor no tomó para sí los poderes temporales, como se ha dicho.

Igualmente falla el cuarto argumento, porque la Iglesia no es un Estado temporal como lo es espiritual, y por eso no necesita de un poder temporal directamente soberano, sino de uno espiritual que alcance a las cosas temporales, como después veremos también.

CAPITULO VI

¿HAY EN LA IGLESIA DE CRISTO UN PODER ESPIRITUAL DE JURISDICCION EXTERNA Y —POR DECIRLO ASI— POLITICA, DISTINTO DEL TEMPORAL?

1. PODER ECLESIÁSTICO DE ORDEN Y DE JURISDICCIÓN.—Hemos hablado hasta aquí del poder temporal para que conste que ningún príncipe cristiano puede con razón acusar a la Iglesia Católica o a su doctrina de que arbitrariamente le quita el poder que se le debe. Ahora vamos a hablar del poder espiritual para demostrar también qué es lo que los reyes cismáticos se apropian indebidamente en este campo y en qué cosas rehusan obedecer y someterse al poder eclesiástico en contra del derecho divino.

Pero como el poder eclesiástico es múltiple, en el título restringimos el problema al poder de jurisdicción espiritual y externa. Porque suele distinguirse un doble poder eclesiástico, a saber, de orden y de jurisdicción, pues a estos dos se reducen, como bien observó AZPILCUETA, los otros que suelen enumerarse.

Aquí no tratamos del poder de orden porque no entra en la presente controversia, dado que no es un poder de superior sobre súbditos sino cierta facultad moral ordenada al culto religioso de Dios, sea por la oblación del sacrificio, sea por la administración o dispensación de los sacramentos, los cuales han sido instituidos para la santificación de los fieles, sea finalmente por cualesquiera otras ceremonias que, para el decoro del sacrificio y de los sacramentos, deben realizarse de una manera conveniente y ordenada. Por eso aun los protestantes no parece que nieguen en absoluto este poder, por más que lo interpretan de tal forma que es reconocerlo de nombre más que de hecho. Pero esto se examinará en el tratado de los Sacramentos.

2. DOBLE JURISDICCIÓN ECLESIÁSTICA.—SENTIDO DEL PROBLEMA.—Asimismo el poder

no puede actuar como superior en ese campo? Más bien se sigue que ya no lo tiene, y sólo se supone que alguna vez lo tuvo para poder atribuir al Papa el traspaso de este poder a los príncipes seculares: un estado de cosas así, todo el mundo lo juzgará bastante antipático y demasiado odioso, y además es inútil e infundado.

21. Y si, de la segunda manera, ese poder se concibe en hábito de forma que pueda actuarse cuando le plazca a quien lo tiene o cuando convenga, crece la odiosidad y la antipatía, porque entonces ya los príncipes temporales no serán reyes soberanos, y resultarán falsos los versos de SEDULIO que la Iglesia ha hecho suyos y que son tan celebrados *No quita reinos mortales quien los da celestiales,* y podrá el Papa a su gusto quitar o cambiar los reinos temporales y reservarse también a su gusto los juicios en materias temporales, las dispensas y cosas semejantes, por lo menos válidamente; pues, aunque quizá en esto no obrara bien por la alteración del orden que ello lleva consigo, sin embargo su actuación sería válida en virtud de su soberanía, de la cual depende todo poder inferior. Eso no sólo es odioso y puede con razón inquietar a los reyes, sino que además es en sí mismo increíble porque va contra la paz universal de la Iglesia y contra su práctica universal y constante. Por eso no lo admiten ni siquiera los juristas que dicen que el Sumo Pontífice tiene la soberanía temporal.

Más aún, tratándose de muchos actos de jurisdicción temporal, niegan en absoluto que el Papa pueda ejecutarlos ni siquiera válidamente fuera de sus dominios, como comúnmente enseñan los doctores.

Por último, si el Papa de este modo tuviera el poder temporal de toda la Iglesia, sería preciso que él en persona se ocupara del buen gobierno temporal de todos los reinos de la Iglesia no menos que del gobierno espiritual de todos los obispados, pues, proporcionalmente, la razón y la obligación son las mismas. En ese caso tendría valor la razón aducida de que esa doble preocupación universal sobrepasa moralmente las fuerzas y la capacidad humana y es contraria a toda razón y a la práctica.

22. RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS DE LA OPINIÓN CONTRARIA.—De los argumentos de la teoría contraria, el primero y el segundo valen solamente para el poder indirecto. Ciertamente muchos de los autores aducidos en favor de esa teoría sólo hablan de ese mismo poder superior, como diremos al fin de este libro.

El tercer argumento procede de un principio falso, porque Cristo N. Señor no tomó para sí los poderes temporales, como se ha dicho.

Igualmente falla el cuarto argumento, porque la Iglesia no es un Estado temporal como lo es espiritual, y por eso no necesita de un poder temporal directamente soberano, sino de uno espiritual que alcance a las cosas temporales, como después veremos también.

CAPITULO VI

¿HAY EN LA IGLESIA DE CRISTO UN PODER ESPIRITUAL DE JURISDICCION EXTERNA Y —POR DECIRLO ASI— POLITICA, DISTINTO DEL TEMPORAL?

1. PODER ECLESIÁSTICO DE ORDEN Y DE JURISDICCIÓN.—Hemos hablado hasta aquí del poder temporal para que conste que ningún príncipe cristiano puede con razón acusar a la Iglesia Católica o a su doctrina de que arbitrariamente le quita el poder que se le debe. Ahora vamos a hablar del poder espiritual para demostrar también qué es lo que los reyes cismáticos se apropian indebidamente en este campo y en qué cosas rehusan obedecer y someterse al poder eclesiástico en contra del derecho divino.

Pero como el poder eclesiástico es múltiple, en el título restringimos el problema al poder de jurisdicción espiritual y externa. Porque suele distinguirse un doble poder eclesiástico, a saber, de orden y de jurisdicción, pues a estos dos se reducen, como bien observó AZPILCUETA, los otros que suelen enumerarse.

Aquí no tratamos del poder de orden porque no entra en la presente controversia, dado que no es un poder de superior sobre súbditos sino cierta facultad moral ordenada al culto religioso de Dios, sea por la oblación del sacrificio, sea por la administración o dispensación de los sacramentos, los cuales han sido instituidos para la santificación de los fieles, sea finalmente por cualesquiera otras ceremonias que, para el decoro del sacrificio y de los sacramentos, deben realizarse de una manera conveniente y ordenada. Por eso aun los protestantes no parece que nieguen en absoluto este poder, por más que lo interpretan de tal forma que es reconocerlo de nombre más que de hecho. Pero esto se examinará en el tratado de los Sacramentos.

2. DOBLE JURISDICCIÓN ECLESIÁSTICA.—SENTIDO DEL PROBLEMA.—Asimismo el poder

de jurisdicción se subdivide en jurisdicción del foro interno de la penitencia y del foro externo eclesiástico.

El efecto próximo de la primera es constituir a los sacerdotes superiores y jueces en un campo divino y secreto, poder que se ejercita en el sacramento de la penitencia. Y aunque acerca de éste los herejes actuales han suscitado una gran contienda contra la Iglesia Católica, ahora prescindimos de él porque ni el rey Jacobo lo ha tocado ni pertenece al gobierno externo ni siquiera eclesiástico.

Así que, prescindiendo de estos poderes, ahora se trata del poder de jurisdicción externa dada para el gobierno de la Iglesia en cuanto que es un Estado espiritual y cuerpo místico de Cristo; y la llamamos espiritual para distinguirla de la temporal.

Según esto, en nuestra intención, es lo mismo preguntar si esta jurisdicción existe y si es distinta de la temporal.

3. Herejía de Marsilio y base del cisma anglicano.—Así pues, acerca de este problema existió la herejía de Marsilio de Padua, el cual hace casi quinientos años, entre otras herejías, dijo que Cristo ni a su Iglesia ni a los obispos ni al Romano Pontífice dio jurisdicción alguna sobre los laicos ni sobre los clérigos para mandar u obligar, ni para coaccionar o castigar, sino que sólo dio a los sacerdotes el poder de administrar los sacramentos y de predicar la palabra de Dios, y que en todo lo demás a aquéllos los dejó sujetos a la jurisdicción de los príncipes temporales.

Así presentan este error muchos autores, pero más detalladamente que los otros Alberto Pighi.

Y en este error parece que se basó Enrique VIII, rey de Inglaterra, para provocar el cisma contra la Iglesia Romana. Porque, para negar la obediencia al Pontífice, lógicamente negó también que él en la tierra tuviera superior tanto en lo espiritual como en lo temporal, y lógicamente sostuvo que él en su reino tenía toda la soberanía que correspondientemente puede haber en la Iglesia. Y lo mismo parece que pensó de todo rey temporal cristiano, pues no podía hallar razón o título mayor para tal poder en sí que en los otros reyes soberanos.

Y esto expresamente y muchas veces afirma también o lo supone el rey Jacobo en su *Prólogo a los Príncipes Cristianos.*

4. Esto demuestra manifiestamente que no reconocen en la Iglesia otro poder de jurisdicción que el que tienen los reyes temporales o el que de él dimana, puesto que no pueden alegar ningún otro título para apropiárselo. Por lo cual, de la misma manera que antes dijimos que el poder real pasó del pueblo a los reyes, así refieren las historias anglicanas que el rey Enrique se arrogó este poder por el consentimiento del reino en el parlamento, y que eso mismo se declaró en una asamblea igual sobre la persona de Eduardo, su primer sucesor, y después se renovó con Isabel.

Luego es señal de que acerca de este poder no piensan de otra manera que acerca del poder político; y lo mismo demuestra suficientemente el rey Jacobo al manifestar que él lo tiene por derecho hereditario y a título de sucesión familiar.

Ni fueron ajenos a este error Calvino y Lutero; pues aunque Calvino no aprobó el primado de Enrique, sin embargo, por otro principio semejante, no tiene más remedio que negar el poder espiritual. Porque él, con Lutero y otros, a todos los cristianos les hacen iguales en el sacerdocio, y destierran toda distinción entre el clero y el pueblo seglar, y así ningún poder especial ponen en la Iglesia para su gobierno fuera del que se da en un magistrado político o del que naturalmente surge en toda comunidad para la conservación del buen orden.

5. Base de esa herejía.—Las bases de este error son diversas.

Los herejes que he aducido en último lugar pudieron fundarse en su creencia de que en la Iglesia no había sacrificio verdadero y propiamente dicho, y consiguientemente tampoco verdadero y propiamente dicho sacerdocio, sino sólo un sacerdocio espiritual y metafórico común a todos los cristianos, de los cuales dice San Pedro *Vosotros, como piedras vivas, sois edificados en casa espiritual y sacerdocio santo, para ofrecer a Dios sacrificios espirituales, aceptados por Jesucristo.* Y más abajo *Pero vosotros sois linaje escogido, sacerdocio real.*

Marsilio por su parte, aunque no negó el sacerdocio y distinguió entre clero o presbíteros y pueblo, pero negó el orden jerárquico del clero y dijo que todos los presbíteros eran iguales a los obispos, y los obispos al Papa; de lo cual dedujo que no tenían sujeción ni superioridad entre sí respecto del pueblo, sino que todos estaban sujetos a los magistrados políticos.

Y aducía aquello de San Lucas *Los reyes las naciones les hacen sentir su dominación, pero*

no será así entre vosotros, con las cuales palabras pensó que les estaba prohibido a los clérigos todo poder o jurisdicción.

Y traía otros textos de la Escritura que apartan a los clérigos de los cuidados seculares, como es aquel *El que milita para Dios no se embaraza con los negocios de la vida,* y aquel otro *Cuando tengáis diferencia sobre estas nonadas de la vida, poned por jueces a los más despreciables de la Iglesia.*

Acerca de los reyes de Inglaterra, no me consta en qué otro argumento se apoyan fuera de que, violentando el sentido de las Escrituras, niegan que en ellas haya base para el poder espiritual y exageran lo que las Escrituras mandan a todos los cristianos, que se sometan a los príncipes y magistrados temporales.

Según esto, equiparan la Iglesia de Cristo a la Sinagoga o a cualquier Estado fiel que pudiera haber en la ley de naturaleza, de los cuales piensan que no tuvieron otro poder de gobierno fuera del que se dio a los reyes en la antigua ley o del que en el estado de naturaleza podía haber naturalmente en una comunidad ordenada por la fe al culto y religión del verdadero Dios, poder que se trasfería del pueblo a los príncipes o, equivalentemente, a los primogénitos por consentimiento del pueblo como un solo y mismo poder connatural.

6. Primera tesis, de fe.—Prueba por la Escritura.—Sin embargo, la verdad católica es que existe en la Iglesia un poder espiritual de verdadera y propiamente dicha jurisdicción por el cual el pueblo cristiano puede ser gobernado convenientemente en orden a la salvación del alma.

Esta afirmación es cierta con certeza de fe, como unánimemente enseñan los católicos, y se prueba —en primer lugar— con textos clarísimos de la Escritura.

Los principales son aquellos dos: *Cuanto ligares,* etc., y *Apacienta mis ovejas,* los cuales se explicarán después detenidamente.

Semejante es también aquél: *Si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano,* y añade: *Cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto desatareis en la tierra será desatado en el cielo.* Porque el atar y desatar manifiestamente son actos de jurisdicción; y ahí no se trata solamente de la jurisdicción en el fuero interno o secreto de la penitencia, como es evidente; ni tampoco de la jurisdicción temporal, pues la excomunión, de la cual se trata ahí, es una censura eclesiástica, a la cual aun el mismo rey Jacobo a veces llama espiritual en el *Prólogo.*

Hay también unas palabras expresas de San Pablo: *Por eso os escribo esto ausente, para que presente no necesite usar más duramente de la autoridad que el Señor me confirió para edificar, no para destruir.* Ahora bien, esa era una autoridad espiritual, ya que la temporal o real no la tenía San Pablo.

A esa misma autoridad se refiere lo que el mismo apóstol dice: *Mirad por vosotros y por todo el rebaño, sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos para regir la Iglesia de Dios, que El adquirió con su sangre,* donde claramente dice que a los obispos les ha sido dado por Dios el poder de regir la Iglesia; ahora bien, régimen y gobierno es una misma cosa.

Por consiguiente, si no se quiere violentar mucho los términos, el apóstol habla del poder de jurisdicción, y para significar que ese poder es espiritual, añade refiriéndose a la Iglesia: *La cual adquirió con su sangre,* porque Cristo con su sangre no adquirió un reino temporal, sino espiritual.

7. Prueba de esa misma verdad por la razón.—Por eso esta verdad puede confirmarse con una razón muy buena a la vez que con textos de la Escritura.

Porque por las Escrituras tenemos que el Padre prometió a Cristo, Dios y hombre, un reino eterno, según aquello del Salmo: *Del fruto de tus entrañas pondré sobre tu trono,* e Isaías: *Sobre el trono de David y sobre su reino se sentará.* Y el ángel añadió: *Y le dará el Señor el trono de David su padre, y reinará en la casa de Jacob por los siglos, y su reino no tendrá fin.*

Este reino de Cristo se prometió que se le daría o comenzaría no sólo en el cielo, sino también en la tierra, como es claro por Daniel: *Seguía yo mirando en la visión nocturna; y vi venir en las nubes del cielo a un como hijo de hombre,* y después: *Fuele dado el señorío, la gloria y el imperio, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron, y su poder es poder eterno que no acabará, y su imperio, imperio que nunca desaparecerá.*

Ahora bien, todos entienden que ese hijo de hombre es Cristo, al cual en el Evangelio muchas veces se le llama hijo de hombre. Y que su reino había de comenzar en la tierra después de otros imperios, y que duraría perpetuamente, se predice abiertamente en ese pasaje y también en Daniel. Y con ello está de acuerdo aquello de Ezequiel: *Y haré de ellos en la tierra, en los montes de Israel, un solo pueblo; y su rey soberano será el Señor mandando; nunca más serán dos naciones.* Palabras que evidentemente se entienden de Cristo y de su Iglesia, como

consta por todo el contexto hasta el fin del capítulo.

Este reino de Cristo no es corporal o temporal, sino espiritual y eterno, como dijimos en el capítulo 4.°, y se colige de las palabras del mismo EZEQUIEL: *Los libraré de todas las mansiones en que pecaron*, etc., y de JEREMÍAS: *He aquí que vienen días, palabra del Señor, en que Yo suscitaré a David un vástago de justicia, que como verdadero rey reinará prudentemente y hará derecho y justicia en la tierra. En sus días será salvado Judá, e Israel habitará en paz, y el nombre con que le llamarán será éste: El Señor nuestra justicia.*

Esto mismo confirman otros textos de la Esctriura y de los Santos Padres aducidos en el dicho capítulo 4.°.

8. De esto deducimos además que este reino de Cristo no es otro que su Iglesia, en la cual El mismo reina espiritualmente, como dijeron SAN GREGORIO y SAN AGUSTÍN: *¿Cuál es su reino sino los que creen en El? A los cuales dice «No sois del mundo»*. Y luego: *Por eso no dice «Mi reino no está en este mundo», sino «No es de este mundo». Ni dice «No está aquí», sino «No es de aquí». Porque aquí está hasta el fin del mundo.* Luego, así como es un reino espiritual, así debe ser regido por un poder espiritual.

Y este reino es perpetuo no sólo en el cielo, sino también en la tierra mientras dure el mundo, según la interpretación que di siguiendo a San Agustín, y según demostré también en el libro 1.° al tratar de la Iglesia; luego también el poder espiritual para gobernarlo ha sido concedido por Cristo a la Iglesia de tal manera que perdure en ella perpetuamente, porque un reino no puede conservarse sin un poder de gobierno a propósito.

Por eso dijo muy bien SAN EPIFANIO: *Trono de David y mansión real es el sacerdocio en la santa Iglesia, dignidad real y a la vez pontificia que el Señor concedió a su Santa Iglesia conjuntamente, traspasando a ella el trono de David que dura eternamente.* Y más abajo: *De la casa carnal de Judá y de Israel fue traspasado el poder real, pero su trono se asienta firmemente en la santa Iglesia de Dios para siempre.*

9. EVASIVA DEL REY DE INGLATERRA Y SUS RAZONES.—PRIMERA.—SEGUNDA.—Pero a esta razón responde tácitamente el rey JACOBO en el *Prólogo* con estas palabras: *Aunque los reinos terrestres deben ser regidos por monarcas terrestres, no por eso se sigue que también la Iglesia deba ser gobernada por un monarca terrestre.* E indica dos razones por las cuales no se sigue eso.

La primera, *porque tampoco es uno solo el jefe y monarca de todo el orbe y de todos los reinos.*

La segunda, *porque Cristo es monarca de su Iglesia, y las veces de Cristo las hace el Espíritu Santo, el cual había prometido que había de venir.* Y en este punto añade: *Los reyes de las naciones hacen sentir su dominación sobre ellos, pero no será así entre vosotros.*

Pero en estas palabras toca el rey el otro problema de la monarquía, que se tratará después y que es distinto del presente.

Ahora sólo tratamos del de soberanía espiritual necesario para gobernar el reino de Cristo, que es la Iglesia, y decimos que ese debe darse en la misma Iglesia tal como ésta se encuentra en la tierra, ya sea en una sola persona, ya en muchas, es decir, en una agrupación formada por ellas, como después veremos.

Mas las palabras del rey tienden a demostrar que en este reino de Cristo no es necesario ningún poder que haga las veces de Cristo, como aparece claro principalmente por la segunda razón que trae acerca de la función del Espíritu Santo, y por eso no las hemos podido omitir aquí.

10. REFUTACIÓ DE LA EVASIVA DEL REY.—Pues bien, acerca del parangón del reino espiritual de la Iglesia con los reinos de la tierra, decimos que, si la comparación se hace proporcionalmente, tan necesario es en la Iglesia como en los reinos de la tierra un soberano terrestre, es decir, un hombre visible y mortal: porque la Iglesia universal de Cristo es tan una, o sea, un reino unido en su línea, como cualquier reino temporal en la suya.

Y aunque la Iglesia, en cuanto al fin y a los medios principales, es un reino espiritual, sin embargo en cuanto a las personas de que consta también es terrestre; y las acciones, en las cuales debe ser gobernado o dirigido y corregido, son también terrestres, es decir, externas y sensibles, y mediante ellas se ha de conservar la paz, la unidad, la religión y todos los demás elementos necesarios para el conveniente gobierno de este cuerpo; luego tan necesario es en este reino como en cualquier otro un poder soberano que dirija y gobierne de una manera humana y sensible a sus miembros y sus acciones en orden a la eterna salvación.

Por eso muy bien dijeron SAN BONIFACIO y SAN GREGORIO hablando de la misma Iglesia: *Para esto el gobierno de la divina providencia determinó que hubiese diversos grados y distintas categorías, para que de la diversidad resultase un solo tejido de concordia y se realizase bien la administración de cada uno de los ofi-*

cios. Porque el conjunto no podría subsistir si no lo conservara este gran orden en medio de las diferencias.

Pero como en esta diversidad y jerarquía de grados no puede procederse hasta el infinito ni haber división entre ellos, fue necesario que se unieran o terminaran en alguna cabeza soberana. Por lo cual añade SAN GREGORIO: *Entonces se cumple saludablemente cada oficio cuando hay un superior a quien pueda recurrirse.* Y, por cierto, que de la misma manera que esto es verdad en toda comunidad espiritual o eclesiástica y en todo obispado o iglesia particular o provincia, así, y con mucha mayor razón, es eso necesario en la Iglesia universal. Por eso dijo el Papa ANASTASIO: *Si todo poder viene de Dios, luego más el que está puesto al frente de las cosas divinas,* que es el que ahora nosotros llamamos poder espiritual.

Así que la consecuencia que el rey reprueba es muy lógica: que, si un reino terreno debe ser regido por un monarca terrestre, también era necesario que la Iglesia tuviese en la tierra su monarca o gobernante soberano.

11. RESPUESTA A LA PRIMERA PRUEBA DEL REY.—La primera razón del rey no sólo no destruye esta conclusión sino que más bien la confirma si se considera otra diferencia entre la Iglesia y todo el mundo por lo que se refiere a los reinos terrenos.

Porque en todo el mundo no hay un solo Estado ni un solo reino temporal sino diversos y muchísimos, que no forman entre sí un solo cuerpo político. Por eso no fue conveniente tampoco que para todo el mundo hubiera un solo monarca ni —hablando más en general— una sola autoridad o un único órgano de gobierno político y humano. Más aún, hablando de una manera general y humana no era posible que lo hubiera.

En cambio la Iglesia de Cristo es un solo cuerpo místico perfecto y —por decirlo así— un único reino difundido por todo el mundo, como se dijo en el libro 1.° al tratar de la Iglesia Católica. Por eso es necesario un solo poder soberano que la presida.

Por lo cual, si suponemos que el gobierno de la Iglesia es monárquico, como se demostrará después, su comparación con el reino temporal no hay que hacerlo con relación a todo el mundo sino a cada uno de los reinos del mundo, de tal manera que, así como cada reino temporal es regido por un solo monarca terreno —terreno, repito, en cuanto a la persona, en cuanto al poder, en cuanto a la materia y al fin próximo—, así todo el reino de la Iglesia sea regido por un solo monarca, terreno ciertamente en cuanto a la persona, pero celestial en cuanto al poder, materia y fin próximo y principal.

De esta manera, aunque la Iglesia militante de Cristo pueda llamarse reino terreno porque consta de hombres mortales que viven en la tierra, sin embargo en la Escritura muchas veces se la llama reino de los cielos, y CRISTO dijo de él: *Mi reino no es de aquí.* Sobre lo cual observa SAN AGUSTÍN que no dijo: *No está aquí,* porque en realidad está en este mundo, sino *No es de aquí,* dado que aunque esté en el mundo, no procede del mundo sino que vino del cielo, y por eso tal reino necesita un gobernante a la vez terrestre y celestial.

12. RESPUESTA A LA SEGUNDA RAZÓN DEL REY.—En cuanto a la segunda razón, concedemos ciertamente que Cristo N. Señor es el primer monarca de su Iglesia.

Y por eso, mientras vivió en la tierra y conversó con sus apóstoles, la gobernó por sí mismo como Rey soberano y Pontífice de ella, eligió a los apóstoles, los consagró sacerdotes y obispos, los envió a predicar, les dio por colaboradores otros discípulos, y proveyó las demás cosas necesarias conforme a las circunstancias de aquel tiempo y de la situación de la Iglesia.

Pero como ahora está ausente de la Iglesia militante en cuanto a la presencia visible, no puede, como antes, desempeñar por sí mismo y a las inmediatas el oficio de pastor en favor de la Iglesia; por eso, para compensar su presencia visible, proveyó un Vicario o superior, al cual confió el gobierno de su Iglesia.

Esto no lo niega el rey de Inglaterra, pero —cosa extraña— dice que este Vicario es el Espíritu Santo, porque, para dirigir y enseñar a los apóstoles —dice el rey— Cristo prometió que dejaría no a Pedro sino al Espíritu Santo.

Mas esto, o no se dijo en sentido propio, o no se dijo de verdad ni a propósito de lo que tratamos.

Sé ciertamente que TERTULIANO alguna vez llamó al Espíritu Santo vicario de Cristo, pero con una expresión impropia y metafórica, sólo porque Cristo dijo *Os dará otro abogado que estará con vosotros para siempre.* Y más abajo: *Os he dicho estas cosas mientras permanezco con vosotros; pero el abogado, el Espíritu Santo, que el Padre enviará en mi nombre, ese os*

lo enseñará todo y os traerá a la memoria todo lo que Yo os he dicho, palabras por las cuales Cristo promete el Espíritu Santo, para que Él por su gracia dé a los fieles fuerza, luz e inspiración interna.

13. Al Espíritu Santo no se le puede llamar propiamente Vicario de Cristo.— Este influjo, si se habla con propiedad, no puede atribuirse al Espíritu Santo como a vicario de otro. Porque un vicario es propiamente ministro de otro agente principal, cuyas veces hace y de cuyo poder, a él confiado, hace uso. En cambio el Espíritu Santo enseña e inspira internamente como causa principal y próxima de la gracia y de la virtud interna, según dijo San Pablo *Ni el que planta es algo ni el que riega, sino Dios que da el crecimiento.* Así que, hablando con propiedad, el Espíritu Santo no puede llamarse vicario de Cristo.

Tertuliano habló así, en un sentido lato e impropio, porque el Espíritu Santo fue enviado para consolar a los apóstoles en lugar de Cristo y enseñarles o explicarles muchas cosas que, dada la brevedad del tiempo y las circunstancias, el mismo Cristo no pudo enseñárselas o no convino que se las enseñara. Por eso dijo *Yo rogaré al Padre, y os dará otro consolador,* como si dijera «En Mí teníais un consolador, pero, aunque Yo me vaya, no careceréis de él, pues el Padre os dará otro que os consuele en lugar de Mí». Y en el mismo sentido, como indica Eutimio, dijo hablando del Espíritu Santo: *Al cual enviará el Padre en mi nombre,* es decir, para que complete lo que Yo comencé, sugiriéndoos y explicándoos lo que Yo os he enseñado, añadiendo lo que ahora no podéis llevar, y dando testimonio de Mí.

Así que en este sentido puede decirse de algún modo que el Espíritu Santo hizo las veces de Cristo, o que completó —no con una acción vicaria o ministerial, lo cual sería propio de un inferior, sino terminando como causa principal— lo que Cristo no pudo terminar en el breve tiempo de su vida. De esta manera cualquiera que sucede a otro en su oficio o completa lo que otro comenzó y no pudo terminar, puede decirse que hace sus veces, aunque propiamente no sea su vicario ni obre con un poder inferior, participado y dependiente de otro.

14. Y si el rey de Inglaterra entendió que el Espíritu Santo completó el papel de Cristo sólo de esta manera, no tiene razón para pensar que esa acción del Espíritu Santo baste para un gobierno de la Iglesia externo y acomodado a los hombres; porque esa virtud y obra del Espíritu Santo es invisible y meramente espiritual e interna, y los hombres necesitan también de un director externo y visible.

En segundo lugar, si ese influjo invisible del Espíritu Santo bastase para la Iglesia visible, no sólo el Espíritu Santo sino también el mismo Cristo, ausente y ahora invisible para nosotros, podría llamarse vicario de sí mismo presente o visible, porque también acerca de Sí mismo prometió *Yo estaré con vosotros siempre hasta la consumación del mundo,* se entiende, con una protección y un auxilio invisible, como he explicado antes.

Además, si Cristo, por ser el monarca principal de la Iglesia, no le dio un director visible que la gobernase en su lugar, ¿por qué el rey de Inglaterra, en su *Prólogo,* a sí mismo y a los otros reyes llaman vicarios de Dios? Pues —conforme a su opinión de que él es cabeza de la iglesia en su reino, aun en las cosas espirituales— es preciso que, cuando se llama a sí mismo vicario de Dios, lo entienda no sólo en cuanto al reino temporal sino también en cuanto a la Iglesia Británica; luego se contradice a sí mismo al decir que Cristo no dejó otro vicario suyo que el Espíritu Santo.

15. Cristo N. Señor confirió a Pedro verdadera jurisdicción espiritual.—Finalmente, es falso que Cristo no prometió un Pedro que dirigiera y enseñara a los otros, porque no sólo lo prometió sino que lo dio, pues al prometerle a él las llaves le prometió la llave del gobierno y la llave de la ciencia. Igualmente, cuando le dijo *Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe,* al punto añadió *Y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos.* Por fin, cuando le dijo *Apacienta mis ovejas,* abarcó manifiestamente la doctrina y el gobierno o dirección, como veremos después

Además de esto, en otros muchos pasajes manifestó Cristo que habría en la Iglesia una autoridad espiritual y alguno o algunos ministros suyos que, como propios y visibles vicarios, harían sus veces. Así entienden los Santos Padres aquello de *El que a vosotros os oye, a Mí me oye, y el que a vosotros os desecha, a Mí me desecha:* San Ambrosio, San Hilario, San Crisóstomo.

En efecto, cuando Cristo, con la parábola del padre de familia que quiere ser esperado y obedecido de sus súbditos con gran vigilancia y solicitud, explicó cómo se debe servir al Señor,

Pedro le preguntó: *Señor ¿es a nosotros a quienes dices esta parábola o a todos?* y Cristo respondió: *¿Quién es, pues, el administrador fiel y prudente?*, indicando que los apóstoles fueron especialmente llamados para ser como los siervos principales a quienes se había de confiar el cuidado de los otros, y que principalmente Pedro, que iba a ser puesto al frente de toda la servidumbre de Cristo, estaba obligado no sólo a la vigilancia de los demás sino también a una especial fidelidad y prudencia.

A ese cuidado y obligación se refería SAN PEDRO cuando decía *Apacentad el rebaño de Dios que os ha sido confiado, no en fuerza sino en blandura según Dios.*

Y lo mismo suenan las palabras de SAN PABLO: *Es preciso que los hombres vean en nosotros ministros de Cristo y administradores de los ministerios de Dios. Por lo demás, lo que en los administradores se busca es que sean fieles*, etc. y *¿Qué es Apolo y qué es Pablo? Ministros de aquel en quien habéis creído*, es decir, sus vicarios y gobernadores de la Iglesia en lugar de El; y al príncipe o juez temporal lo llamó ministro de Dios.

16. Que el ministerio apostólico estuvo dotado de poder y jurisdicción para dar sentencias, lo expresa suficientemente el mismo SAN PABLO diciendo *¿Qué preferís? ¿Que vaya a vosotros con la vara?* Y después *Pues yo, ausente en cuerpo, pero presente en espíritu, he condenado ya, cual si estuviera presente, al que eso ha hecho; en nombre del Señor Jesucristo*, etc., *entrego a ese tal a Satanás para ruina de su carne, a fin de que el espíritu sea salvo en el día del Señor.* Y también *Cuando otra vez vuelva, no perdonaré*, etc. Y expresamente a los Hebreos *Obedeced a vuestros pastores y estadles sujetos, que ellos velan*, etc. Y a Timoteo *Los presbíteros que presiden bien, sean tenidos en doble honor.* Y a Tito *Es preciso que el obispo sea inculpable, como administrador de Dios*, etc. Y después *He aquí lo que has de decir, exhortando y reprimiendo con todo imperio.*

Finalmente, a lo mismo se refieren los pasajes de SAN PABLO en los cuales describe la unidad del cuerpo de la Iglesia y sus distintos miembros, como dice a los Romanos entre otras cosas: *Quien preside, preside con solicitud*, y a los Corintios *apóstoles, profetas, evangelistas, pastores y doctores... para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo.*

Y ese modo de gobierno dice que durará *hasta la consumación de los santos*, es decir, hasta el fin del mundo, como se explicó anteriormente.

17. DIFERENCIA ENTRE EL PODER ESPIRITUAL Y EL TEMPORAL.—De todo esto se deduce claramente que este poder espiritual es completamente distinto del temporal.

Primera y principalmente en el fin, pues el poder temporal se ordena a la conservación de la paz y del bien moral del Estado, conforme a aquello de SAN PABLO a Timoteo *A fin de que gocemos de vida tranquila y quieta con toda piedad y honestidad.* En cambio el poder eclesiástico se ordena a conseguir la salvación eterna, conforme a aquello de SAN PABLO a los Efesios *Para la consumación de los Santos*, etc. y aquello a los Hebreos *Obedeced a vuestros pastores, que ellos velan sobre vuestras almas como quien ha de dar cuenta de ellas.*

Otra diferencia está en el origen, porque el poder temporal procede de Dios como autor de la naturaleza por medio de la razón natural, y así, mirado en sí mismo, es de derecho natural, y, tal como se halla en un rey o en un senado, es de derecho humano; en cambio el poder eclesiástico es de derecho divino positivo y efecto de la especial promesa y concesión de Cristo *A ti te daré las llaves, Apacienta mis ovejas, Como el Padre me envió a Mí, así Yo os envío a vosotros.* Porque, así como el fin al cual se ordena este poder y los actos y medios que a él se refieren están por encima de la naturaleza y de las fuerzas humanas, así es preciso que también el poder mismo tenga su origen más arriba del derecho natural o humano.

Por eso, finalmente, estos poderes se diferencian en que el uno es material, el otro espiritual; el uno natural, el otro sobrenatural; el uno terreno, el otro celestial.

Así explican esta diferencia los Papas GELASIO y NICOLÁS I diciendo *Jesucristo hombre, mediador entre Dios y los hombres distinguió las funciones de ambos poderes con actos propios y con dignidades diversas, queriendo que con su propia humildad medicinal se elevasen a lo alto y no que con la humana soberbia se hundiesen en el infierno, de tal manera que los emperadores cristianos para la vida eterna necesitasen de los Pontífices, y los Pontífices para la marcha de solas las cosas temporales se sirvieran de las leyes imperiales, a fin de que la acción espiritual quedara lejos de los ataques humanos.*

Las mismas diferencias toca SAN GREGORIO VII y las confirma con textos del Papa ANASTASIO y de GREGORIO. Lo mismo enseña

SÍMACO diciendo *Comparemos la dignidad del emperador con la dignidad del Pontífice: hay entre ellos tanta distancia cuanto que aquél tiene el cuidado de las cosas humanas, éste de las divinas.* Y más abajo: *Tú administras las cosas humanas, aquel te administra a ti las divinas.* Lo mismo dice Símaco en el Sínodo Romano, texto que se cita en gran parte en el Decreto. Otros textos más aduciremos en los capítulos siguientes.

18. RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS DE LOS ERRORES EXPUESTOS AL PRINCIPIO DE ESTE CAPÍTULO.—Ni se oponen a esta doctrina católica los argumentos de los otros errores, los cuales se basan en otras herejías que no podemos detenernos a refutar en este lugar.

Así pues, sobre el argumento del primer error, es herético decir que en la Iglesia de Cristo no hay sacrificio verdadero y visible ni sacerdocio verdadero y propiamente dicho. Igualmente es herético decir que todos los fieles son iguales en el sacerdocio. Todas estas cosas las hemos discutido y demostrado en otro lugar.

También Marsilio de Padua yerra en la fe al suponer que todos los clérigos o sacerdotes y obispos son iguales por derecho divino, pues, por lo que toca al poder de orden, por institución de Cristo el obispo aventaja al presbítero, y el presbítero al diácono, etc., como largamente se demuestra en el tratado del Sacramento del Orden. Y en cuanto al poder de jurisdicción, tratándose de los apóstoles existe una diferencia muy cierta, que puede colegirse fácilmente de los textos aducidos, y en cuanto a Pedro y sus sucesores se demostrará largamente en lo que sigue.

Además, lo que dice, que Cristo prohibió a los Pontífices reinar temporalmente, en primer lugar es completamente falso y erróneo, como demostraremos en el capítulo 8.º; y, en segundo lugar, nada importa para lo que ahora tratamos, porque, aunque se admitiera eso, de ahí sólo podría inferirse que los obispos o Papas, por el poder que tienen como tales, no reinan temporalmente sino espiritualmente, cosa que nosotros sostenemos enteramente cuando decimos que su poder no es temporal sino espiritual.

19. Esto es lo que a lo sumo prueba el texto *Los reyes de las naciones les hacen sentir su dominación, pero no será así entre vosotros,* el cual tampoco omitió el rey de Inglaterra, pues, aun en el sentido en que él lo entiende, Cristo no prohibe a los apóstoles reinar, sino reinar como los reyes de las naciones, es decir, temporalmente; ahora bien, es necesario que espiritualmente reinen por lo menos aquellos que tienen la soberanía en esa esfera. A no ser que prefiramos decir que ni aun el Sumo Pontífice propiamente reina espiritualmente sino que vicerreina porque está al frente de la Iglesia no como rey soberano sino como vicario del Gran Rey.

Pero la verdad es que el Señor no prohibió reinar sino gobernar dominando a las personas anteponiéndose a ellas con soberbia o tratando a los súbditos inhumanamente, como dijo GREGORIO, el cual explica las palabras de Cristo con las del Eclesiástico *Si te hacen jefe,* o según otra versión, *Si te hacen rector, no te engrías; pórtate entre ellos como uno de ellos,* con las de SAN PEDRO *No tiranizando vuestras iglesias sino haciéndoos modelos de la grey,* y con las de SAN PABLO *No porque pretendamos dominar sobre vuestra fe, sino porque queremos contribuir a vuestro gozo.* Parecidas expresiones tienen SAN GREGORIO y SAN BERNARDO.

Y así con esto se ha respondido también a los argumentos que en este punto toca el rey de Inglaterra.

Sobre otras objeciones que hace contra el primado del Pontífice y contra el verdadero sentido de las Escrituras que lo prueban, se hablará en lo que sigue.

CAPITULO VII

LOS REYES O PRINCIPES TEMPORALES NO TIENEN PODER PARA GOBERNAR A LA IGLESIA EN LAS COSAS ESPIRITUALES O ECLESIASTICAS. TEXTOS QUE LO PRUEBAN

1. RELACIÓN ENTRE EL PODER ESPIRITUAL Y EL TEMPORAL POR LO QUE SE REFIERE AL SUJETO.—ERROR DE LA SECTA ANGLICANA ACERCA DEL SUJETO DEL PODER ESPIRITUAL.—Además de las diferencias entre el poder espiritual y el temporal expuestas en el capítulo anterior, hay otra cuyo examen, por ser el origen y la base principal del cisma anglicano, hemos reservado para este capítulo, por más que se deduce manifiestamente de los principios expuestos en el capítulo precedente.

Esta diferencia consiste en que de suyo, él poder temporal y el espiritual no dicen relación a unas mismas personas que hayan de tenerlos sino que más bien son separables en cuanto al sujeto, lo cual claramente supone e indica que existe diferencia entre ellos.

Ahora bien, de dos maneras diametralmente contrarias puede errarse acerca de esta diferencia.

Primeramente afirmando que estos poderes no sólo son distintos sino también tan incompatibles que el reunirlos en una misma perso-

SÍMACO diciendo *Comparemos la dignidad del emperador con la dignidad del Pontífice: hay entre ellos tanta distancia cuanto que aquél tiene el cuidado de las cosas humanas, éste de las divinas.* Y más abajo: *Tú administras las cosas humanas, aquel te administra a ti las divinas.* Lo mismo dice Símaco en el Sínodo Romano, texto que se cita en gran parte en el Decreto. Otros textos más aduciremos en los capítulos siguientes.

18. RESPUESTA A LOS ARGUMENTOS DE LOS ERRORES EXPUESTOS AL PRINCIPIO DE ESTE CAPÍTULO.—Ni se oponen a esta doctrina católica los argumentos de los otros errores, los cuales se basan en otras herejías que no podemos detenernos a refutar en este lugar.

Así pues, sobre el argumento del primer error, es herético decir que en la Iglesia de Cristo no hay sacrificio verdadero y visible ni sacerdocio verdadero y propiamente dicho. Igualmente es herético decir que todos los fieles son iguales en el sacerdocio. Todas estas cosas las hemos discutido y demostrado en otro lugar.

También Marsilio de Padua yerra en la fe al suponer que todos los clérigos o sacerdotes y obispos son iguales por derecho divino, pues, por lo que toca al poder de orden, por institución de Cristo el obispo aventaja al presbítero, y el presbítero al diácono, etc., como largamente se demuestra en el tratado del Sacramento del Orden. Y en cuanto al poder de jurisdicción, tratándose de los apóstoles existe una diferencia muy cierta, que puede colegirse fácilmente de los textos aducidos, y en cuanto a Pedro y sus sucesores se demostrará largamente en lo que sigue.

Además, lo que dice, que Cristo prohibió a los Pontífices reinar temporalmente, en primer lugar es completamente falso y erróneo, como demostraremos en el capítulo 8.°; y, en segundo lugar, nada importa para lo que ahora tratamos, porque, aunque se admitiera eso, de ahí sólo podría inferirse que los obispos o Papas, por el poder que tienen como tales, no reinan temporalmente sino espiritualmente, cosa que nosotros sostenemos enteramente cuando decimos que su poder no es temporal sino espiritual.

19. Esto es lo que a lo sumo prueba el texto *Los reyes de las naciones les hacen sentir su dominación, pero no será así entre vosotros,* el cual tampoco omitió el rey de Inglaterra, pues, aun en el sentido en que él lo entiende, Cristo no prohibe a los apóstoles reinar, sino reinar como los reyes de las naciones, es decir, temporalmente; ahora bien, es necesario que espiritualmente reinen por lo menos aquellos que tienen la soberanía en esa esfera. A no ser que prefiramos decir que ni aun el Sumo Pontífice propiamente reina espiritualmente sino que vicerreina porque está al frente de la Iglesia no como rey soberano sino como vicario del Gran Rey.

Pero la verdad es que el Señor no prohibió reinar sino gobernar dominando a las personas anteponiéndose a ellas con soberbia o tratando a los súbditos inhumanamente, como dijo GREGORIO, el cual explica las palabras de Cristo con las del Eclesiástico *Si te hacen jefe,* o según otra versión, *Si te hacen rector, no te engrías; pórtate entre ellos como uno de ellos,* con las de SAN PEDRO *No tiranizando vuestras iglesias sino haciéndoos modelos de la grey,* y con las de SAN PABLO *No porque pretendamos dominar sobre vuestra fe, sino porque queremos contribuir a vuestro gozo.* Parecidas expresiones tienen SAN GREGORIO y SAN BERNARDO.

Y así con esto se ha respondido también a los argumentos que en este punto toca el rey de Inglaterra.

Sobre otras objeciones que hace contra el primado del Pontífice y contra el verdadero sentido de las Escrituras que lo prueban, se hablará en lo que sigue.

CAPITULO VII

LOS REYES O PRINCIPES TEMPORALES NO TIENEN PODER PARA GOBERNAR A LA IGLESIA EN LAS COSAS ESPIRITUALES O ECLESIASTICAS. TEXTOS QUE LO PRUEBAN

1. RELACIÓN ENTRE EL PODER ESPIRITUAL Y EL TEMPORAL POR LO QUE SE REFIERE AL SUJETO.—ERROR DE LA SECTA ANGLICANA ACERCA DEL SUJETO DEL PODER ESPIRITUAL.—Además de las diferencias entre el poder espiritual y el temporal expuestas en el capítulo anterior, hay otra cuyo examen, por ser el origen y la base principal del cisma anglicano, hemos reservado para este capítulo, por más que se deduce manifiestamente de los principios expuestos en el capítulo precedente.

Esta diferencia consiste en que de suyo, él poder temporal y el espiritual no dicen relación a unas mismas personas que hayan de tenerlos sino que más bien son separables en cuanto al sujeto, lo cual claramente supone e indica que existe diferencia entre ellos.

Ahora bien, de dos maneras diametralmente contrarias puede errarse acerca de esta diferencia.

Primeramente afirmando que estos poderes no sólo son distintos sino también tan incompatibles que el reunirlos en una misma perso-

na es contrario al derecho divino. De esta manera parece que erró Marsilio de Padua, por más que él o confunde el poder espiritual con el temporal o niega que puedan encontrarse a la vez no en cualquier sujeto sino sólo en los sacerdotes. Pero este error, entendido en este sentido, no tiene base, y, como importa poco para lo que ahora tratamos, lo refutaremos brevemente en el capítulo siguiente.

Otra forma de error es la propia de la secta anglicana, cuyo principio y fundamento es que el poder espiritual no es separable del temporal sino que ambos van anejos al cetro real. Esto es lo que sostuvo Enrique VIII, al cual siguieron sus sucesores Eduardo e Isabel, como refiere ampliamente SANDER en los tres primeros libros sobre el cisma anglicano, en donde además describe las distintas leyes dadas por los dichos príncipes para la ampliación de este poder en aquel reino.

2. Finalmente en este error persiste el rey JACOBO, como consta suficientemente por sus hechos y según declara muchas veces en su *Prólogo* diciendo: *Pues yo no creeré que soy en nada inferior al Pontífice.* Y en el mismo sentido dice acerca de los reyes temporales: *A los cuales Dios colocó en su solio en altísimo grado de dignidad como vicarios y legados suyos para juzgar.* Y de nuevo: *A los cuales Dios mandó que fueran sus principales vicarios en la tierra en la administración de la justicia.*

Y en el mismo sentido dice que la controversia que trae con sus súbditos católicos no tuvo otro origen *que la ambiciosa tiranía de los Pontífices, la cual injustamente usurparon contra los derechos temporales de los reyes en oposición a la autoridad de las Escrituras y al sentir de los concilios y de los antiguos Padres.*

Y, por fin, allí mismo concluye que a la afirmación de esta autoridad de los reyes, entendida en este sentido, había dedicado toda su Apología.

La base de este error parece ser solamente el que no reconoce diferencia entre el poder espiritual y el temporal, y el que niega el primado de Pedro y de sus sucesores, puntos de los cuales hablaremos en los capítulos siguientes.

3. TESIS PRIMERA: A LOS REYES TEMPORALES COMO TALES NO LES COMPETE NINGÚN PODER ESPIRITUAL.—PRUEBA RACIONAL DE ESTA TESIS.—Así pues, la verdad católica es que los reyes temporales como tales, o sea, por razón de su soberanía política, no tienen poder alguno espiritual en la Iglesia.

Esta tesis puede probarse con la autoridad de la Escritura de dos maneras. La primera, porque en el Nuevo Testamento este poder Cristo lo prometió y dio a unas personas que no eran reyes temporales; la segunda, porque no se lee que lo diera a los reyes temporales; y por ambos capítulos, tomados tanto por separado como juntos, se deduce lógicamente que no lo tienen los reyes temporales, ya que no puede residir más que en aquellos a quienes Cristo se lo dio y en sus legítimos sucesores.

La primera parte se prueba por los textos aducidos en el capítulo anterior, por los cuales consta que Cristo prometió y dio este poder a Pedro en particular.

Además por SAN JUAN, 20 se demuestra también que se lo dio a todos los apóstoles, a los cuales y a sus sucesores, bajo el nombre de Iglesia, se lo había prometido en SAN MATEO, 18.

Otros textos demuestran también que San Pablo muchas veces hizo uso de este poder, y que lo tienen los obispos y superiores de la Iglesia y que es ejercitado por ellos; ahora bien, ninguno de esos era rey ni administraba poder temporal.

De esto, además, se saca un argumento de mucha fuerza: Antes de que en la Iglesia hubiese reyes temporales, había en la Iglesia pastores con verdadero poder espiritual para gobernar la Iglesia, como se colige manifiestamente del ejercicio de ese poder y de los textos aducidos; luego este poder de suyo no depende del poder real ni va unido a él naturalmente, porque entonces los reyes temporales no lo tenían, ni los que legítimamente lo ejercitaban lo habían recibido de ellos.

4. PRUEBA DE LA TESIS POR LAS ESCRITURAS.—Según esto, se prueba también claramente por las Escrituras —punto que ya tocamos en el capítulo anterior— que este poder tiene un origen distinto que el poder temporal, pues el poder temporal, tal como se encuentra en el rey o en otra persona semejante, a las inmediatas o por sucesión o por otro título humano proviene de la comunidad del pueblo, el cual confirió su autoridad al príncipe; en cambio este poder no tuvo ese origen: en la primitiva Iglesia los apóstoles lo recibieron, no del pueblo cristiano, sino del mismo Cristo, y a los otros obispos se lo comunicaron ellos por su propia autoridad independientemente del pueblo.

Esto es claro por aquello de SAN PABLO a Tito: *Si te dejé en Creta fue para que acabes de organizar lo que falta y establezcas en cada ciudad presbíteros como yo te ordené.* Y en la carta a Timoteo: *No descuides la gracia que posees, que te fue conferida con la imposi-*

ción, etc. Y después demuestra que a esa gracia la acompañaba la jurisdicción episcopal diciendo: *Contra un presbítero no recibas acusación alguna, si no fuere de dos o tres testigos,* etc.

Así pues, constando por los capítulos anteriores que todo el poder real dimanó a las inmediatas del pueblo, se sigue sin duda alguna que en virtud del poder real el rey no tiene jurisdicción alguna o poder espiritual.

5. Finalmente una segunda prueba, sacada del llamado argumento del silencio de la Escritura, tiene valor en esta materia conforme al mismo principio y fundamento.

En efecto —como dijo muy bien SANTO TOMÁS— *en las cosas que están por encima de la naturaleza únicamente se debe creer a los textos, y las cosas que provienen sólo de la voluntad de Dios por encima de toda exigencia de la criatura, no pueden dársenos a conocer sino en cuanto que han sido reveladas por Dios.*

Ahora bien, el poder espiritual de la Iglesia es un don que supera a la naturaleza y depende de la voluntad e institución divina tanto para existir como para residir en tal persona o por tal medio o sucesión, y por otra parte no existe ninguna revelación o texto que demuestre que Cristo dio este poder a los reyes temporales.

Luego —como dice Santo Tomás antes citado— *Cuando falta el texto, debemos guiarnos por la manera de ser natural de las cosas,* que en esta materia consiste en que el rey temporal tenga sólo el poder que los hombres, procediendo de una manera natural, pudieron conferirle, y que por consiguiente tenga el puro y simple poder temporal.

Que la revelación divina no habla en favor de un mayor poder de los reyes, es manifiesto. Porque —en primer lugar— los adversarios no admiten otra palabra de Dios que la de la Escritura, y, aunque la admitieran, no existe ninguna tradición sagrada o apostólica que indique tal poder en los reyes, sino más bien lo contrario, como se verá por el desarrollo de este capítulo y de todo este libro.

Y en cuanto a la Escritura, probamos esto suficientemente exigiendo algún texto en el cual Cristo haya conferido este poder a los reyes, texto que, sin duda, no podrá señalarse ni en el Viejo ni en el Nuevo Testamento.

Los textos que suelen aducirse, en los cuales se nos manda obedecer a los reyes, nada valen, ya que nada dicen de un nuevo poder concedido por Cristo a los reyes, y lo único que hacen es advertirnos de la obligación natural por la cual debemos obedecer a los reyes, cuando mandan, en las cosas que pertenecen a su jurisdicción, como explicaré después más ampliamente en la respuesta a las objeciones.

Aquí puede notarse que San Pablo, siempre que describe la jerarquía eclesiástica y distingue sus fundamentos, su estructura, sus funciones y cargos de gobierno, enumera —sí— a los apóstoles, profetas, pastores y doctores, en cambio no hace mención alguna de los reyes y emperadores; no porque no hubieran de existir en la Iglesia sino porque, en lo que se refiere a la jerarquía eclesiástica, no constituyen un grado propio sino que cuentan en el pueblo seglar; ni se les cataloga entre los que han sido puestos para edificar espiritualmente el cuerpo de Cristo hasta la consumación de los santos, sino solamente entre los que deben ser edificados y consumados.

Finalmente, puede notarse que Cristo N. Señor, cuando se le preguntó si era lícito pagar tributo al César, respondió con precisión *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios,* indicando que al César, es decir, al emperador y al rey sólo hay que darles lo que se les debe en virtud del poder imperial o real.

Así que Cristo, como observó con gran ponderación SALMERÓN, no suprimió el poder real, pero tampoco lo aumentó, ni le confió el peculiar derecho de apacentar sus ovejas.

Añade también SAN CRISÓSTOMO: *Cuando oyes que se le debe dar al César lo que es suyo, no dudes que eso sólo se dice de aquello que no estorba a la piedad y a la religión, pues lo que estorba a la fe y a la virtud es tributo y contribución no del César sino del diablo.*

Más claramente SAN AMBROSIO: *Se alega,* dice, *que el emperador lo puede todo, que de él es todo. Respondo: No te cargues, emperador, hasta el punto de pensar que tienes algún derecho imperial sobre las cosas que son divinas; no te enaltezcas, sino que, si quieres imperar divinamente, sométete a Dios. Está escrito: Lo que es de Dios, para Dios y lo que es del César, para el César. Al emperador le pertenecen los palacios, al sacerdote la iglesia; a ti se te ha confiado el derecho sobre los edificios públicos, no sobre los sagrados.*

6. PRUEBA DE LA TESIS POR LOS SUMOS PONTÍFICES.—En tercer lugar, vamos a probar la tesis con textos de los Papas y del derecho canónico, los cuales, aunque parece que obran en causa propia, aun en ésta tienen muchísima autoridad, tanto por tener ellos la llave de la ciencia para la enseñanza de la Iglesia, según demostramos en el libro 1.°, como también porque nos ofrecen la tradición constante y sin cambios de la Iglesia. Porque no sólo los modernos sino también los más antiguos Papas —santos y mártires— dieron testimonio de esta verdad.

Lo primero, podríamos aducir todo lo que escribieron acerca del primado de la Iglesia Ro-

mana, pero esto se mencionará después; por eso ahora sólo aduciremos aquellos escritos en los cuales comparan entre sí ambos poderes o en los cuales exigen la obediencia aun de los emperadores y de los reyes, cosa que no podrían hacer si los príncipes temporales tuviesen la soberanía espiritual.

Tal es el escrito del Papa ANASTASIO II al emperador Anastasio: *Por el amor de vuestro imperio y por la felicidad que podrá seguirse de vuestro reinado, en conformidad con nuestro deber apostólico os encomendamos más particularmente que, como os está bien y dicta el Espíritu Santo, obedezcáis a nuestras advertencias.* Y más abajo: *No me desprecie tu piedad porque te recuerde esto tantas veces, teniendo ante tus ojos las palabras del Señor en el Evangelio «El que a vosotros oye, a Mí me oye, y el que a vosotros desprecia, a Mí me desprecia; y el que a Mí me desprecia, desprecia a aquel que me envió».*

Y el Papa GELASIO al mismo Anastasio le repite insistentemente que ese poder le compete a él y no al emperador, y entre otras le escribe estas palabras: *Dos cosas hay, augusto emperador, con las cuales principalmente se rige este mundo: la sagrada autoridad de los Pontífices y el poder real*, etc.

Y el Papa Símaco al mismo emperador: *Si eres príncipe cristiano, debes escuchar pacientemente la voz de cualquier superior apostólico.* Y después: *Comparemos la dignidad del emperador con la dignidad del Pontífice*, etc. Y más abajo: *Si todo poder viene de Dios, más todavía el que está puesto al frente de las cosas divinas; obedece a Dios en nosotros, y nosotros obedeceremos a Dios en ti.* Aquí abiertamente dice que el poder espiritual no se halla en el emperador sino en el Pontífice, y después añade: *Todos los príncipes católicos, tanto al tomar las riendas del poder como al aceptar los nuevos prelados nombrados por la Santa Sede, escribían inmediatamente a ésta para manifestar que estaban con ella.* Esto lo escribió Símaco hace mil cien años, y vemos que se observa hasta nuestros tiempos.

7. Lo mismo confirma la definición del mismo Papa SÍMACO en el tercer Concilio Romano: *Que no les es lícito a los laicos, aunque sean religiosos, ni a los poderosos de cualquier ciudad, determinar nada de cualquier manera que sea acerca de los bienes eclesiásticos; el cuidado de disponer de ellos se enseña que ha sido confiado por Dios indiscutiblemente a solos los sacerdotes.* Esta razón y esta determinación son aplicables a cualquier asunto eclesiástico.

En confirmación de esta verdad también GRACIANO reúne muchos documentos.

Y sobre todo la confirma extensamente el Papa NICOLÁS en su carta al emperador Miguel, en la cual, entre otras muchas cosas, dice: *Cuando se llegó a lo verdadero, es decir, a la verdad evangélica, ni el emperador usurpó los derechos del pontificado, ni el Pontífice usurpó el título imperial, porque el mismo mediador de Dios y de los hombres, el hombre Cristo Jesús, separó las funciones de ambos poderes con sus actos propios y distintas dignidades de manera que los emperadores cristianos, para la vida eterna, necesitaran de los Pontífices, y los Pontífices, para la marcha únicamente de las cosas temporales, se sirvieran de las leyes imperiales.*

Lo mismo enseña ampliamente GREGORIO VII en dos cartas a Herimano, obispo de Metz, en las que confirma la misma verdad con dichos y hechos de otros Pontífices y de los emperadores.

Igualmente INOCENCIO III dice que el emperador tiene la primacía en las cosas temporales, el Pontífice en las espirituales.

BONIFACIO VIII dice que en la Iglesia hay una espada espiritual que debe ser manejada por la mano del sacerdote, y otra espada temporal que debe ser manejada por la mano de los seglares en defensa de la Iglesia con voluntad y consentimiento del sacerdote.

Confirma esto tácitamente CLEMENTE V, aunque declara que, por la Extravagante de Bonifacio, el rey y el reino de Francia no están más sujetos a la Sede Apostólica que lo estaban antes.

Finalmente, esto lo confirma un texto que GRACIANO aduce tomándolo del Papa ADRIANO: *Que los príncipes o poderosos seglares no intervengan en las elecciones eclesiásticas, porque en las cosas eclesiásticas no tienen autoridad alguna.*

Lo mismo se contiene en el 4.° CONCILIO DE CONSTANTINOPLA, el 8.° general, en el que no sólo se niega a los príncipes temporales el poder de hacer obispos, sino que también se dice que debe ser depuesto quien se hubiere introducido por imposición de aquéllos.

Igualmente en el 7.° CONCILIO se dice que es inválida la elección de un obispo hecha por un príncipe temporal, según lo cita Graciano.

Así también INOCENCIO III dijo: *A los seglares ninguna facultad se les ha dado sobre las iglesias y personas eclesiásticas; a ellos les incumbe la obligación de obedecer, no la autoridad de mandar.* Palabras parecidas, tomadas del 4.° Concilio, se encuentran en las Decretales.

Podrían aducirse otros muchos documentos canónicos en los cuales se prescribe la exención de las causas eclesiásticas con relación al poder de los seglares; en ellos se supone que los magistrados temporales no tienen poder espiritual; pero todos ellos los reservamos para el libro de la Inmunidad Eclesiástica.

8. A estos textos pueden añadirse frases de otros Padres que, aunque no fueron Sumos Pontífices, sin embargo fueron obispos, arzobispos, patriarcas o santos doctores de la Iglesia en sus primeros siglos.

Magistralmente el CRISÓSTOMO, entre otras muchas cosas, dijo: *Aunque el trono real parece digno de admiración, sin embargo le ha tocado en suerte la administración de las cosas terrenas, ni fuera de este poder tiene otra autoridad alguna.* Y a un diácono le dice: *Tienes un poder mayor que aquél* —es decir, que el príncipe seglar—, se entiende, en la administración eclesiástica. Sobre lo mismo escribió más ampliamente en el libro 3.° sobre el Sacerdocio.

Y SAN CIRILO DE JERUSALÉN: *¿No tiene la Iglesia,* dice, *al novillo y al león paciendo juntos, como hasta el día de hoy vemos que los príncipes del mundo son regidos e instruidos por los eclesiásticos?* Alude con ello al pasaje de ISAÍAS: *El lobo y el cordero pacerán juntos, el león y el buey comerán paja.* Con la palabra *pacer* comprende las dos de *ser regidos* e *instruidos.*

También SAN CIRILO ALEJANDRINO, en la carta a Juan y al Sínodo de Antioquía, advierte a los obispos que escuchen a los que quieren acusar a otros de herejía para que no hagan ruido en tribunales de fuera, y añade: *Es mucho mejor y más justo que los procesos eclesiásticos se traten e instruyan en las iglesias y no ante los extraños, a los cuales por cierto no les conviene en absoluto intervenir en tales causas.*

9. Célebre es también la frase del NAZIANZENO en el discurso que dirigió a unos ciudadanos que estaban sobrecogidos por un grave temor; después de hablar a los súbditos, añade: *Y vosotros ¿qué?, príncipes y prefectos; porque a vosotros se vuelve ya nuestro discurso.* Y después: *Si os hablare con libertad ¿me aguantaréis? Pues bien, a vosotros la ley de Cristo os somete a mi mando, un mando —me atrevo a añadir— más excelente y más perfecto; a no ser que sea justo que el espíritu se someta a la carne y que las cosas celestiales cedan ante las terrenas.* En estas palabras principalmente quiero subrayar aquellas: *La ley de Cristo os somete.* Por ellas consta el sentir del Nazienzeno de que esta institución y distinción de poderes es divina y por ley de Cristo. Muchas expresiones suyas semejantes a éstas pueden tomarse del discurso primero, que es una apología de su ausencia, y del discurso 27.

Muy bien también dice el DAMASCENO en el discurso primero sobre las imágenes: *Pues no es propio de reyes piadosos destrozar los estatutos eclesiásticos.* Y más abajo: *El determinar y decretar acerca de estas cosas no les toca a los reyes,* etc. Y en el discurso segundo: *No les pertenece a los reyes imponer leyes a la Iglesia,* y lo confirma con los textos de San Pablo que hemos analizado antes.

En TEODORETO está la magnífica frase del presbítero EULOGIO, el cual, siendo advertido por el prefecto del emperador hereje Valente: *Consúltalo al emperador,* dice Teodoreto que *irónicamente pero con mucha gracia respondió: ¿Es que con el imperio recibió también la dignidad del sacerdocio?* Y como el prefecto, al caer en la cuenta de la ironía, se irritara, él le respondió de nuevo que él tenía un pastor cuya voluntad seguía.

Un hecho semejante cuenta SUIDAS en la palabra *Leoncio, obispo de Trípoli de Lidia:* Presidiendo Constancio una reunión de obispos y dando muchas órdenes, mientras los demás accedían él callaba, y preguntándole el emperador por qué callaba, respondió: *Me admira cómo es posible que, puesto para unos cuidados, te ocupes de otros, y que, estando al frente de la guerra y del gobierno, ordenes a los obispos cosas que únicamente pertenecen a los obispos.*

10. Además SAN AMBROSIO, en la carta a su hermana Marcelina que hemos aducido antes, expresamente niega que el emperador tenga ningún derecho imperial sobre las cosas divinas.

Y en el discurso primero contra Auxencio enseña lo mismo larga y encarecidamente diciendo entre otras cosas: *Sabéis también que con los emperadores suelo ser deferente, pero sin ceder, y que con gusto me ofrezco para los tormentos que se me preparan, pero sin temerlos.* Y más abajo: *Respondí yo lo que es propio del sacerdote; lo que es propio del emperador, hágalo el emperador.* Y más abajo, acerca de los arrianos que pedían al emperador una iglesia, dice: *Ved cuánto peores son los arrianos que los judíos: aquéllos preguntaban si creía que se debía pagar al César el derecho del tributo; éstos quieren que se le dé al emperador el derecho de la Iglesia.* Y después: *El buen emperador está dentro de la Iglesia, no sobre la Iglesia; porque el buen emperador busca —no rechaza— el auxilio de la Iglesia. Esto, así como lo decimos humildemente, así lo exponemos con entereza.*

En las actas del Concilio de Aquilea, como el hereje Paladio, rehuyendo la condena de los obispos, apelase a los seglares presentes, SAN AMBROSIO respondió así: *Los sacerdotes deben juzgar a los seglares, no los seglares a los sacerdotes.* Y más abajo: *Aunque haya sido sorprendido en muchas impiedades, sin embargo nos ruborizamos de que uno que se llama sacerdote, aparezca condenado por los seglares. Por eso, ya que merece ser condenado por el hecho mismo de que —siendo los sacerdotes quienes deben juzgarse a los seglares— él prefiere ser juzgado por seglares, le declaro indigno del sacerdocio.*

11. Confirma muy bien esta verdad SAN ATANASIO aduciendo primero y ponderando las palabras de OSIO a Constancio: *Déjate, te lo ruego, y acuérdate de que eres mortal; teme el día del juicio, consérvate puro para aquel día, no te mezcles en las cosas eclesiásticas, ni nos mandes a nosotros en este campo, sino más bien aprende esas cosas de nosotros. A ti Dios te confió el imperio, a nosotros nos ha confiado las cosas que son de la Iglesia; y así como quien con ojos malignos ofende a tu imperio contradice a la ordenación divina, así también guárdate, no sea que, entrometiéndote en las cosas de la Iglesia, te expongas a incurrir en un gran crimen. Dad —está escrito— lo que es del César al César, lo que es de Dios a Dios. Así pues, ni a nosotros nos es lícito ocupar el imperio sobre el mundo, ni tú como emperador tienes poder sobre los inciensos y sacrificios.*

Y más abajo SAN ATANASIO escribe así por su propia cuenta: *Si ese es un juicio propio de obispos ¿qué tiene que ver con él el emperador? Pero si, al contrario, ahí se hacen las cosas por las amenazas del emperador ¿qué falta hacen hombres con título de obispos? ¿Cuándo se ha oído cosa tal desde el principio del mundo? ¿Cuándo un juicio de la Iglesia recibió su autoridad del emperador?* Llama obispos de título a los que Constancio había creado por su autoridad, los cuales eran obispos —como dice después— de título, no de verdad. ¡Qué bien les cuadra esto a los obispos anglicanos!

Finalmente, SAN AGUSTÍN reprende a los donatistas porque en una causa eclesiástica osaron apelar del juicio de los obispos al emperador Constantino. *Ni se atrevió,* dice, *el cristiano emperador a admitir sus inquietas y engañosas quejas para juzgar él del juicio de los obispos que habían formado tribunal en Roma.* Y después: *Con lo cual ya habéis oído cómo los detesta.* Y como Constantino, vencido por la importunidad de los herejes, al fin dictó sentencia, San Agustín tácitamente le excusa diciendo: *El cedió ante éstos juzgando de aquella causa después de los obispos y con intención de pedir perdón después a los santos prelados, con tal, sin embargo, de que aquéllos ya no tuvieran más que decir,* etc.

Está de acuerdo con esto lo que acerca de la misma causa refiere OPTATO DE MILA: *Donato,* dice, *cree que se debe apelar de los obispos.* A esta apelación el emperador Constantino respondió: *¡Rabiosa audacia la de la locura! Como suele suceder en las causas de los gentiles, han entablado un recurso.*

12. CONFIRMACIÓN DE LA MISMA VERDAD POR LOS DOCUMENTOS DE LOS EMPERADORES.— A esto podemos añadir las declaraciones o textos de los mismos emperadores. El emperador JUSTINIANO dice así: *Los mayores dones de Dios, concedidos por su soberana clemencia, son el sacerdocio y el imperio: aquél sirviendo a las cosas divinas, éste al frente de las humanas y ocupado en ellas, ambos procedentes de un mismo origen, son ornato de la vida humana.* Así que el emperador Justiniano entendió que el emperador no tiene poder espiritual sobre las cosas divinas.

Y refiere RUFINO en el libro de la Historia que añade a Eusebio que ese mismo fue el sentir de CONSTANTINO MAGNO, el cual en el Concilio Niceno rehusó juzgar entre los obispos, reconociendo que eso no le pertenecía a él, diciendo: *Dios os ha constituido a vosotros sacerdotes y habéis sido dados a nosotros como jueces, y no conviene que un hombre juzgue a dioses, sino sólo aquel de quien está escrito «Está Dios en el consejo de los dioses, en medio de los dioses juzga».*

Lo mismo refiere el Papa Adriano en su carta al emperador Miguel, en la cual además presenta a TEODOSIO escribiendo en una carta al Concilio de Efeso: *Es ilícito que quien no es del orden de los santísimos obispos se mezcle en los asuntos eclesiásticos.*

También Sozomeno refiere que, enviando ciertos obispos un legado al emperador VALENTINIANO con la misión de pedirle facultad para reunirse en concilio a fin de tratar cosas de la fe, él respondió que *a él, que era un seglar, no le era lícito meterse en tales cosas.* Esto lo cuenta también Nicéforo.

Y del mismo Valentiniano refiere SOZOMENO que *fue muy piadoso para con Dios, hasta tal punto que no se metía en absoluto a mandar a los sacerdotes ni a innovar en las costumbres de la Iglesia nada que le pareciese peor o mejor; pues aunque era muy buen emperador y muy apto para los asuntos de Estado, sin embargo, pensó que estas cosas estaban muy por encima de su juicio.*

Y en la historia tripartita se refiere del mismo VALENTINIANO que, habiendo muerto en Milán el hereje Auxencio y queriendo que fuese ordenado un obispo católico, dijo a los obispos: *Sabéis muy bien, como conocedores de las palabras divinas, cómo conviene que sea un pontífice.* Y después: *Colocad, pues, en la sede pontifical a un hombre tal que nosotros, los que gobernamos el imperio, le sometamos sinceramente nuestras cabezas, y cuyas advertencias, cuando faltemos como hombres, no tengamos más remedio que aceptar como medicinas de quien nos cura.* Y pidiéndole los obispos que él, como piadoso y prudente, lo nombrara, dio por respuesta: *Tal elección supera nuestra competentencia.*

Además entre las cartas de Inocencio I se conserva una del emperador HONORIO a Arcadio, en la cual, escribiendo sobre la causa del Crisóstomo, dice: *Tratándose de una causa de religión entre obispos, convino que el juicio fuese episcopal, pues a ellos les toca la interpretación de las cosas divinas, a nosotros la obediencia a la religión.* Y más abajo: *Los mismos hechos demuestran qué quiso acerca de esto la divina majestad,* etc.

Finalmente, entre las actas del octavo concilio general, refiere Surio el discurso del emperador BASILIO, en el cual muy piadosa y fielmente dice a los seglares: *Acerca de vosotros ninguna otra cosa me queda por decir sino que de ninguna manera os es lícito hablar de las causas eclesiásticas. Porque el investigar e indagar estas cosas es propio de los patriarcas, pontífices y sacerdotes: sobre ellos ha recaído el gobierno, ellos tienen el poder de santificar, atar y desatar, ellos han recibido las llaves eclesiásticas y celestiales. Eso no nos toca a nosotros, que debemos ser apacentados,* etc. Y continúa exponiendo estas ideas larga, prudente y piadosamente.

CAPITULO VIII

CONFIRMACION DE LA MISMA VERDAD CON RAZONES

1. PRIMERA RAZÓN.—Una vez que hemos fundamentado la verdad católica en los textos, fácilmente podemos demostrarla con la razón por los mismos principios, ya que si el poder para gobernar no puede tenerlo ningún hombre sin un justo título —principio por el cual hemos probado más arriba que el Pontífice no tiena la soberanía temporal directa— por ese mismo principio se demuestra claramente que los reyes temporales no tienen poder para el gobierno espiritual. Por tanto, los que aceptan gustosamente lo primero es preciso que admitan lo segundo, a no ser que quieran hablar sin razón y al capricho de su voluntad, puesto que mucho menos justo título para el poder espiritual tiene un príncipe temporal que un pastor espiritual para el poder temporal.

Voy a probar brevemente mi afirmación: Este título sería o de derecho natural, o de derecho positivo divino o humano; ahora bien, todo esto queda excluido fácilmente por lo dicho.

No puede ser de derecho natural: lo primero, porque el poder mismo no es natural, como ya se ha probado, y lo segundo, porque inmediatamente por derecho natural ningún poder para mandar o gobernar a los otros se da en una persona particular sino en la comunidad. Ahora bien, el poder espiritual no se da en la comunidad humana como por dimanación natural de ella; ni, tal como existe en una persona particular, puede fundarse a las inmediatas en la voluntad de la misma comunidad como si ésta confiriera o trasfiriera al otro tal poder, ya que es de una categoría mucho más alta. Luego no puede darse en el rey por derecho natural.

Y por la misma razón se demuestra que no se da por algún derecho humano que se funde en solo el derecho natural o que de él se derive, como es el derecho de gentes o el derecho civil; porque si el mismo derecho natural no contiene tal poder, mucho menos lo contienen los otros derechos inferiores que en él se fundan.

2. Acerca del derecho divino, la cosa es clara por lo dicho, porque tal derecho debe probarse con algún texto de la revelación; ahora bien, no existe ningún texto, no sólo divino pero ni humano que sea aceptable, el cual demuestre que tal derecho haya sido dado a los reyes.

Más aún: aunque a veces pueda probarse por la razón que una cosa es de derecho divino, es preciso que se deduzca suficientemente de los principios revelados, o al menos que, supuesta la institución de la Iglesia, se demuestre que tal cosa es más conforme con la divina providencia. Ahora bien, nada de esto sucede aquí, porque no hay ningún principio revelado por el cual se compruebe con verisimiltud que los reyes tengan tal poder espiritual; muy al contrario, todos los principios revelados se oponen a esa doctrina, según se ha demostrado.

Finalmente, todas las razones que puedan aducirse desde el punto de vista de la providencia y de la disciplina eclesiástica, demuestran que este poder celestial no debía confiarse a los reyes temporales: lo primero, porque los reyes se hallan muy trabados por los cuidados temporales y por los negocios seculares; y lo segundo, porque no pueden dedicarse a las letras sagradas y a la ciencia divina, doctrina que, sin embargo, es muy necesaria en los pastores eclesiásticos.

Por eso SAN PABLO decía a Timoteo: *Atiende*

Y en la historia tripartita se refiere del mismo VALENTINIANO que, habiendo muerto en Milán el hereje Auxencio y queriendo que fuese ordenado un obispo católico, dijo a los obispos: *Sabéis muy bien, como conocedores de las palabras divinas, cómo conviene que sea un pontífice.* Y después: *Colocad, pues, en la sede pontifical a un hombre tal que nosotros, los que gobernamos el imperio, le sometamos sinceramente nuestras cabezas, y cuyas advertencias, cuando faltemos como hombres, no tengamos más remedio que aceptar como medicinas de quien nos cura.* Y pidiéndole los obispos que él, como piadoso y prudente, lo nombrara, dio por respuesta: *Tal elección supera nuestra competentencia.*

Además entre las cartas de Inocencio I se conserva una del emperador HONORIO a Arcadio, en la cual, escribiendo sobre la causa del Crisóstomo, dice: *Tratándose de una causa de religión entre obispos, convino que el juicio fuese episcopal, pues a ellos les toca la interpretación de las cosas divinas, a nosotros la obediencia a la religión.* Y más abajo: *Los mismos hechos demuestran qué quiso acerca de esto la divina majestad,* etc.

Finalmente, entre las actas del octavo concilio general, refiere Surio el discurso del emperador BASILIO, en el cual muy piadosa y fielmente dice a los seglares: *Acerca de vosotros ninguna otra cosa me queda por decir sino que de ninguna manera os es lícito hablar de las causas eclesiásticas. Porque el investigar e indagar estas cosas es propio de los patriarcas, pontífices y sacerdotes: sobre ellos ha recaído el gobierno, ellos tienen el poder de santificar, atar y desatar, ellos han recibido las llaves eclesiásticas y celestiales. Eso no nos toca a nosotros, que debemos ser apacentados,* etc. Y continúa exponiendo estas ideas larga, prudente y piadosamente.

CAPITULO VIII

CONFIRMACION DE LA MISMA VERDAD CON RAZONES

1. PRIMERA RAZÓN.—Una vez que hemos fundamentado la verdad católica en los textos, fácilmente podemos demostrarla con la razón por los mismos principios, ya que si el poder para gobernar no puede tenerlo ningún hombre sin un justo título —principio por el cual hemos probado más arriba que el Pontífice no tiena la soberanía temporal directa— por ese mismo principio se demuestra claramente que los reyes temporales no tienen poder para el gobierno espiritual. Por tanto, los que aceptan gustosamente lo primero es preciso que admitan lo segundo, a no ser que quieran hablar sin razón y al capricho de su voluntad, puesto que mucho menos justo título para el poder espiritual tiene un príncipe temporal que un pastor espiritual para el poder temporal.

Voy a probar brevemente mi afirmación: Este título sería o de derecho natural, o de derecho positivo divino o humano; ahora bien, todo esto queda excluido fácilmente por lo dicho.

No puede ser de derecho natural: lo primero, porque el poder mismo no es natural, como ya se ha probado, y lo segundo, porque inmediatamente por derecho natural ningún poder para mandar o gobernar a los otros se da en una persona particular sino en la comunidad. Ahora bien, el poder espiritual no se da en la comunidad humana como por dimanación natural de ella; ni, tal como existe en una persona particular, puede fundarse a las inmediatas en la voluntad de la misma comunidad como si ésta confiriera o trasfiriera al otro tal poder, ya que es de una categoría mucho más alta. Luego no puede darse en el rey por derecho natural.

Y por la misma razón se demuestra que no se da por algún derecho humano que se funde en solo el derecho natural o que de él se derive, como es el derecho de gentes o el derecho civil; porque si el mismo derecho natural no contiene tal poder, mucho menos lo contienen los otros derechos inferiores que en él se fundan.

2. Acerca del derecho divino, la cosa es clara por lo dicho, porque tal derecho debe probarse con algún texto de la revelación; ahora bien, no existe ningún texto, no sólo divino pero ni humano que sea aceptable, el cual demuestre que tal derecho haya sido dado a los reyes.

Más aún: aunque a veces pueda probarse por la razón que una cosa es de derecho divino, es preciso que se deduzca suficientemente de los principios revelados, o al menos que, supuesta la institución de la Iglesia, se demuestre que tal cosa es más conforme con la divina providencia. Ahora bien, nada de esto sucede aquí, porque no hay ningún principio revelado por el cual se compruebe con verisimiltud que los reyes tengan tal poder espiritual; muy al contrario, todos los principios revelados se oponen a esa doctrina, según se ha demostrado.

Finalmente, todas las razones que puedan aducirse desde el punto de vista de la providencia y de la disciplina eclesiástica, demuestran que este poder celestial no debía confiarse a los reyes temporales: lo primero, porque los reyes se hallan muy trabados por los cuidados temporales y por los negocios seculares; y lo segundo, porque no pueden dedicarse a las letras sagradas y a la ciencia divina, doctrina que, sin embargo, es muy necesaria en los pastores eclesiásticos.

Por eso SAN PABLO decía a Timoteo: *Atiende*

a ti y a la doctrina. En lo cual indica además otra razón, que, dándose este poder para un fin espiritual y para la salvación de las almas, requiere en aquel a quien se da un estado de vida espiritual perfecta a fin de que pueda aprovechar a sus súbditos no menos con su palabra y ejemplo que con su autoridad. Ahora bien, los reyes temporales, hablando en general y en virtud de su estado, no tienen o profesan esa clase de vida, y por ello no eran aptos para este cargo.

Finalmente, por este motivo en la Iglesia de Cristo el sacerdocio no va de suyo unido a la corona; porque no son los reyes quienes han sido escogidos para ser puestos en favor de los hombres en las cosas que miran a Dios; luego por esa misma razón tampoco eran aptos para el gobierno espiritual.

Como consecuencia de esto, queda también excluido todo título fundado en el derecho canónico: lo primero, porque el derecho canónico se deriva del derecho divino positivo; lo segundo, porque los raciocinios que se han hecho conservan toda su fuerza al tratarse de él; lo tercero, finalmente, porque se ha demostrado que el derecho canónico se opone en absoluto a tal pretensión de los reyes.

Esta explicación quedará más patente por el capítulo siguiente, en el cual demostraremos lo ligeros que son los argumentos que el rey aduce en pro de su derecho.

3. Segunda razón.—Evasiva de los protestantes.—Refutación.—Otro raciocinio se puede hacer de esta manera: Si los reyes temporales tuviesen el poder espiritual, habría en la Iglesia tantos soberanos espirituales cuantos son los soberanos temporales, lo cual es absurdo y muy contrario a los principios de la fe.

La deducción es clara. Primeramente, porque, si el poder de gobernar la Iglesia en lo espiritual está intrínsicamente unido al poder real, luego no se reduce a un principio más alto debajo de Dios, ni depende de otro poder mortal. En segundo lugar, porque no hay mayor razón para que un rey se someta a otro en lo espiritual que para que el otro se le someta a él.

Tal vez los protestantes anglicanos no sólo conceden esto sino que eso es lo que ellos principalmente pretenden; ni juzgan que hay en ello ningún inconveniente, dado que lo que ellos admiten en lo espiritual son varias cabezas no de toda la Iglesia universal sino de las distintas iglesias particulares, las cuales existen en los diversos reinos como partes de la Iglesia universal, y por tanto podrán tener también varias cabezas parciales.

Pero lo absurdo y monstruoso de esto, tratándose de la Iglesia militante de Cristo, fácilmente lo entenderá quien considere que, según las Escrituras, la Iglesia de Cristo es un solo cuerpo místico perfectísimamente constituido: tal cuerpo requiere un solo poder soberano que influya en todos sus miembros, ya resida en una sola persona individual, ya en una agrupación —este punto lo examinaremos después—, porque sin tal poder no puede haber la debida unión y conformidad entre los miembros de tal cuerpo.

4. Se sale al paso de otra evasiva y se demuestra que la cabeza soberana de la Iglesia debe ser una sola.—Dirán tal vez que basta que todas las iglesias particulares se unan en la única cabeza, Cristo.

Pero a eso se opone el que la Iglesia militante, tal como se encuentra en este mundo, es un solo reino espiritual y un cuerpo místico dotado de una unidad perfectísima en su género; luego requiere también en este mundo un único poder soberano que lo gobierne; de otra forma no puede decirse que, tal como se encuentra en este mundo, tenga unidad.

Pongamos una comparación: Los distintos reinos que obedecen a reyes o emperadores diferentes no forman un solo reino o imperio, porque no tienen un solo gobierno soberano en la tierra, por más que todos se unan en un solo Rey Dios, que es el Rey soberano, aun temporal, de todos los reyes. Conforme a esto, de esa opinión se sigue claramente que las distintas iglesias que hay en este mundo no constituyen una Iglesia universal que sea propiamente una, lo mismo que los distintos reinos temporales no forman un solo Estado temporal ni un solo imperio o reino.

Expliquémoslo más claramente todavía con otro ejemplo a propósito: Si en distintas regiones hubiera dos ejércitos del rey de España a las órdenes de dos jefes que tuviesen ambos el mando supremo y que en nada estuviesen subordinados entre sí, no podría decirse que fueran un solo ejército, aunque se unieran remotamente en la persona del rey y recibieran de él un influjo de otra clase; pues lo mismo habría que decir de los distintos reinos que formasen distintas iglesias si obedeciesen a distintos soberanos eclesiásticos.

5. Añádase, finalmente, que la unidad de la iglesia no puede conservarse sin unidad de fe y de sacramentos; ahora bien, esta unidad de fe, sin un gran milagro, no podría conservarse en diversos reinos y regiones si las partes de la Iglesia y sus cabezas en la tierra estuvieran enteramente divididas entre sí y sin subordinación a un poder soberano al cual todos en la tierra estuvieran obligados a obedecer.

Esto lo demuestra la experiencia, ya que de aquí han nacido todos los cismas y divisiones de las iglesias.

Y la razón es clara: si dos reyes temporales

fueran soberanos en lo espiritual, y el uno eligiera en su reino una manera de religión y el otro otra, y el uno tomara una fe a su juicio según la Escritura y el otro la contraria ¿cómo podrían reducirse a unidad?

De aquí, finalmente, se deduce que es moralmente imposible que dos iglesias soberanas, es decir, que no reconozcan en lo espiritual un superior en la tierra, estén unidas ni siquiera en Cristo, ya que no se unen a Cristo si no es por la verdadera fe y por consiguiente por la única y común fe, puesto que la verdadera fe no es más que una; ahora bien, tales iglesias no podrían conservarse en una sola fe, como se ha demostrado; luego tampoco podrían conservar la unión en Cristo.

6. Objeción.—Solución.—Instancia.—Se dirá que este raciocinio es aplicable a los obispos y a los apóstoles aunque tengan la soberanía espiritual.

Respondo que es verdad que, para que pueda conservarse la unidad de la Iglesia, también ellos deben reducirse a una cabeza soberana. Qué cabeza es esa y qué cualidades debe poseer, después lo veremos, pues en fuerza del raciocinio anterior sólo se sigue que debe ser una sola, ya sea un solo obispo, ya una agrupación de obispos.

Se insistirá diciendo que también los anglicanos pueden decir que, aunque cada rey temporal en su reino sea también soberano en lo espiritual con relación a cualquier otra persona particular, sin embargo puede reunirse un concilio o congreso de todos los reyes cristianos en el que se dé un poder superior al de cada uno de los reyes, con cuya autoridad pueda conservarse la unidad de la Iglesia. Y el rey de Inglaterra no parece ser ajeno a esta respuesta, pues parece reconocer la autoridad de un concilio legítimo —dado que admitte los cuatro primeros concilios— y además se lamenta de que se haya perdido la costumbre de celebrarlos, y pretende que el poder de convocarlos lo tienen los reyes y no el Papa.

7. Respuesta.—Sin embargo, esta evasiva no sólo no soluciona la dificultad, sino que más bien la complica.

Porque, en primer lugar, si antes de la convocación de ese concilio o congreso ningún rey tiene superior en lo espiritual ¿quién tendrá el poder de convocarlo?, ya que, si acaso algunos se oponen, nadie podrá forzarles. Y si también ha de convocarse a los obispos, ningún rey podrá obligar a reunirse a los obispos que no sean súbditos suyos, ni llamarles legítimamente; luego será una cosa moralmente imposible e insuficientemente prevenida por el autor de la Iglesia, de la misma manera que si, para el buen gobierno de todo el universo, fuera preciso que se reunieran en asamblea todos los reyes y príncipes que tienen la soberanía en lo temporal, ciertamente tal reunión sería imposible y contraria a toda prudente previsión.

En segundo lugar ¿quién había de ser presidente de tal congreso?, porque nadie querría ceder ante otro siendo tan soberano como él; sobre todo si se hubiera de tratar de cosas de fe, pues, en el caso de que discutieran entre sí acerca de ellas, cada uno pensaría que debía creer a su propio espíritu antes que a las opiniones de los otros, principalmente si fuera verdadera la norma del rey de Inglaterra por la que a todos los reyes les propone la propia ciencia de cada uno como base de su fe.

8. Aparte de que, admitiendo ese monstruoso congreso o concilio, si él estuviera encima de cada uno de los reyes, ya ningún rey temporal sería soberano en lo espiritual según pretende pertinazmente el rey de Inglaterra.

Por esto pienso que su idea no es admitir como superior el poder de ningún concilio, sino solamente llegar a una cierta prudente consulta y a un examen más público de los asuntos.

Por eso no es consecuente al hablar de los concilios sino que aprueba lo que quiere y rechaza lo que no le gusta, constituyéndose a sí mismo en juez de ellos.

Más aún, en cierto pasaje del *Prólogo* hace distinciones a su arbitrio entre los que habían de ser convocados a concilio general si ahora hubiera de reunirse.

9. Refutación de una evasiva.—Finalmente, si los reyes soberanos temporales tienen también en sus reinos la soberanía espiritual respecto de los otros reyes, no queda ninguna base para afirmar que un concilio de tales reyes hubiera de tener en la Iglesia poder sobre toda ella y sobre todos sus príncipes, ya que, por sola la naturaleza de las cosas, esto no se sigue lógicamente ni puede afirmarse; de la misma manera que en lo temporal, aunque se reuniera un congreso de reyes, no tendría la suprema jurisdicción sobre cada uno de ellos si cada uno no renunciara espontáneamente a su derecho cambiando primero la forma de gobierno y de

varias monarquías formando una aristocracia, cosa que sería voluntaria y empresa más bien imaginaria que real. Pues lo mismo sucedería con el poder espiritual si por su naturaleza estuviese unido con el temporal.

Y si alguno supone que Cristo, por una disposición especial, quiso que cada uno de los reyes en lo espiritual estuviese subordinado a la reunión de todos ellos, es preciso que muestre alguna huella de esa disposición.

Cuánto más que todo lo que dijimos contra el poder de cada uno de los reyes tiene aplicación igualmente contra cualquiera multitud o congreso de ellos.

Así que esta soberanía espiritual de los príncipes temporales es una ficción y una monstruosidad manifiesta de cualquier manera que se la imagine o piense.

10. Tercera razón.—Finalmente podemos formar una tercera razón sacada de los inconvenientes.

Primeramente, de tal tesis se sigue que los reyes cristianos, si quieren, pueden ejercitar por sí mismos todas las acciones propias de los sacerdotes y de los obispos, como son ofrecer sacrificio a Dios o —si no admiten esto— administrar los sacramentos, atar con excomuniones y censuras, y absolver de ellas y de los pecados, y otras funciones que pertenecen al culto público de Dios.

Ahora bien, todo esto es inaudito en la Iglesia de Cristo; más todavía, aun en la sinagoga de los judíos se dijo a un rey *Tú, Ozías, no tienes derecho a ofrecer perfumes al Señor,* y porque no desistió, fue herido de lepra. Muy bien enseñó el Crisóstomo que esto no tiene menos aplicación tratándose de un rey cristiano.

Además, si un rey temporal, por el mero hecho de ser rey, puede legítimamente administrar estas acciones por sí mismo, también le será lícito ejercitarlas por sí misma a la mujer, ya que es capaz del poder real y con él —según la opinión de los protestantes— tiene también la soberanía espiritual. Ahora bien, San Pablo a las mujeres ni hablar les permite en la Iglesia —cuánto menos ejecutar acciones sagradas— sino que las manda callar y obedecer.

11. Respuesta de los herejes.—Refutación.—Pero los adversarios, distinguiendo entre acciones que requieren potestad de orden o sólo de jurisdicción, pueden responder que un rey puede ejercitar por sí mismo todo acto de jurisdicción eclesiástica y tener soberanía para ello, y que eso basta para que tenga el primado en lo espiritual aunque no pueda ejercitar por sí mismo las otras acciones que requieren la potestad de orden.

Pero esto —en primer lugar— es ajeno a la institución de Cristo, pues su voluntad fue que la Iglesia fuese gobernada por aquellos que quiso fuesen los ministros principales de la palabra de Dios y de los sacramentos, es a saber, por los obispos, en los cuales se halla en toda su excelencia la potestad de orden.

Además es bastante absurdo que la máxima autoridad de la Iglesia no pueda ejercitar los principales actos que se ordenan al culto divino y a la santificación de los fieles. En el Estado civil nada pueden hacer los magistrados inferiores, en orden al fin de su potestad, que no pueda realizar el rey o el emperador con un poder más alto en orden al mismo fin; luego mucho más en la comunidad cristiana, dado que el poder eclesiástico —tanto de orden como de jurisdicción— mira al fin espiritual y a la santificación de las almas, esos dos poderes debieron ser ordenados entre sí e instituidos de tal manera que en el soberano de la Iglesia se encontraran unidos con toda perfección y excelencia, y por eso, por lo que hace al poder mismo, nada pueden hacer los inferiores que no lo pueda realizar el que es superior o cabeza soberana.

12. Refutación especial de la respuesta anterior, sacada de los principios de los protestantes.—También podemos refutar a los protestantes por sus propios principios.

Para ellos la potestad de orden no es más que un nombramiento de ministros hecho por el rey o por la autoridad temporal, pues si acaso en Inglaterra, según dicen, se practican otras ceremonias en la creación de ministros, no se las tiene por necesarias ni por instituidas por Cristo sino por inventadas y observadas libremente por los hombres para dar cierta solemnidad exterior. Por consiguiente, podría el rey sin ellas crear ministros para las mismas funciones; luego mucho más podría realizar todas esas funciones él personalmente.

Y lo mismo hubiera podido hacer la reina Isabel en virtud de la misma dignidad; y, por la misma razón, podría nombrar mujeres para ministros de su Iglesia. Porque ¿quién puede creer que una mujer pueda ser cabeza de la Iglesia y no ministro? Pero ¡lejos de la Iglesia de Cristo tan absurdo gobierno y jerarquía!

13. Refutación de la misma respuesta por los inconvenientes que se seguirían.—Primer inconveniente.—Más aún, si la soberanía espiritual es una consecuencia de la temporal y no requiere en modo alguno la potestad de orden, ciertamente también podrá tenerla un rey gentil sobre toda Iglesia de su territorio,

porque tan perfecto poder de jurisdicción tiene él como cualquier rey cristiano, y por la Escritura no puede probarse que para el ejercicio de tal poder sea más necesario el bautismo que el episcopado o la ordenación clerical.

Voy a explicar esto más: En la Iglesia Romana, Constantino, por ejemplo, antes de convertirse a la fe, tenía la soberanía temporal, así que, o tenía también la espiritual y se admite el inconveniente que hemos deducido —que no puede ser más absurdo—, o, si Constantino no lo tenía, sin duda lo tenía San Silvestre; luego también después del bautismo de Constantino retuvo ese mismo poder San Silvestre, no Constantino. Porque ¿quién es posible que realizara ese cambio o traspaso de poder de San Silvestre a Constantino? o ¿qué palabra de Dios hizo que Constantino, por solo el bautismo, se cambiara de oveja en pastor y de hijo espiritual pasara a ser padre y supremo gobernante? Todo esto es increíble y absurdo.

Y si Constantino después de bautizado sólo retuvo el poder temporal, sin duda sólo ese trasmitió a sus sucesores, y ese mismo se repartió entre los otros reyes y príncipes que ahora subsisten. Y si hay algunos otros reyes no sucesores de él que después se convirtieron al cristianismo, la misma razón puede aplicárseles también a ellos.

Igualmente, si después del bautismo de Constantino, San Silvestre perseveró en su pontificado con el mismo poder espiritual, ese mismo ha llegado a sus sucesores hasta el día de hoy.

Y lo mismo sucede con Inglaterra y con cualquier otro reino cristiano.

14. Segundo inconveniente. — También podemos deducir otro absurdo. Si a la soberanía temporal va unida la espiritual ¿por qué —en su tanto y con la debida subordinación al superior— no se dan igualmente juntos ambos poderes —temporal y espiritual— en todo magistrado o príncipe temporal inferior aunque reconozca a otro por superior? La razón es la misma, y en fuerza del derecho natural no puede señalarse diferencia alguna. Y la Escritura tan no da poder espiritual a los soberanos como a los magistrados inferiores, y cuando la Escritura habla de la obediencia debida a los príncipes temporales, habla en general lo mismo de los reyes que de las otras autoridades: ese es el sentido de aquello de San Pablo *Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores,* como explicó más San Pedro diciendo *Lo mismo al emperador como soberano, que a los gobernadores como delegados suyos.*

Pues bien, si se concede ese absurdo, necesariamente se vendrá abajo toda la jerarquía eclesiástica en lo que se refiere al gobierno externo: en donde al rey temporal se le reconoce como soberano en lo espiritual, por el mismo hecho queda excluido de allí el Sumo Pontífice; y por consiguiente, si el gobernador del rey de una ciudad tiene también en ella el gobierno espiritual, lógicamente se deberá excluir del gobierno espiritual al obispo, porque no puede haber dos cabezas en la misma esfera; y lo mismo o con mayor razón, se excluirá a todos los demás superiores o gobernantes eclesiásticos, y así —quiéralo o no el rey de Inglaterra— en lo que toca al gobierno eclesiástico caeremos en la anarquía de los puritanos.

15. Evasiva.—Refutación.—Se puede responder que no existe la misma razón para el rey soberano que para las autoridades inferiores: el rey, por razón de su cargo y como necesariamente, tiene ambos poderes juntos; en cambio los inferiores reciben su poder del rey, y por eso el rey puede repartir esos poderes a su voluntad y compartir el temporal con el gobernador civil, el espiritual con el obispo.

Pero —primeramente— todo esto no pasa de ser obra de una libre determinación humana, la cual el rey, lo mismo que la adoptó una vez, podrá cambiar a su arbitrio; luego puede dar al traste con toda la jerarquía eclesiástica en cuanto al gobierno de la Iglesia.

Además el rey, si concede esto, no es consecuente consigo mismo, porque con esto admite que los poderes espiritual y temporal son distintos y separables en cuanto al sujeto y que se encuentran separados por su voluntad; luego ¿por qué no serán también separables o no se encontrarán también separados en las cabezas de ambas esferas espiritual y temporal? o ¿por qué título puede demostrar que él posee ambos poderes?

16. Con la anterior evasiva el rey Jacobo se contradice a sí mismo.—Otra razón hay por la que esto no puede estar de acuerdo con las palabras del rey. Este reprende a Belarmino porque negó que los obispos reciban su poder inmediatamente de Dios: así pues, él piensa que los obispos reciben su poder inmediata-

mente de Dios; entonces ¿cómo puede ahora decir que él es quien les da la jurisdicción y que de su voluntad depende dársela no a ellos sino a sus magistrados temporales? A no ser que se tenga a sí mismo por superior al derecho divino.

Además, el rey de Inglaterra en el mismo pasaje confiesa que él disiente de los puritanos acerca de la jurisdicción de los obispos; ahora bien, los puritanos afirman que las jurisdicción eclesiástica la confiere el magistrado temporal; luego, si el rey dice que él es quien confiere la jurisdicción a los obispos, no se diferencia de los puritanos en el punto de la jurisdicción episcopal, y esto prescindiendo de la discrepancia que el rey cree que existe entre él y ellos acerca de la dignidad de orden.

Así pues, para que el gobierno de la Iglesia por los obispos y no por las autoridades temporales quede a salvo, es preciso que esta institución sea divina y que también la jurisdicción de los obispos provenga de Cristo, sea por mediación del Papa —como con más probabilidad piensa Belarmino—, sea inmediatamente —como otros católicos prefieren con probabilidad—, pues esto no interesa para el problema que ahodiscutimos.

Digo esto porque de cualquier manera que esa jurisdicción provenga de Cristo por institución positiva, no puede provenir de un rey temporal ni depender de él por su misma naturaleza, y consiguientemente el poder real no puede directamente y de suyo estar por encima del episcopado, y por tanto tampoco ser soberano en el área de la jurisdicción eclesiástica.

Guiado quizá por su espíritu de oposición a Belarmino, el rey no advirtió esta contradicción en sus palabras y opiniones a pesar de que es bastante clara, como expondremos de nuevo en el capítulo siguiente.

CAPITULO IX

SOLUCION DE ALGUNAS OBJECIONES DIRIGIDAS CONTRA LA VERDAD PROBADA EN LOS ANTERIORES CAPITULOS

1. Muchas son las razones con las cuales el rey de Inglaterra trata de demostrar que él tiene justo título para arrogarse en su reino el poder espiritual y el nombre de cabeza o gobernante espiritual soberano. Todo lo que aduce son objeciones contra la verdad que nosotros hemos probado; y aunque no son difíciles, no podemos pasarlas por alto y vamos a responder a todas ellas.

Pero como bastantes de ellas están tomadas de las historias de los reyes o emperadores y no pertenecen al punto que ahora tratamos, para que se entienda más claramente cada una colocándola en su propio lugar, conviene aquí distinguir tres problemas.

Uno es el que ahora tratamos: si los príncipes tienen el poder espiritual por ir necesariamente unido al poder temporal.

El segundo, supuesto que estos poderes residan en distintas personas, si uno es superior al otro y cuál es ese; de esto hablaremos a partir del capítulo 21.

El tercero es un problema general acerca de la exención de los clérigos respecto del poder temporal, aun en las causas civiles y criminales y en los tributos, problema que sin duda es muy distinto de los otros dos y que se discutirá en el libro siguiente a la luz de otros principios.

Así pues, si existen algunos casos o acciones de príncipes católicos que de alguna manera puedan objetarse en contra de la jurisdicción eclesiástica, ésos pertenecen sobre todo al tercer problema de la inmunidad de los clérigos, como veremos allí. También diremos allí algo acerca del segundo problema.

Por lo que toca al punto que ahora tratamos, antes de Enrique VIII creo que apenas se hallará caso de príncipe cristiano, aun de sólo nombre aunque hereje, el cual en fuerza de su propio e innato poder haya intentado usurpar un acto de jurisdicción espiritual, cuánto menos arrogarse la soberanía y el primado del poder espiritual. Por eso, dejando estos casos, brevemente vamos a examinar los otros títulos con los cuales el rey intenta asegurar o aparentemente defender su derecho.

2. Primera objeción.—El primero es que, por derecho natural, estos dos poderes —el real y el sacerdotal— van unidos; luego esta institución natural se mantiene íntegra en la ley de gracia, porque la gracia no destruye la naturaleza ni al ley de Cristo se ha dado para quitar la ley natural sino para perfeccionarla.

Prueba de esta afirmación: Antes de la ley de Cristo y de Moisés sólo se observó la ley natural, pues por eso aquel tiempo se llama de la ley natural; ahora bien, en aquel tiempo unos mismos eran reyes y sacerdotes, como consta de Melquisedec, Abrahán, Isaac, Jacob, y en general por la norma corriente de que en aquel tiempo los primogénitos y herederos del reino eran al mismo tiempo sacerdotes, según San Jerónimo y Ruperto. Por eso San Pablo a Esaú le llama sacrílego, porque vendió la primogenitura, la cual era sagrada por razón del sacerdocio.

mente de Dios; entonces ¿cómo puede ahora decir que él es quien les da la jurisdicción y que de su voluntad depende dársela no a ellos sino a sus magistrados temporales? A no ser que se tenga a sí mismo por superior al derecho divino.

Además, el rey de Inglaterra en el mismo pasaje confiesa que él disiente de los puritanos acerca de la jurisdicción de los obispos; ahora bien, los puritanos afirman que las jurisdicción eclesiástica la confiere el magistrado temporal; luego, si el rey dice que él es quien confiere la jurisdicción a los obispos, no se diferencia de los puritanos en el punto de la jurisdicción episcopal, y esto prescindiendo de la discrepancia que el rey cree que existe entre él y ellos acerca de la dignidad de orden.

Así pues, para que el gobierno de la Iglesia por los obispos y no por las autoridades temporales quede a salvo, es preciso que esta institución sea divina y que también la jurisdicción de los obispos provenga de Cristo, sea por mediación del Papa —como con más probabilidad piensa Belarmino—, sea inmediatamente —como otros católicos prefieren con probabilidad—, pues esto no interesa para el problema que ahodiscutimos.

Digo esto porque de cualquier manera que esa jurisdicción provenga de Cristo por institución positiva, no puede provenir de un rey temporal ni depender de él por su misma naturaleza, y consiguientemente el poder real no puede directamente y de suyo estar por encima del episcopado, y por tanto tampoco ser soberano en el área de la jurisdicción eclesiástica.

Guiado quizá por su espíritu de oposición a Belarmino, el rey no advirtió esta contradicción en sus palabras y opiniones a pesar de que es bastante clara, como expondremos de nuevo en el capítulo siguiente.

CAPITULO IX

SOLUCION DE ALGUNAS OBJECIONES DIRIGIDAS CONTRA LA VERDAD PROBADA EN LOS ANTERIORES CAPITULOS

1. Muchas son las razones con las cuales el rey de Inglaterra trata de demostrar que él tiene justo título para arrogarse en su reino el poder espiritual y el nombre de cabeza o gobernante espiritual soberano. Todo lo que aduce son objeciones contra la verdad que nosotros hemos probado; y aunque no son difíciles, no podemos pasarlas por alto y vamos a responder a todas ellas.

Pero como bastantes de ellas están tomadas de las historias de los reyes o emperadores y no pertenecen al punto que ahora tratamos, para que se entienda más claramente cada una colocándola en su propio lugar, conviene aquí distinguir tres problemas.

Uno es el que ahora tratamos: si los príncipes tienen el poder espiritual por ir necesariamente unido al poder temporal.

El segundo, supuesto que estos poderes residan en distintas personas, si uno es superior al otro y cuál es ese; de esto hablaremos a partir del capítulo 21.

El tercero es un problema general acerca de la exención de los clérigos respecto del poder temporal, aun en las causas civiles y criminales y en los tributos, problema que sin duda es muy distinto de los otros dos y que se discutirá en el libro siguiente a la luz de otros principios.

Así pues, si existen algunos casos o acciones de príncipes católicos que de alguna manera puedan objetarse en contra de la jurisdicción eclesiástica, ésos pertenecen sobre todo al tercer problema de la inmunidad de los clérigos, como veremos allí. También diremos allí algo acerca del segundo problema.

Por lo que toca al punto que ahora tratamos, antes de Enrique VIII creo que apenas se hallará caso de príncipe cristiano, aun de sólo nombre aunque hereje, el cual en fuerza de su propio e innato poder haya intentado usurpar un acto de jurisdicción espiritual, cuánto menos arrogarse la soberanía y el primado del poder espiritual. Por eso, dejando estos casos, brevemente vamos a examinar los otros títulos con los cuales el rey intenta asegurar o aparentemente defender su derecho.

2. Primera objeción.—El primero es que, por derecho natural, estos dos poderes —el real y el sacerdotal— van unidos; luego esta institución natural se mantiene íntegra en la ley de gracia, porque la gracia no destruye la naturaleza ni al ley de Cristo se ha dado para quitar la ley natural sino para perfeccionarla.

Prueba de esta afirmación: Antes de la ley de Cristo y de Moisés sólo se observó la ley natural, pues por eso aquel tiempo se llama de la ley natural; ahora bien, en aquel tiempo unos mismos eran reyes y sacerdotes, como consta de Melquisedec, Abrahán, Isaac, Jacob, y en general por la norma corriente de que en aquel tiempo los primogénitos y herederos del reino eran al mismo tiempo sacerdotes, según San Jerónimo y Ruperto. Por eso San Pablo a Esaú le llama sacrílego, porque vendió la primogenitura, la cual era sagrada por razón del sacerdocio.

3. Respuesta.—El poder real por derecho natural no va unido al sacerdotal.—Este título no lo encuentro expresamente formulado por el rey; sin embargo, para complemento de la doctrina y porque el rey, al alegar en su favor algunos textos del Nuevo Testamento, parece suponerlo, he pensado que no debía omitirlo, aunque en realidad es bien ligero.

En primer lugar, aun admitiendo aquella antigua costumbre, que parece estuvo en vigor no sólo entre los fieles sino también entre los gentiles, negamos que fuera de derecho natural, es decir, mandada por la ley natural, por más que tuviera su origen en los principios generales del derecho natural mediante la razón y la voluntad humana. Porque aunque el sacrificio, y por consiguiente también el sacrdocio, sea de alguna manera de derecho natural, pero el que haya sido instituido de una manera o de otra y se haya adjudicado a estas o a aquellas personas, eso no lo manda el derecho natural sino que debe determinarlo algún derecho positivo.

Así, antes de la ley de Moisés, el derecho de gentes o las costumbres de los pueblos introdujeron que la dignidad sacerdotal principal estuviese unida con la real, costumbre que, lo mismo que se cambió en la vieja ley, también pudo cambiarse en la ley nueva.

Y que así se hizo y que ello pertenece a la perfección de la ley de gracia lo enseñó el Papa Nicolás al emperador Nicolás diciendo *Antes de la venida de Cristo sucedió que figurativamente algunos fueron a la vez reyes y sacerdotes, y la historia sagrada refiere que eso fue el santo Melquisedec,* etc. Y más abajo: *Pero cuando se llegó a la realidad, ni el emperador ni el Pontífice usurparon ya que uno mismo fuese rey y Pontífice.*

4. En la ley natural no hubo poder sobrenatural de orden.—En la ley natural no existió jurisdicción espiritual.—En segundo lugar, si se trata del sacerdocio en cuanto al poder de orden, la diferencia es clara.

En la ley natural no existía un poder de orden propiamente dicho y sobrenatural, sino que había solamente el ministerio de sacrificar y de interceder por el pueblo, al cual podía dedicarse uno por propio impulso o por consentimiento del pueblo, porque Dios en aquel tiempo no había prescrito nada en particular acerca del sacerdocio ni del sacrificio. Así el Papa Anacleto niega que Melquisedec, Abrahán o los otros varones de aquel tiempo ofrecieran sacrificio *con autoridad sacerdotal,* se entiende, peculiarmente instituida por Dios.

En cambio en la antigua ley Dios, lo mismo que determinó los sacrificios, también determinó el sacerdocio o pontificado sin intervención del pueblo ni su consentimiento. Y en la nueva ley también lo instituyó Cristo de una manera más alta y excelente.

Pero si se trata del sacerdocio en cuanto al poder de jurisdicción, en primer lugar la objeción supone una cosa falsa o muy incierta, a saber, que el sacerdote o pontífice en la ley natural tuviera jurisdicción espiritual, lo cual es falso o incierto: tal poder ni lo dio Dios especialmente en aquel estado, como es evidente, ni por derecho natural pueden tenerlo los hombres.

En efecto, el poder humano de gobernar no trasciende el orden humano y se instituye principalmente para ordenar a los hombres entre sí, de tal manera que, aunque pueda también cuidar del culto divino, en el modo y en la determinación de él siempre mira al bien común de la comunidad humana, como en una materia semejante dijo Santo Tomás.

Por eso no se debe hacer comparación entre la ley de naturaleza y la de gracia: en la ley de naturaleza todo poder de gobierno iba incluido en el poder temporal, pues éste podía disponer de las cosas tocantes al culto de Dios como conviniera al bien común de la comunidad humana; no sucede lo mismo en la ley de gracia, que es ley divina: la principal función de ésta es ordenar a los hombres hacia Dios, y el bien de la comunidad misma lo orienta a la amistad de los hombres con Dios; por eso el poder sacerdotal en esta ley es espiritual y de una categoría superior, y no puede provenir de los mismos hombres ni de su comunidad, sino que tuvo que dimanar del mismo Cristo, como de hecho dimanó, según se demostró más arriba.

5. Objeción. — Solución. — Se dirá que eso es verdad solamente tratándose de los hombres considerados en cuanto hombres, porque desde ese punto de vista es cosa clara que ellos no pueden tener más poder que el natural; pero que otra cosa sucede con los hombres cristianos en cuanto cristianos y en cuanto que forman un Estado no sólo político, sino también cristiano. Esta comunidad, lo mismo que se funda en la fe y en la religión sobrenatural, así recibe de ella un poder de una categoría superior —connatural a la misma gracia— para disponer lo que se refiere al culto divino de una manera conforme a la verdadera fe y a la amistad de Dios: por tal se debe tener ahora al poder eclesiástico, y por consiguiente muy bien toda la comunidad pudo conferírselo a su rey temporal.

Respondo que eso hubiera podido realizarse si Cristo N. Señor no hubiese instituido su Igle-

sia y el gobierno de ella de una manera peculiar y mucho más excelente que la que, por sola la naturaleza de las cosas, puede darse en una comunidad de hombres cristianos aun como cristianos. Pero de hecho Cristo con su institución especial se adelantó —digámoslo así— y sublimó el gobierno espiritual de la Iglesia.

Lo primero, instituyéndola a manera de un cuerpo místico esparcido por todo el mundo, en el cual la unidad de la fe y la coincidencia en el culto religioso esencial ordenado a la gloria de Dios y a la santificación de los hombres pudiese conservarse: esto no era realizable sin un poder espiritual soberano, como he demostrado más arriba; ahora bien, un poder universal sobre todo el mundo no pudo proceder de los hombres mismos dispersos como estaban; luego tuvo que venir de Cristo.

Además Cristo instituyó una Iglesia que en materia de fe fuese columna de la verdad, y en materia de costumbres siempre fuese santa; por eso le dio un poder espiritual tal que por él pudiese ser dirigida a ambos fines rectamente y sin defecto sustancial: tal poder necesariamente ha de ser más que humano.

Finalmente, por sola la naturaleza de las cosas, y aunque a los hombres de la Iglesia se les considere en cuanto cristianos, no sería necesario que fuesen regidos por obispos o por otros semejantes pastores a los cuales incumbiese el cuidado especial de las almas; ahora bien, de hecho la Iglesia necesariamente debe ser regida por obispos o sacerdotes, cuya institución y jerarquía sin duda es de derecho divino; luego el poder de gobernar que la Iglesia de Cristo tiene en lo espiritual, no proviene del pueblo cristiano —ni siquiera iluminado por la fe—, sino de Cristo mismo, o inmediatamente o recibiéndolo de aquel a quien Cristo mismo inmediatamente se lo dio.

6. SEGUNDA OBJECIÓN. — La segunda objeción está tomada de algunos pasajes del Antiguo Testamento en los cuales se indica que los pontífices de la vieja ley fueron inferiores a los reyes y estuvieron sometidos a ellos.

Esta objeción ahora la dejo, porque, por lo que toca al punto presente, del Antiguo Testamento claramente se deduce que la dignidad pontificia y el poder real residían en distintas personas, que es lo único de que ahora tratamos.

Por otra parte, después habrá que hablar de ambos poderes comparados entre sí, y entonces veremos mejor si es necesario que en ambas leyes, vieja y nueva, se hallen o se hayan hallado en una misma situación o relación de inferioridad y superioridad.

7. TERCERA OBJECIÓN TOMADA DEL NUEVO TESTAMENTO.—La tercera objeción está tomada de los textos del Nuevo Testamento en los cuales se manda a todos los cristianos obedecer a los reyes temporales. Esos textos los hemos alegado anteriormente y el rey los acumula en la página 129 de la *Apología,* a saber, Rom. 13, 1 Petr. 2; añade además lo de 1 Tim. 2 en que SAN PABLO manda orar por todos, pero sobre todo por los reyes y por todos los dignatarios, lo de SAN MATEO *Dad al César lo que es del César,* etc., lo de SAN JUAN *Mi reino no es de este mundo,* lo de SAN LUCAS *¿Quién me ha hecho vuestro juez?* y *Los reyes de las naciones les hacen sentir su dominación,* etc.

8. SOLUCIÓN A LOS DOS PRIMEROS TEXTOS. Pero ninguno de estos textos hace al caso; y algunos de ellos pueden probar lo contrario de lo que el rey con ellos pretendía.

Primeramente, en ninguno de ellos se habla en particular del poder espiritual, ni se insinúa en ellos que ese poder les haya sido concedido a los reyes o que haya que obedecerles cuando mandan en materia de tal poder.

Cuando SAN PABLO dice: *Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores,* habla de todos los superiores en general, como consta del tenor de las palabras. Por eso, muy bien se los puede entender distinguiendo convenientemente, a saber, que los súbditos deben obedecer cada uno a su superior en aquello en que es superior. Así dice también después: *Dad a cada uno lo que se le debe, a quien tributo, tributo; a quien honor, honor,* etc. Por consiguiente, la norma general hay que aplicarla a cada uno según el grado de su poder. Cuál es ese grado en cada uno de los superiores, no se explica en ese texto.

Pero concedamos que San Pablo hable allí en particular del poder temporal: de él poco después dice *No en vano lleva la espada.* De ese pasaje entendido así ¿qué otra cosa puede deducirse sino que hay que obedecer a los príncipes temporales en las cosas que justa y rectamente mandan? Ahora bien, ¿quién niega eso? o ¿cómo puede deducirse de ahí que haya que obedecerles aun en las cosas espirituales y eclesiásticas?

Ciertamente San Pablo hablaba no sólo de los príncipes cristianos, sino también —sobre todo en aquel tiempo— de los reyes paganos, a los cuales también los cristianos estaban obligados a obedecer como a señores temporales; pero no por eso ninguno que sea prudente dirá que aquéllos fuesen entonces cabezas de las iglesias en sus reinos.

Así que todo lo que dicen SAN PABLO ahí y SAN PEDRO en su carta se reduce a lo mismo: o se entiende en un sentido proporcional, que a cada uno se le dé lo que se le debe y la debida obediencia según el grado de su poder, o, si se entiende determinadamente de los señores temporales, hay que entenderlo también en el fuero y materia de ellos, como lo pide el concepto mismo de justicia, pues en esos pasajes los apóstoles no crean un nuevo derecho: lo único que mandan es que se observe el derecho natural, ya que de la misma manera advierten a los siervos que estén sujetos a sus señores y a las mujeres que estén sujetas a sus maridos, etc.

9. DEL TERCER TEXTO NO PUEDE DEDUCIRSE NADA CONTRA LA VERDAD ESTABLECIDA.—Acerca del tercer texto reconocemos que San Pablo pide que se hagan oraciones por todos los hombres y que después añade en especial *Por los reyes y por todos los dignatarios, a fin de que gocemos de vida tranquila.* Pero ¿qué tiene que ver esto con el primado espiritual del rey temporal? ¿Acaso porque puso a los reyes en el primer lugar con eso dijo que ellos son cabezas de las iglesias en lo espiritual? Esta conclusión no tiene base.

SAN CRISÓSTOMO da una razón muy distinta, a saber que *añadió «por los reyes» porque ni entonces los reyes rendían culto a Dios y después durante mucho tiempo perseveraron en la infidelidad que habían heredado.* Y más abajo: *Pero como veía que era lógico que los cristianos fueran tardos para esto y no admitieran tales advertencias, dado que había que ofrecer oraciones por un gentil y durante los misterios, mira lo que añadió a continuación para que con la consideración del propio provecho recibiesen la advertencia más fácil y gustosamente: «A fin,* dice, *de que gocemos de vida tranquila».*

Luego según la idea del Crisóstomo, no nombró a los reyes porque ellos sean cabezas espirituales de las iglesias —no podían serlo, sobre todo entonces, porque eran gentiles—, sino más bien para que los fieles por eso no fueran a pensar que no había que orar públicamente por ellos.

Ni dijo San Pablo *principalmente por los reyes* —la palabra *principalmente* la añadió el rey por su propia cuenta—, sino que habló sencillamente, como queriendo decir que también los reyes gentiles entraban en la palabra *todos;* pues aunque fuesen gentiles, había que orar por ellos para que se convirtiesen a la fe.

Esto lo dio a entender San Pablo todavía más con la razón que añadió *Porque esto es bueno y grato ante Dios nuestro Salvador, el cual quiere que todos los hombres sean salvos y vengan al conocimiento de la verdad.*

Finalmente, aunque San Pablo hubiese añadido la palabra *principalmente,* nada importaría, pues, como la conversión de los reyes era más difícil y más necesaria para el bien común de la Iglesia, podía también encomendarla de una manera especial y principal.

10. EL TEXTO DE SAN MATEO, 22 PRUEBA LO CONTRARIO.—SE DEMUESTRA TAMBIÉN QUE LOS TEXTOS DE SAN JUAN, 18 Y DE SAN LUCAS, 12 Y 22 CONFIRMAN LA DOCTRINA DADA.—Acerca de las palabras de Cristo: *Dad al César lo que es del César,* ya antes —siguiendo el sentir de SAN CRISÓSTOMO, SAN AMBROSIO y ANASTASIO— se ha demostrado que prueban lo contrario, es decir, que *al César,* o sea, al rey temporal, *se le debe dar lo que es del César,* o sea, lo que es del poder temporal, respuesta precisiva que tiene valor de exclusiva, como dio a entender TEOFILACTO diciendo: *Por tener la moneda esculpida la imagen del César, Jesús les persuade que al César se le debe lo que es de él, es a saber, lo que tiene la imagen de él, pues al rey hay que obedecerle en lo corporal y externo, en cambio en lo interno y espiritual a Dios,* se entiende, cuando manda o inmediatamente o por medio de sus pastores, conforme a la palabra de SAN PABLO: *Obedeced a vuestros pastores y estadles sujetos.*

También de las otras palabras de Cristo *Mi Reino no es de este mundo,* decimos que asimismo prueban lo contrario, como no es difícil deducir de lo dicho. Tres puntos dedujimos de esas palabras conforme a la doctrina de SAN AGUSTÍN y otros Padres, a saber, que Cristo tiene un reino también en este mundo, aunque no de este mundo; de donde con razón colegimos que los reyes de este mundo, porque sean tales no tienen poder en el reino de Cristo, ya que éste es de un origen más alto y no de este mundo; y con lógica igual dedujimos que a este reino de Cristo no le faltan sus gobernantes, los cuales, aunque no sean reyes de este mundo, es decir, temporales, son pastores espirituales y sacerdocio real.

Y lo mismo hay que decir de las otras palabras de Cristo *¿Quién me ha hecho juez o partidor entre vosotros?,* las cuales prueban que las causas temporales de suyo no pertenecen al reino de Cristo ni a su vicario; de donde, por el contrario o cambiando la proporción, más bien se debería deducir que las causas espirituales no pertenecen al rey temporal.

Por fin, lo mismo decimos sobre las últimas palabras *Los reyes de las naciones les hacen sentir su dominación,* pues Cristo no añadió «Vosotros en cambio no gobernéis» o «no mandéis ni corrijáis a los súbditos», sino más bien supone que ellos serían rectores o pastores y por eso dijo *Pero vosotros no así,* como presuponiendo

su gobierno, distinguiéndolo del reino temporal y exigiendo un estilo distinto en su desempeño, el cual explicó más ampliamente San Pedro, como se notó anteriormente.

11. Cuarta objeción.—La cuarta objeción puede tomarse del nombre de Vicario de Dios que el rey de Inglaterra aplica a todo rey temporal. Y para que no parezca nueva esta manera de hablar, ya antes de Jacobo hizo uso de ella —según lo encuentro tomado de sus leyes— el rey de Inglaterra Eduardo, al cual sin embargo se le cuenta en el número de los Santos.

Y podemos confirmar lo mismo con la autoridad de San Agustín que dice del rey: *Es adorado en la tierra como vicario de Dios.*

También Eleuterio se dice que escribió así en una carta al rey de Inglaterra Lucio: *Habéis recibido hace poco por la misericordia divina en el reino de Bretaña la ley y la fe de Cristo; tenéis vos en vuestro reino ambas páginas; de ellas, por la gracia de Dios, por el consejo de vuestro reino, tomad la ley; porque vos sois en nuestro reino vicario de Dios.*

Luego, además de este vicario, no es necesario otro que esté inmediatamente debajo de Dios, y por consiguiente en el rey está todo el poder vicario del divino poder, tanto el espiritual como el temporal.

Todavía podemos aumentar esta dificultad con San Isidoro que dice: *Dio Dios a los príncipes la prelatura para el gobierno de los pueblos.* Ahora bien, la palabra *prelatura* es nombre de poder espiritual, pues no se llama prelado sino al que está al frente de lo espiritual.

12. Solución.—No hay razón para citar a San Agustín en apoyo del error contrario. — La citada carta falsamente se atribuye a Eleuterio.—Respondo brevemente que la conclusión no es de ninguna importancia, piénsese lo que se piense del modo de hablar adoptado en la premisa, sobre la cual no hay por qué discutir, por más que las pruebas que se aducen en su favor son apócrifas.

En efecto, el libro ese de las Cuestiones del Nuevo y del Viejo Testamento, a juicio de todos los doctos, no es de San Agustín, porque ni el estilo es de él, ni la doctrina en muchos puntos es agustiniana; aunque aquella frase, bien explicada, sea verdadera, a saber, que el rey es adorado, es decir, venerado por su dignidad, en la cual de alguna manera representa a Dios, cuyas veces hace.

También la carta que se cita de Eleuterio es apócrifa, ya que ni entre las cartas pontificias, ni en los tomos de los concilios, ni en los autores católicos se halla mención alguna de ella, sino que, como advirtió Sander, fue falsificada por algún hereje. Bastante lo demuestran esas mismas palabras que se citan de ella, porque es una frase propia de los novadores y completamente ajena a los Pontífices Romanos.

13. Respuesta a las palabras de San Isidoro.—Por nuestra parte no negamos que el rey, en un sentido bueno y sano, pueda llamarse vicario de Dios, pues San Pablo llama a los reyes ministros de Dios, que es casi lo mismo. San Abrosio, comentando ese pasaje, dice que el príncipe *hace las veces de Dios* y que por eso hay que prestarle obediencia. Ahora bien, hacer las veces y ser vicario es una misma cosa.

Pero de ahí no se deduce que los reyes sean vicarios de Dios en lo espiritual, pues Dios es el rey principal tanto en el reino temporal como en el espiritual de la Iglesia, y en ambos puso vicarios suyos, en el temporal a los reyes, en el espiritual a los obispos y sobre todo al Sumo Pontífice.

Según esto, de que el rey sea vicario en uno de los reinos, no se deduce que lo sea en ambos. También los reyes gentiles, de los cuales hablaba también San Pablo, son ministros de Dios y, por consiguiente, vicarios, pero sin embargo no en lo espiritual sino sólo en lo temporal.

Luego lo mismo se debe decir de los reyes cristianos, por más que éstos también pueden llamarse vicarios de Dios por título especial, para defender a la Iglesia y proteger a los prelados a fin de que puedan administrar las cosas espirituales en paz y con provecho. En este sentido habló San Eduardo.

San Isidoro, en un sentido amplio llamó prelatura a la prefectura o a cualquier poder de gobernar, lo mismo que en el capítulo 49 anterior bajo el título *De los Prelados* pone a los reyes y a cualesquiera autoridades seculares, no sólo fieles, sino también infieles. Con esto resulta claro que no habla de los prelados en el sentido riguroso de superior eclesiástico que tiene actualmente esa palabra en el lenguaje común, sino según su etimología corriente derivada del verbo *praefero,* en el sentido de cualquier superior o gobernante principal.

14. Quinta objeción tomada de los Santos Padres.—En quinto lugar pueden objetarse algunos textos de los Santos Padres que suelen atribuir el primado al rey o al emperador.

Algunos de ellos se refieren a la comparación de ambas jurisdicciones y —como he dicho— se tratarán después.

Otros, en cambio, son propios de este lugar, ya que en ellos parece que atribuyen a los reyes

actos propios del poder espiritual. Tales actos son enseñar la verdad, rechazar los errores, y otros semejantes.

Pues bien, EPIFANIO dice que los reyes han sido dados para que todo se disponga y ordene según Dios, y *para el buen ordenamiento,* dice, *de la tierra, en donde las matanzas, luchas, ignorancias y buenas doctrinas,* etc., dando a entender que todo esto es incumbencia del rey.

ALCUINO dice a Carlomagno que se le ha dado sabiduría *para que rija y enseñe con piadosa solicitud a sus súbditos.* Y más abajo dice que a él le incumbe *decretar cosas justas, imponer lo determinado, avisar cosas santas, para que cada uno vuelva contento a su casa con algún mandato de salvación perpetua.* Y después añade *que es cosa conocida que es preciso que un príncipe del pueblo cristiano sepa y predique lo que agrada a Dios. Porque no está bien que ninguno sepa cosas mejores ni más cosas que el emperador, cuya doctrina debe aprovechar a todos sus súbditos,* etc.

Hasta el CONCILIO DE ARLÉS, tenido bajo el mismo Carlomagno, en el último capítulo, después de todos los decretos, añade: *Hemos decretado presentar esto al emperador, nuestro señor, pidiendo su clemencia, para que, si algo falta aquí, lo supla su prudencia; si algo hay contrario a la razón, lo enmiende su juicio; si algo razonablemente reprensible, su ayuda —con el favor de la divina clemencia— lo perfeccione.*

Podrían también añadirse aquí como objeciones algunos actos de reunir concilios generales o de presidirlos, y también de nombrar o deponer Pontífices: estos actos y otros semejantes son propios de la jurisdicción eclesiástica, y sin embargo el rey en su *Prólogo* sostiene que los emperadores los realizaron muchas veces.

15. SOLUCIÓN.—EL VERDADERO SENTIR DE LOS PADRES.—A la primera parte respondo que los Padres nunca atribuyen a los reyes actos propios de la jurisdicción espiritual, sino que a veces, a manera de exhortación, alabanza u honor, les animan a ejercitar algunos actos que pueden ejercitarse sin jurisdicción, o a procurar que otros actos los realicen con fruto en la Iglesia los pastores que pueden ejercitarlos legítimamente.

Uno de esos actos puede ser el cuidar que la ignorancia desaparezca de la Iglesia y que la buena y sana doctrina se conserve y aumente, que es de lo que habla Epifanio, y es aplicable también al Estado dentro de sus límites —como es evidente—, y así le pertenece al rey en virtud de su propio poder. Y respecto de la Iglesia y en lo tocante a la doctrina de la fe, puede pertenecerle al rey, no ciertamente predicando públicamente por sí mismo ni dando autorización para predicar, sino prestando ayuda a los prelados católicos y a los predicadores católicos, fundando centros de estudios sagrados, y castigando con su autoridad a los sembradores de mala doctrina.

Esto es lo que entendieron los Padres del CONCILIO DE TOURS, bajo Carlomagno, al principio: después de ponderar la piedad y sabiduría del emperador, añaden: *Así pues, atento a esto, a los piadosos y religiosos sacerdotes de Dios que tenían el timón de la Iglesia en el reino que le había confiado la divina largueza, con saludables exhortaciones les advirtió que pusieran interés y se distinguieran con acciones con las cuales guiaran bien a sí mismos obrando bien y a sus súbditos instruyéndoles con palabras y ejemplos.* Y lo mismo indica antes Alcuino diciendo: *Bien pueden todos los fieles gloriarse de vuestra piedad, ya que la solicitud de vuestra clemencia tiene eficacia sacerdotal, como conviene, en la predicación de la palabra de Dios.*

16. INTERPRETACIÓN AUTÉNTICA DEL CONCILIO DE ARLÉS.—Todo lo demás que hemos citado son palabras de alabanza y honor, ya que también un emperador cristiano puede ser docto y estar bien instruido en la doctrina sagrada, y privadamente en ocasiones que se ofrezcan puede enseñar la verdad.

Igualmente las palabras de los Padres del concilio de Arlés lo que buscan es pedir al emperador protección y ayuda para la ejecución de sus decretos, como consta por la última cláusula; todo lo demás son palabras de modestia y urbanidad, de las cuales no se puede sacar ningún indicio de sujeción en lo espiritual por parte del concilio ni de poder espiritual en el emperador.

También a la segunda parte de la objeción respondemos —resumiendo— que aquellos no son propiamente actos de poder imperial, pero que, sin embargo, pueden o alguna vez pudieron ejercer con ellos alguna cooperación o disposición preparatoria o condición que no requiere poder espiritual, como más ampliamente explicaremos en lo que sigue.

CAPITULO X

¿CONFIO CRISTO N. SEÑOR A SAN PEDRO LA SOBERANIA ESPIRITUAL DE LA IGLESIA?

1. Antes de hacer la comparación entre el poder espiritual y el temporal, comparación de la cual depende principalmente la solución de la

actos propios del poder espiritual. Tales actos son enseñar la verdad, rechazar los errores, y otros semejantes.

Pues bien, EPIFANIO dice que los reyes han sido dados para que todo se disponga y ordene según Dios, y *para el buen ordenamiento,* dice, *de la tierra, en donde las matanzas, luchas, ignorancias y buenas doctrinas,* etc., dando a entender que todo esto es incumbencia del rey.

ALCUINO dice a Carlomagno que se le ha dado sabiduría *para que rija y enseñe con piadosa solicitud a sus súbditos.* Y más abajo dice que a él le incumbe *decretar cosas justas, imponer lo determinado, avisar cosas santas, para que cada uno vuelva contento a su casa con algún mandato de salvación perpetua.* Y después añade *que es cosa conocida que es preciso que un príncipe del pueblo cristiano sepa y predique lo que agrada a Dios. Porque no está bien que ninguno sepa cosas mejores ni más cosas que el emperador, cuya doctrina debe aprovechar a todos sus súbditos,* etc.

Hasta el CONCILIO DE ARLÉS, tenido bajo el mismo Carlomagno, en el último capítulo, después de todos los decretos, añade: *Hemos decretado presentar esto al emperador, nuestro señor, pidiendo su clemencia, para que, si algo falta aquí, lo supla su prudencia; si algo hay contrario a la razón, lo enmiende su juicio; si algo razonablemente reprensible, su ayuda —con el favor de la divina clemencia— lo perfeccione.*

Podrían también añadirse aquí como objeciones algunos actos de reunir concilios generales o de presidirlos, y también de nombrar o deponer Pontífices: estos actos y otros semejantes son propios de la jurisdicción eclesiástica, y sin embargo el rey en su *Prólogo* sostiene que los emperadores los realizaron muchas veces.

15. SOLUCIÓN.—EL VERDADERO SENTIR DE LOS PADRES.—A la primera parte respondo que los Padres nunca atribuyen a los reyes actos propios de la jurisdicción espiritual, sino que a veces, a manera de exhortación, alabanza u honor, les animan a ejercitar algunos actos que pueden ejercitarse sin jurisdicción, o a procurar que otros actos los realicen con fruto en la Iglesia los pastores que pueden ejercitarlos legítimamente.

Uno de esos actos puede ser el cuidar que la ignorancia desaparezca de la Iglesia y que la buena y sana doctrina se conserve y aumente, que es de lo que habla Epifanio, y es aplicable también al Estado dentro de sus límites —como es evidente—, y así le pertenece al rey en virtud de su propio poder. Y respecto de la Iglesia y en lo tocante a la doctrina de la fe, puede pertenecerle al rey, no ciertamente predicando públicamente por sí mismo ni dando autorización para predicar, sino prestando ayuda a los prelados católicos y a los predicadores católicos, fundando centros de estudios sagrados, y castigando con su autoridad a los sembradores de mala doctrina.

Esto es lo que entendieron los Padres del CONCILIO DE TOURS, bajo Carlomagno, al principio: después de ponderar la piedad y sabiduría del emperador, añaden: *Así pues, atento a esto, a los piadosos y religiosos sacerdotes de Dios que tenían el timón de la Iglesia en el reino que le había confiado la divina largueza, con saludables exhortaciones les advirtió que pusieran interés y se distinguieran con acciones con las cuales guiaran bien a sí mismos obrando bien y a sus súbditos instruyéndoles con palabras y ejemplos.* Y lo mismo indica antes Alcuino diciendo: *Bien pueden todos los fieles gloriarse de vuestra piedad, ya que la solicitud de vuestra clemencia tiene eficacia sacerdotal, como conviene, en la predicación de la palabra de Dios.*

16. INTERPRETACIÓN AUTÉNTICA DEL CONCILIO DE ARLÉS.—Todo lo demás que hemos citado son palabras de alabanza y honor, ya que también un emperador cristiano puede ser docto y estar bien instruido en la doctrina sagrada, y privadamente en ocasiones que se ofrezcan puede enseñar la verdad.

Igualmente las palabras de los Padres del concilio de Arlés lo que buscan es pedir al emperador protección y ayuda para la ejecución de sus decretos, como consta por la última cláusula; todo lo demás son palabras de modestia y urbanidad, de las cuales no se puede sacar ningún indicio de sujeción en lo espiritual por parte del concilio ni de poder espiritual en el emperador.

También a la segunda parte de la objeción respondemos —resumiendo— que aquellos no son propiamente actos de poder imperial, pero que, sin embargo, pueden o alguna vez pudieron ejercer con ellos alguna cooperación o disposición preparatoria o condición que no requiere poder espiritual, como más ampliamente explicaremos en lo que sigue.

CAPITULO X

¿CONFIO CRISTO N. SEÑOR A SAN PEDRO LA SOBERANIA ESPIRITUAL DE LA IGLESIA?

1. Antes de hacer la comparación entre el poder espiritual y el temporal, comparación de la cual depende principalmente la solución de la

actual controversia, es preciso investigar si tiene ese poder el Romano Pontífice, con el cual tiene entablada toda su lucha el rey de Inglaterra.

Pero como el Romano Pontífice no puede tener ese poder si no es por sucesión legítima, y la sucesión depende de su origen e institución, la cual sólo Cristo pudo hacerla, primero debemos considerar esta institución.

En este punto podrían distinguirse dos problemas: uno —llamémosle así— abstracto o general, es decir: ¿Cristo, en su universal Iglesia, el gobierno monárquico lo dejó en alguna persona que hiciera sus veces?, y otro concreto o particular, a saber: ¿Cristo confió sus veces y su poder sobre todos los fieles a tal persona determinada, o sea, a San Pedro? Sin embargo, vamos a tratar ambos problemas a una, porque, por lo que se refiere a la revelación y a los textos, de ninguna manera podemos demostrar mejor la institución de ese poder que por lo que Cristo hizo en particular; la razón de este proceder lo investigaremos después buscando el motivo general de tal institución.

2. Ni es necesario detenernos en la enumeración de los errores que ha habido en esta materia y que ahora defienden pertinazmente los luteranos, calvinistas y demás protestantes; estos errores son conocidísimos, y ahora sólo tratamos de la secta anglicana.

Pues bien, el cabeza y defensor de esta secta, el rey de Inglaterra, muchas veces en su *Prólogo* sostiene que Cristo no dio a San Pedro mayor poder que a los demás apóstoles, y en las páginas 22 y 24 y sobre todo en la 58 trata de torcer en sentidos distintos las palabras de la Escritura.

Sus argumentos después los consideraremos; ahora ante todo vamos a establecer la verdad católica. Y como tantísimos autores católicos y eruditísimos han trabajado con la mayor diligencia en la confirmación de esta verdad, no merece la pena copiar y amontonar aquí todo lo que ellos dijeron; solamente vamos a tomar de ellos algunas pocas ideas que nos parezcan más selectas y probativas, y a presentarlas con la posible brevedad y claridad.

3. Tesis de fe.—Prueba de la tesis por la promesa de Cristo.—Decimos, pues, que Cristo N. Señor, al instituir su Iglesia militante, antes de dejarla en cuanto a su presencia visible y corporal, la encomendó a Pedro como a Vicario suyo y supremo pastor, y que por consiguiente a él le confirió la soberanía espiritual para gobernarla.

Esta tesis es cierta de fe, y vamos a probarla principalmente con los dos textos con que confirmaron la misma verdad no sólo Belarmino, al que el rey de Inglaterra se ha atrevido a reprender en esto, sino todos los Sumos Pontífices y Santos Padres.

El primero es el de San Mateo, en el que al preguntar Cristo *¿Quién dicen los hombres que es el hijo del hombre?*, Pedro le respondió: *Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo,* y Cristo le dijo: *Bienaventurado tú, Simón Baryona, porque no es la carne ni la sangre quien te ha revelado eso, sino mi Padre que está en los cielos. Y Yo te digo a ti que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella. Yo te daré las llaves del reino de los cielos, y cuanto atares en la tierra será atado en los cielos, y cuanto desatares en la tierra será desatado en los cielos.*

Esta fue la promesa de Cristo, que no puede engañar en sus promesas, y por eso no puede dudarse de que después cumplió lo que entonces prometió.

Pero veamos a quién le hizo la promesa y qué le prometió, pues si estas dos cosas se entienden plena y exactamente, este solo texto basta para confirmar la tesis.

4. La anterior promesa se hizo a Pedro personalmente. — Primeramente, es evidente por el tenor de las palabras que la promesa se hizo a Pedro personalmente, porque su persona fue designada por tantas circunstancias, que no puede dudarse de ello.

En primer lugar, el evangelista refirió que Simón Baryona hizo la confesión de la divinidad de Cristo. Ni pienso que carezca de misterio el que el evangelista puso los dos nombres de Simón Pedro, puesto que antes Pedro se llamaba Simón, como consta por San Juan; y, como este era el nombre —como quien dice— propio y originario de Pedro, en un asunto tan grave no debía omitirse. El nombre de Pedro se lo impuso Cristo, y lo añadió aquí, lo primero, para quitar toda ambigüedad, pues también otro apóstol se llamaba Simón, y lo segundo, por el misterio que Cristo explicó en seguida.

En segundo lugar, añade el evangelista que Cristo se dirigió a él. Y para que esto constase mejor, Cristo le llama de nuevo con el mismo nombre diciendo *Bienaventurado eres, Simón;* y, como el nombre de Pedro lo reservaba para la explicación del misterio, para que el nombre de Simón no fuera a parecer ambiguo añadió otra circunstancia propia de la persona diciendo *Baryona,* es decir, hijo de Jonás o Juan, de la misma manera que antes había dicho *Tú eres Simón, hijo de Juan.*

Y nombró Cristo a Simón en el dicho pasaje alabándole al mismo tiempo, para que de ahí también se pudiese entender la calidad de la promesa y a quién se hacía; porque la promesa era un premio, y se había de dar a quien había merecido alabanza con su confesión.

Así lo dijo San Hilario: *La confesión de Pedro consiguió un premio verdaderamente digno porque había visto en el hombre al Hijo de Dios,* etc. Y San Jerónimo: *Corresponde al testimonio del apóstol acerca de El. Pedro había dicho: Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo. Esta confesión verdadera recibió un premio: Bienaventurado eres, Simón Baryona.*

Queriendo, pues, Cristo premiar a Pedro no sólo con una. alabanza, sino también con una admirable promesa, añade: *Y Yo te digo a ti.* Sobre lo cual dice muy bien San Jerónimo: *Porque tú me has dicho a mí: Tú eres el Cristo,* etc., *Yo también te digo a ti, no con palabras vacías e ineficaces, sino te digo a ti, porque mi decir es hacer.* Así pues, la palabra *a ti* designa la misma persona de Simón; luego a él se dirigen las palabras de Cristo, luego a él se le hace la promesa . Véanse sobre esto Máximo y Próspero.

5. Pero en las palabras de Cristo veo que unas tan sólo afirman por medio del modo indicativo: *Tú eres Pedro,* y otras contienen una predicción y una promesa: *Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y a ti te daré,* etc. Pues bien, la primera afirmación pudo también tener por fin expresar más la persona de que había de tratar la predicción y a quien se hacía la promesa.

Para ello Cristo quiso recordar que este Simón era aquel a quien mucho antes había dicho: *Tú eres Simón, hijo de Juan, tú te llamarás Cefas, que significa Pedro.* Y a la vez, según creo, Cristo quiso indicar por qué razón impuso a Simón el nombre de Pedro, a saber, por la fe firmísima e inconmovible que iba a recibir, cuya primera e insigne confesión hizo entonces, y por eso mereció oír *Tú eres Pedro.*

Por eso muy bien dijo San Ambrosio: *Llamándose Simón, por esta devoción fue llamado Pedro.* Y llega a añadir que, como Cristo es piedra, *compartió su nombre con el fiel Simón.* También tocó este punto el Crisóstomo.

Y San Cirilo observa muy bien que Cristo previó la futura fe de Pedro, y que por eso le dijo: *Te llamarás Cefas, es decir, Pedro, dando a entender muy bien con la palabra misma que sobre él, como en piedra firmísima, había de edificar su Iglesia.*

Finalmente añade el Crisóstomo *que Cristo le llamó Pedro porque estaba dotado de una fe rocosa,* y en el mismo pasaje dos veces le llama *base de la fe,* y en otra: *Cuando digo Pedro, le llamo piedra firme, aunque no por sí mismo, roca inamovible,* etc., dando a entender que Cristo llamó Pedro a Simón por la firmeza que tenía no en sí ni de suyo, sino por la que había de recibir en la fe; y por eso en otro lugar le llama *piedra firme y sólida de la fe.*

Todo esto lo resumió elegantemente el Papa San León diciendo de Pedro: *Tanto se agradó en esta alteza de fe, que con el regalo de la feliz bienaventuranza recibió la sagrada firmeza de piedra inviolable, sobre la cual fundada la Iglesia prevalecería contra las puertas del infierno y las leyes de la muerte.*

6. Con esto se entiende además claramente a dónde apuntó Cristo cuando dijo *Y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia:* sin duda alguna apuntó al mismo Pedro, como entendieron ordinariamente antiguos y gravísimos Padres y como consta abiertamente por el contexto. Por eso precisamente Cristo le dijo primero: *Tú eres Pedro,* para decirle enseguida que sobre él edificaría su Iglesia y que para este oficio le había hecho piedra con su gracia.

En segundo lugar, ya se ha demostrado que esas palabras con las siguientes contienen una promesa remunerativa; luego esa promesa se hace al mismo que por su buena confesión fue felicitado y mereció el nombre de Pedro; luego eso mismo se designa con la palabra *esta piedra.*

Esto resultará más evidente si se considera que Cristo no empleó las palabras *Pedro* y *piedra* como si fueran de distinto género; y si el evangelista hubiese referido las palabras de Cristo de esta manera *Tú eres piedra y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia,* nadie dudaría de que las palabras *tú* y *esta* designaban la misma piedra y también la misma persona. Ahora bien, así habló Cristo, y San Mateo en hebreo o siríaco también escribió así, pues en aquellas lenguas la palabra femenina y masculina de Pedro y de piedra no se distinguen, y así, en ambos pasajes la versión siríaca tiene *piedra;* pero

los traductores griego y latino a la persona de Pedro, por ser varón, le adaptaron un nombre masculino, en cambio al cimiento del edificio lo llamaron piedra con nombre femenino, porque así suele llamarse con propiedad en esas lenguas.

7. Además, por la palabra *esto* o *esta* suele designarse una cosa particular presente; ahora bien, allí no había otra cosa llamada *piedra* y que tuviese impuesto ya el nombre de *piedra* como propio y sin metáfora, si no es la persona de Pedro; luego sin duda a él le designó Cristo al decir *Sobre esta piedra.* Y para quitar toda ocasión de error y aun de duda, adelantó el *Tú eres Pedro* como poniendo ante los ojos al que quería designar.

Además, cuando Cristo inmediatamente después añadió *Y a ti te daré las llaves del reino de los cielos,* ¿quién puede dudar de que por el pronombre *a ti* designó a Pedro y a él le habló, habiéndole dirigido a él desde el principio todo el discurso y habiendo hablado con él todo el tiempo en la misma forma? Luego también cuando dijo *Y sobre esta piedra,* habló de la misma persona.

Finalmente, no es creíble que en un contexto tan claro y seguido Cristo primero hablara a Pedro, después designara otra cosa por el pronombre *esta,* para inmediatamente volver de nuevo a Pedro, porque entonces toda la frase y la promesa quedaría incierta y ambigua, y hubiera resultado superfluo el cuidado de determinar de tantas maneras y con tantas circunstancias la persona a quien se hacía la promesa.

8. Confirmación de la misma verdad por los Sumos Pontífices.—Así entendieron este pasaje, en la parte que trata de la persona a quien se hace la promesa, en primer lugar los Romanos Pontífices que tocaron este punto, sobre todo San Clemente, San Anacleto, San León, cuyas palabras aduciremos después. De San Gregorio adujimos ya muchas citas en el capítulo 6 del libro 1.°, y otras reúne Graciano en su *Decreto.* Otras más aduciremos después. En ellas los Papas basan su primado no en el derecho humano, sino en el divino por ser sucesores de San Pedro, al cual el Señor en ese pasaje le dirigió la promesa.

9. Demostración de lo mismo por los Santos Padres.—De la misma manera entendieron estas palabras otros santos obispos y antiquísimos doctores de la Iglesia.

San Cipriano dice que la Iglesia está fundada sobre Pedro.

San Hilario, después de las palabras antes citadas *La confesión de Pedro consiguió un premio verdaderamente digno,* añade: *Oh cimiento de la Iglesia, feliz con la imposición del nuevo nombre,* etc.

San Ambrosio dice: *En el Evangelio tienes lo que dijo a Pedro «He rogado por ti para que no falte tu fe», y después de haber dicho él «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo», le respondió «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra»,* etc., y añade unas palabras muy dignas de notarse: *Luego ¿no podía confirmar la fe de aquel a quien con su propia autoridad le daba el reino? A éste, al llamarle piedra, le señaló como sostén de la Iglesia.* El mismo dice muy bien: *Pedro es aquel a quien dijo: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra»,* etc., y añade: *En donde está Pedro, allí está la Iglesia.* La misma idea desarrolla ampliamente en otros pasajes.

Ampliamente también San Agustín: *El solo entre los apóstoles mereció escuchar «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia». Digno ciertamente de ser, para los pueblos que habían de edificarse en la casa de Dios, piedra para cimiento, columna para sostén, llave para reino.* Otras muchas expresiones tiene semejantes a estas; y citando las palabras de San Cipriano *Pedro, el primero a quien el Señor eligió y sobre el cual edificó su Iglesia,* añade: *He aquí el pasaje en que recuerda Cipriano, cosa que también nosotros hemos aprendido en las santas Escrituras, que el apóstol Pedro, en el cual sobresale con una gracia tan excelente el primado de los apóstoles, fue corregido por el apóstol Pablo inferior a él.*

10. Muy bien también San Paciano dice: *Como refiere el mismo Mateo, el Señor habló a Pedro, a él solo, para fundar la unidad en uno,* y enseguida aduce las palabras *Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia.*

Más arriba aduje también a San Cirilo Alejandrino y al Crisóstomo, a los cuales puede añadirse San Cirilo de Jerusalén que dice: *Ordenó el Salvador nuestra santa Iglesia cristiana, de la cual dijo a Pedro: «Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia».*

Y el NAZIANZENO: *Ya ves,* dice, *cómo de entre los discípulos de Cristo, todos ellos grandes, por cierto, y excelsos y dignos de Cristo, éste es llamado piedra y recibe en su fe los cimientos de la Iglesia.*

Igualmente SAN BASILIO, después de decir que la Iglesia fue edificada sobre los profetas y apóstoles, añade: *De los cuales uno era Pedro, piedra sobre la cual había prometido edificar su Iglesia,* y *el cual, porque se distinguía por su fe, recibió el encargo de edificar la Iglesia,* y *Pedro tres veces negó, y fue colocado en el cimiento,* y más abajo: *Pedro había hablado ya antes, había sido proclamado bienaventurado. Había dicho: Tú eres el Hijo de Dios excelso, y a su vez había oído que él era piedra, alabado así por el Señor, porque, aunque era piedra, sin embargo no era piedra como Cristo. Era piedra como Pedro, pues Cristo es verdaderamente Piedra inamovible, en cambio Pedro por razón de la Piedra. Cristo da a otros sus atributos, pero los da no privándose de ellos sino conservándolos. Es Luz, y dice «Vosotros sois luz del mundo». Es Sacerdote y hace sacerdotes. Es Oveja, y dice «He aquí que yo os envío a vosotros como ovejas en medio de lobos». Es Piedra, y hace piedra. Lo que es suyo, lo regala a sus siervos.*

De una manera semejante SAN EPIFANIO, hablando de Pedro bajo el nombre de Príncipe de los apóstoles, añade: *El mismo Señor le constituyó el primero de los apóstoles, piedra firme sobre la cual fue edificada la Iglesia de Dios,* etc.

11. A estos Padres se añaden otros al comentar a San Mateo: TEOFILACTO y EUTIMIO siguiendo al Crisóstomo, pero principalmente SAN JERÓNIMO, que dice: *A Simón que creía en la piedra, Cristo, se le concedió el nombre de Pedro, y, en conformidad con la metáfora de la piedra,* atinadamente se le dice «*Edificaré mi Iglesia sobre ti*». No podía explicarse el sentido literal con más verdad ni claridad.

Y en consonancia con esto, en otros muchos pasajes dice que la Iglesia de Cristo fue fundada sobre Pedro: primero llama a Pedro piedra de Cristo, pero después, saliendo implícitamente al paso de una objeción y dando razón de su respuesta, dice: *La Iglesia se funda sobre Pedro, aunque en otro pasaje esto mismo se haga sobre todos los apóstoles y todos ellos reciban las llaves de los cielos y sobre ellos por igual se afirme la fuerza de la Iglesia; sin embargo entre los doce se elige a uno para que, señalando una cabeza, se quite toda ocasión de cisma.*

En estas palabras hay que considerar atentamente que entre los apóstoles establece, por una parte cierta igualdad, y por otra, sin embargo, una cabeza. Porque la igualdad está en el apostolado, en la certeza de la doctrina, sobre la cual se afirma la fuerza de la Iglesia, y en el poder universal de las llaves; pero la única cabeza que se puso para evitar los cismas, significa la autoridad y jurisdicción de Pedro sobre los demás, aun sobre los apóstoles, y la perpetuidad de su poder, sin el cual no podría perdurar en la Iglesia la concordia contraria a los cismas.

12. Una idea semejante tiene el Papa San León cuando dice: *Este sagrado cargo el Señor quiso que perteneciera al oficio de todos los apóstoles de tal forma que principalmente quedara en San Pedro, el mayor de todos los apóstoles, para de él, como de cabeza, derramar sus dones sobre todo el cuerpo, a fin de que cualquiera que se atreviese a apartarse de la firmeza de Pedro entendiese que quedaba privado del divino misterio. Porque quiso que éste, elevado a la participación de la unidad indivisible, se llamara lo que él mismo era, diciendo «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia», a fin de que la edificación del templo eterno, por admirable don de la gracia de Dios, se apoyara en la solidez de Pedro.*

Finalmente, en otros Santos Padres es cosa frecuente el llamar de esta manera a Pedro cimiento de la Iglesia Católica, piedra de la Iglesia y primer Pontífice de la Iglesia, como puede verse en SAN ISIDORO, SAN PEDRO CRISÓLOGO y S AN LORENZO JUSTINIANO. Tertuliano, antes de caer en la herejía, muchas veces habló de la misma manera acerca de Pedro, y aun después de hacerse hereje no se apartó de este sentir, aunque de algún modo lo vició, como lo notaremos en al cap. 17 más oportunamente.

13. PEDRO, EN MAT. 16 FUE DESIGNADO PARA CIMIENTO DE LA IGLESIA.—PRUEBA POR LOS SANTOS PADRES.—Así que nadie puede dudar de que aquella promesa se le hizo a Pedro; resta ya explicar qué es lo que se le prometió.

En esas palabras parece haber dos promesas,

una sobre el cimiento de la Iglesia, otra sobre el poder de atar y desatar; pero yo creo que es una sola desarrollada primero con una metáfora y después con palabras más propias. Cuando Cristo dijo que fundaría la Iglesia sobre Pedro, le prometió a Pedro que le haría cimiento de la Iglesia tan firme e inamovible que pudiera sostener toda la mole de la Iglesia, y con tanta firmeza que ésta nunca pudiese caer ni derrumbarse.

Por eso SAN AMBROSIO, comentando las palabras antes aducidas *a quien con su propia autoridad le daba el reino,* indica que Cristo allí le prometió a Pedro el reino de la Iglesia; y como la que establece este reino es la fe, y el reino debe ser perpetuo, añade San Ambrosio que por eso Cristo pudo también asegurar la fe de Pedro y constituirle cimiento de la Iglesia. De esta manera indica que en aquellas palabras a Pedro se le prometió todo esto. Lo mismo expresó en el sermón segundo de los varios que tiene sobre la cátedra de Pedro diciendo que a Pedro se le prometió que *como roca inamovible sostenga toda la construcción y mole del orbe cristiano.*

Frases semejantes tiene SAN AGUSTÍN. SAN JERÓNIMO piensa que en aquel pasaje se prometió a Pedro que sería cabeza de los apóstoles, y SAN CIPRIANO —con SAN AGUSTÍN— que se le prometió el primado de la Iglesia. También el CRISÓSTOMO dice que se le prometió a Pedro que sería pastor de la Iglesia. Todas estas expresiones vienen a decir lo mismo.

14. PRUEBA POR LA RAZÓN.—Por fin, la razón de la metáfora es que por ella se dio a entender alguna particular dependencia de la Iglesia respecto de Pedro; ésta no puede consistir en otra cosa sino en que a Pedro se le había de dar un poder particular para formar y regir la Iglesia en la fe y en las costumbres, del cual dependiera perfectamente tanto la edificación como la conservación de la Iglesia.

También se dice que una nave se funda en alguna persona, y por esa metáfora se entiende enseguida que depende de ella como de piloto o patrón; y que un reino se funda en el rey, e inversamente que el rey es el fundamento del reino.

Por eso, aunque la metáfora del cimiento o de la piedra pueda tener también otras aplicaciones y significaciones, sin embargo ninguna como ella puede resultar más a propósito para este lugar y circunstancias, y por eso los Padres y la Iglesia la han entendido así.

15. CRISTO POR LAS LLAVES CONFIRIÓ A PEDRO LA SOBERANÍA ESPIRITUAL.—Para explicar la cosa más claramente Cristo añadió otra metáfora y explicación diciendo *A ti te daré las llaves del reino de los cielos.*

Por el nombre de llave suele significarse el poder real o de gobierno, como aparece en ISAÍAS: *Pondré sobre su hombro la llave de la casa de David,* es decir la autoridad o el pontificado o el poder del cual había dicho antes *Y pondré en sus manos el poder.* Luego Cristo, al prometer a Pedro las llaves del reino de los cielos, ninguna otra cosa le prometió sino el poder de regir la Iglesia, la cual es en la tierra un reino espiritual que tiende a conseguir el reino de los cielos y por eso debe ser gobernado por un poder celestial.

Ese poder lo explicó enseguida Cristo con palabras bien propias diciendo *Y lo que atares sobre la tierra,* etc., porque con estas palabras expresamente prometió a Pedro un poder especial de atar y de soltar, que no es sino el poder de dar leyes que aten u obliguen a los hombres, y también de castigar y de imponer censuras y cargas semejantes o de quitarlas, como es claro por la interpretación común de tales palabras y por las palabras semejantes de SAN MATEO *Todo lo que atareis,* etc., y las otras de SAN JUAN *A quienes perdonareis los pecados,* etc.

Luego las llaves aquellas metafóricamente no significan otra cosa sino el poder espiritual para regir la Iglesia de Cristo en orden a conseguir el reino de los cielos.

Luego por este pasaje manifiestamente se prueba el primado de Pedro, por más que los herejes con distintas objeciones y evasivas traten de oscurecerlo; a los tales, para no interrumpir ahora la confirmación de la verdad propuesta, responderemos en el capítulo siguiente.

16. CONFIRMACIÓN DE LA MISMA TESIS POR SAN JUAN 21.—REFUTACIÓN DE LA EXPLICACIÓN DE LOS HEREJES.—Así pues, todo lo que hemos dicho sobre la anterior promesa de Cristo se confirma muchísimo por las otras palabras de Cristo en San Juan, y de ambos pasajes tomados conjuntamente y comparados entre sí resulta evidentísima la prueba por textos de esta verdad.

En efecto, lo que Cristo había prometido, a punto de subir al Padre lo cumplió diciendo a Pedro una y dos veces *Apacienta mis corderos,* y la tercera, *Apacienta mis ovejas.* Con estas palabras le confió el cuidado y gobierno de toda la Iglesia y le hizo su Vicario, y entonces sencillamente le dio de una manera propia y pecu-

liar las llaves del reino de los cielos y el poder de atar y desatar, y así impuso sobre sus hombros, como sobre un cimiento firme y sobre una roca inmóvil, el edificio de la Iglesia.

Todo esto se aceptará fácilmente si se considera con sinceridad todo lo que Cristo hizo y dijo.

Cristo, antes de hacer a Pedro Sumo Pontífice, tres veces le preguntó: *Simón, hijo de Juan, ¿me amas más que éstos?* o *¿me amas?*, con lo cual —en primer lugar— quiso dar a entender que El quería confiar a Pedro alguna cosa grande y excelente y muy querida suya, a saber, su Iglesia, a la cual El amaba muchísimo, por la cual se entregó a sí mismo y dejó a su Padre y a su Madre, como demuestra SAN PABLO.

En segundo lugar, una vez patentizado el amor de Pedro hacia El, Cristo le dijo *Apacienta mis ovejas.* Pretenden los herejes que con estas palabras no se le dio a Pedro ningún poder, sino sólo el mandato de predicar la palabra de Dios, que es el alimento de las almas. Pero esta interpretación es vana y ridícula, pues acerca de la misión de predicar ya Cristo había dicho *Como me envió mi Padre, así yo os envío a vosotros,* y había de decir después al partir *Id y predicad a todas las gentes.* Así pues, para solo el cargo de predicar ¿qué necesidad había de tratar tan en particular con Pedro y adelantar tanta carga de palabras y preguntas?

17. SIGNIFICADO DE LA PALABRA «APACENTAR» EN LA ESCRITURA.—Además, la palabra *apacentar,* de la manera como la empleó entonces Cristo, no sólo significa la acción —digámoslo así— de suministrar alimentos, sino también el cargo y la solicitud de procurar todo lo que pertenece a la alimentación de las ovejas, a su gobierno y defensa y a la conservación de su vida. En una palabra, abarca todo lo que es propio del cargo de pastor. Decirle a Pedro: *Apacienta,* fue lo mismo que decirle: *Te dejo por pastor de mis ovejas.*

Ahora bien, el buen pastor —como dijo el mismo CRISTO—*Entra por la puerta y llama a sus ovejas por su nombre, y las saca afuera, y va delante de ellas, y las ovejas le siguen, porque conocen su voz.* Y más abajo: *El buen pastor da su vida por sus ovejas;* y —como dice en el mismo pasaje— no se porta como el mercenario, el cual, como no es pastor, ve venir al lobo y deja las ovejas y huye.

Por consiguiente, según el sentir de Cristo, al oficio del pastor que entra por la puerta —es decir, por el mismo Cristo, como El explicó— o, lo que es lo mismo, puesto por El sobre su rebaño pertenece no sólo suministrar alimento, sino también guardar, dirigir y todas las otras cosas que requiere el cuidado pastoril. Luego Cristo confió a Pedro no sólo la predicación de la palabra sino todo este cuidado de su rebaño.

Y sin duda este es el significado más usual de la palabra empleada en esa metáfora, no sólo en el lenguaje común, sino también en la Sagrada Escritura.

Esto aparece claro por aquello de SAN PEDRO *Apacentad el rebaño de Dios que os ha sido confiado, proveyendo no en fuerza sino en blandura según Dios.* En este texto, *apacentar* sin duda no significa sólo predicar, pues con solos los discursos no se suele coaccionar, sino que significa el régimen o gobierno, el cual a veces suele ser demasiado violento, y por eso añade *No como dominadores sobre la heredad.* Igualmente, la palabra *proveyendo* demuestra manifiestamente que Pedro habló de la providencia y solicitud del pastor en el gobierno y guarda de las ovejas, y no de sola la predicación de la palabra.

Así también en el 2. libro de los REYES se dice *Tú apacentarás a mi pueblo Israel,* y para explicarlo se añade *Tú serás el jefe de Israel,* y *¿He dicho yo palabra a ninguno de los jefes de Israel, a quienes mandé que apacentaran mi pueblo de Israel?* y esto se explica enseguida con las palabras *Yo te tomé de la majada, de detrás de las ovejas, para que fueses príncipe de mi pueblo de Israel.*

Y de Cristo se dice en ISAÍAS *El apacentará a su rebaño como pastor,* y otras innumerables expresiones semejantes a estas hay en los profetas.

Luego esto mismo le quiso decir Cristo a Pedro cuando le encomendó sus ovejas para que las apacentase.

18. EL PODER DE PEDRO ALCANZA A TODA LA IGLESIA.—Por último, cuando dijo *ovejas* sin determinar más, indudablemente las abarcó todas sin distinción, porque en tales frases el lenguaje indefinido equivale al universal; además ninguna razón hay para interpretar tales palabras más de unas que de otras ovejas.

Más aún, como en ese pasaje se hizo distinción expresa de corderos y ovejas, EUTIMIO piensa que se quiso decir que no sólo los imperfectos sino también los perfectos fueron puestos bajo el cuidado de Pedro.

Y SAN BERNARDO interpreta que no sólo la plebe común sino también los prelados y obispos y hasta los mismos apóstoles fueron también confiados y sometidos a Pedro. Dice: *No sólo*

de las ovejas sino también de los pastores tú eres el único pastor. ¿Preguntas que cómo lo pruebo? Pues por la palabra del Señor. Porque ¿a quién, no ya de los obispos sino también de los apóstoles, le fueron confiadas todas las ovejas de una manera tan absoluta y general? Si me amas, Pedro, apacienta mis ovejas. ¿A cuáles? ¿A los pueblos de esta o aquella ciudad o región o de un determinado reino? A mis ovejas, dice. ¿Quién no ve que no señaló a algunas sino a todas? Nada se exceptúa donde nada se distingue. Y tal vez estaban presentes los demás condiscípulos cuando, confiándosela a uno, a todos les recomendaba la unidad en un solo rebaño y en un solo pastor, conforme a aquello «Unica es mi paloma, mi hermosa, mi perfecta». Donde hay unidad, hay perfección. Con estas palabras SAN BERNARDO confirmó y amplificó magníficamente la interpretación que nosotros damos.

19. SE CONFIRMA POR LOS SANTOS PADRES LA ANTERIOR INTERPRETACIÓN DE LAS PALABRAS DE CRISTO.—Ni es nueva o reciente esta interpretación, pues de la misma manera entendieron los Santos Padres las palabras de Cristo.

El Papa SAN LEÓN dijo en ese sentido: *De entre todo el mundo solo Pedro es elegido para ser puesto al frente de la vocación de todas las gentes y al frente de todos los apóstoles y Padres de la Iglesia; aunque en el pueblo de Dios haya muchos sacerdotes y muchos pastores, sin embargo sea Pedro quien de veras gobierne a todos aquellos a quienes también gobierna principalmente Cristo.*

El CRISÓSTOMO dice: *¿Cuál es, en resumidas cuentas, la razón por la que, dejando a los demás, sólo a Pedro le habla de estas cosas? Era la boca y el primero de los apóstoles, y el punto céntrico del grupo —por eso también Pablo subió para verle a él en particular— y al mismo tiempo para demostrarle que debía confiar en sí mismo, pues, como olvidándose de la negación, le confía el cuidado de sus hermanos.* Y más abajo: *Tres veces, le pregunta, y muchas veces le manda lo mismo, para demostrarle en cuánto estima el cuidado de sus ovejas y que esta es la mayor prueba de amor.*

SAN CIRILO dice: *A cada confesión oyó, con fórmulas un poco distintas, que debía tener el cuidado de las ovejas racionales.*

Igualmente SAN AGUSTÍN: *Lo único que oye de Pedro tantas veces es que es amado de él, y lo único que le encomienda a Pedro tantas veces el que apaciente a sus ovejas.* Al fin del mismo tratado explica brevemente lo que es apacentar a las ovejas de Cristo diciendo *que aquellos a quienes confía las ovejas mismas para que las apacienten y rijan, deben luchar hasta derramar su sangre por la verdad.* Y explicando las palabras mismas *Apacienta mis ovejas,* dice: *Esté a nuestro cargo el cuidado, al vuestro la obediencia, al nuestro la vigilancia pastoral, al vuestro la humildad propia del rebaño,* etc.: a la palabra *apacentar* contrapone la palabra *obedecer;* por consiguiente entendió que el cuidado pastoral consiste no sólo en enseñar sino también en regir y mandar, y que ese cuidado le fue confiado a Pedro sobre toda la Iglesia. También dice: *Dice el Señor a Pedro, el único sobre quien construye su Iglesia: Pedro ¿me amas? Responde: Te amo. Apacienta mis ovejas.*

20. SAN AMBROSIO, comentando el mismo pasaje, dice: *El que antes de las lágrimas fue prevaricador, después de las lágrimas fue tomado para pastor, y recibió el gobierno de los otros el que a sí mismo antes no supo gobernarse.*

Y *Como buen pastor,* dice, *recibió la defensa del rebaño para que el que había sido débil para sí se convirtiera en fortaleza para todos.* En estas palabras alude a ambos textos y combina el uno con el otro.

Y, comentando la carta a los Gálatas, explica que por la palabra *apacentar* se le delegó a Pedro el cuidado de las Iglesias; y hablando de San Pablo dice: *Bien hizo en querer ver a Pedro, que era el primero entre los apóstoles, en el cual delegó el Salvador el cuidado de las Iglesias.*

En su comentario a San Lucas dice: *No dudaba el Señor, y preguntaba, no para aprender sino para enseñarnos a quién nos dejaba cuando iba a subir al cielo, como Vicario de su amor. Porque el texto dice: Simón de Juan, ¿me amas? Sí, Tú sabes, Señor, que te amo. Le dice Jesús: Apacienta mis corderos.* Y más abajo: *Ya no se le manda apacentar a los corderos, como la primera vez; ni a las ovejuelas, como la segunda; sino a las ovejas, para que, como más perfecto, gobernase a los más perfectos.*

En el tratado de la *Fe* explica ampliamente el mismo pasaje en el mismo sentido diciendo que Pedro es el siervo prudente y fiel, al cual puso el Señor al frente de su servidumbre. Casi lo mismo tiene en el libro de la *Dignidad Sacerdotal.*

SAN CIPRIANO junta muy bien ambos textos diciendo: *Habla el Señor a Pedro: «Yo te digo a ti que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia»,* etc. *Y de nuevo después de su resurrección le dice al mismo: «Apacienta mis ovejas». Sobre él solo edifica su Iglesia, y a él le confía sus ovejas para que las apaciente; y, aunque a todos los apóstoles, después de su resurrección, les da su poder y les dice «Como me envió a mí mi Padre», etc. y «A aquellos cuyos pecados perdonareis», etc., sin embargo, para poner en claro la unidad, estableció una*

sola cátedra y con su autoridad dispuso que el origen de esa misma unidad arrancase de uno solo. Y más abajo: *Se da el primado a Pedro para que aparezca una sola Iglesia de Cristo y una sola cátedra.* Y después: *Quien abandona la cátedra de Pedro sobre la cual está cimentada la Iglesia, ¿cómo confía estar en la Iglesia?*

21. SE DEMUESTRA LA MISMA VERDAD POR LOS SOBRENOMBRES DE PEDRO.—Por último, esta verdad la confirman los distintos sobrenombres que los Santos Padres suelen aplicar a Pedro para explicar el cargo y el poder que recibió de Cristo en los citados pasajes.

SAN JERÓNIMO y OPTATO le llaman *Cabeza de los Apóstoles,* y SAN CIRILO ALEJANDRINO *Cabeza y Príncipe y Apice de los Apóstoles.*

SAN EUSEBIO EMISENO dice que se le nombró *Pastor de Pastores* y da como razón *que gobierna a los súbditos y a los prelados. Así que es pastor de todos, porque en la Iglesia nada hay fuera de los corderos y de las ovejas.* Por eso SAN ISIDORO llama a Pedro *Pastor de la Humana Grey.* ORÍGENES dice: *Al entregársele a Pedro el mando supremo para apacentar las ovejas y fundar sobre él la Iglesia como sobre la tierra, de ninguna otra virtud se le exige profesión si no es la caridad.*

En el CONCILIO NICENO se le llama *Vicario de Cristo.* Y SAN ANSELMO le llama *Vicario Principal,* porque también todos los otros obispos, que reciben el poder de atar y desatar, son a su manera vicarios de Cristo, pero Pedro es el principal. Y por esa razón en ese pasaje le llama *Príncipe de los Apóstoles,* título frecuente en los otros Santos Padres.

Así dicen también con frecuencia que recibió el *primado de la Iglesia,* v. g. SAN AMBROSIO y SAN BEDA deduciéndolo de las palabras *Apacienta mis ovejas.*

Lo mismo pensó el CRISÓSTOMO cuando dijo *que a él se le entregó la presidencia de la Iglesia en todo el orbe de la tierra, o que se le confió el cuidado del mundo, o que tomó el timón de toda la Iglesia,* como dice el DAMASCENO cuando acerca de la Iglesia le habla así a Pedro: *A ésta Cristo la compró con su sangre, pero a ti te la confió como a siervo fidelísimo.* Y más abajo: *El cual a ti te nombró clavero del reino celestial.* Más abajo dice que Cristo quiso que Pedro asistiese a su transfiguración como *Superior que había recibido el timón de toda la Iglesia.*

Por eso, finalmente, dijo SAN EFRÉN que, así como Moisés fue constituido príncipe de los hebreos, así Pedro lo fue de la Iglesia de los cristianos. Más textos pueden verse en SAN GREGORIO.

22. RAZÓN DE LA INSTITUCIÓN DEL PRIMADO DE PEDRO.—Finalmente, si queremos dar alguna razón de este plan divino, conviene hablar por separado de la institución del gobierno y de la elección de la persona.

De la elección de la persona no podemos dar ninguna razón propiamente dicha fuera del beneplácito divino, pues aunque Dios dotó a Pedro de tal fe y caridad que le hicieron digno de recibir tal ministerio —como es claro por las palabras de San Mateo y San Juan que se han comentado antes—, sin embargo la primera razón de su elección no fue la fe de Pedro sino la voluntad de Dios, dado que porque le había elegido, por eso le llamó de tal manera que, cooperando a su vocación, pudiera ser nombrado Vicario de Cristo dignísimamente.

En cambio la verdadera razón de la institución del primado fue la que tocaron SAN CIPRIANO, el Papa SAN LEÓN y otros Padres, a saber, la unidad de la Iglesia y su mejor gobierno; porque, si en la Iglesia no hubiese una sola cabeza a la cual recurrieran los diversos miembros de la Iglesia, fácilmente la destrozarían los diversos cismas, como también dijo muy bien SAN ANSELMO antes citado.

23. EL GOBIERNO ECLESIÁSTICO DEBE SER MONÁRQUICO.—Y para que el gobierno fuese el mejor, convino que esta cabeza fuese un monarca, pues la monarquía es la mejor forma de gobierno, como eruditamente demuestra el cardenal BELARMINO con textos de los Santos Padres, de los teólogos, de los filósofos y de las historias.

Y si esto es verdad tratándose de las otras comunidades o reinos humanos, ciertamente mucho más necesario lo era tratándose del gobierno de toda la Iglesia; porque siendo la comunidad eclesiástica tan extensa e instituida para el mundo entero, no podría ser convenientemente gobernada por un poder soberano si ese poder no se hallase en un solo hombre.

Pues si se hallase en un consejo de muchos, tal poder en el mundo no sería apto para regirlo sino cuando tales personas se encontra-

sen reunidas en un concilio. Pero ¿cómo podría acudirse a las dificultades que ocurriesen cuando faltase tal concilio, o quién podría reunirlo eficazmente si no hubiera en la Iglesia una cabeza a la cual tocase habitualmente tal providencia y cuidado general de la Iglesia?

Ciertamente esta razón convence que el primado de Pedro fue moralmente necesario, y convence además que esa primacía no fue sólo para la persona de Pedro, sino perpetua. Y lo mismo convencen las palabras *Y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella,* como se probó extensamente en el libro 1.º y se confirmará todavía más en lo que sigue.

CAPITULO XI

RESPUESTA A LAS OBJECIONES CONTRARIAS A LA DOCTRINA DEL CAPITULO ANTERIOR

1. AL PRIMADO DE PEDRO NADIE PUEDE TACHARLE DE NOVEDAD.—PEDRO NO PUEDE LLAMARSE PRÍNCIPE DE LOS APÓSTOLES SI NO ES POR RAZÓN DE SU SOBERANÍA.—Contra el primado de Pedro entendido en el sentido que hemos explicado en el capítulo anterior, el rey Jacobo, brevemente y como de paso, opone algunas dificultades a las que es preciso responder.

Dice en la pág. 60 de su Prólogo *que es verdad que Pedro, por razón de la edad y tiempo en que fue llamado por Cristo, fue uno de los principales apóstoles, el primero en categoría entre los doce primeros que Cristo eligió, y uno de los tres que, para guardar algún orden, antepuso a los demás.* Y en la pág. 59 la doctrina que hemos demostrado que es la católica, no temió llamarla *reciente y novicia.*

Esto para mí es un argumento convincente de que los protestantes o no han leído los Santos Padres o han engañado vergonzosamente a su rey. En efecto, por lo dicho consta más claro que la luz que la doctrina que hemos expuesto acerca del primado de Pedro nació con la misma Iglesia, y que está fundada en las palabras de Cristo entendidas en el sentido en que las interpretaron los Padres más antiguos; así que ninguno que de propósito no quiera engañar y engañarse —cosa inadmisible en el rey serenísimo— puede llamar a esta doctrina reciente y novicia; luego si habló así fue por engaño y por desconocimiento de la verdad, pero un desconocimiento no insuperable ni tal que le excuse de caída y culpa grave pudiendo como puede fácilmente, si quiere, apartar de sí la ignorancia y el error.

Sin contar que, si confiesa que Pedro es el primero de los apóstoles, ¿a qué viene añadir *el primero en categoría o para guardar algún orden?*, o ¿qué orden es ese, o fundado en qué excelencia o dignidad personal? Porque todo orden, si se ha de establecer justa y prudentemente entre algunas personas, requiere entre ellas alguna base de excelencia o exceso o desigualdad proporcional y a propósito para el orden que va a establecerse.

2. Por consiguiente, si Pedro no tiene ninguna dignidad o poder mayor que los demás apóstoles ni jurisdicción sobre ellos ¿en qué escala de valores se le llama el primero entre ellos? Porque la mayor edad y la antigüedad de la vocación son de poca importancia ante Dios, ya que ante El, lo mismo que no hay aceptación de personas, tampoco hay diferencia de edades, muy al contrario, a sus ojos muchas veces los primeros son los últimos y los últimos los primeros.

Sobre todo que no consta que Pedro fuera más viejo que los demás apóstoles ni que hubiera sido llamado antes que todos, ya que, por lo menos, le precedió Andrés, según se deduce de SAN JUAN acerca de su vocación, y como acerca de su edad lo cree probable SAN EPIFANIO.

Tampoco puede basarse ese orden en los grados de santidad, pues el juicio sobre esto está reservado a Dios, ni hasta ahora se nos ha revelado a nosotros quién de los apóstoles fue mayor ante Dios en verdadera santidad.

Igualmente, no basta que Cristo le tratara con más familiaridad ni que en algunos actos parezca haberle antepuesto a algunos de los otros, pues de esta forma también a Juan se le podrá llamar el primero en la escala; y también a Santiago, pues fue uno de los tres a los cuales en algunos asuntos Cristo quiso tener por especiales compañeros.

Sobre todo que sola una manifestación de especial favor o amor de Cristo no era suficiente base de una diferencia que hubiera de subsistir entre los apóstoles después de la partida de Cristo.

Añádase que el rey siempre habla de una escala política en la jerarquía eclesiástica, para la cual poco importaba aquel pasado favor o benevolencia; ni ninguno que sea prudente tendrá a Pablo por de menor categoría porque no fue de aquellos tres o porque no trató familiarmente con Cristo mientras vivió en cuerpo mortal.

3. Finalmente, dada la manera como Pedro fue el primero entre los apóstoles, esa primacía la obtuvo no de los hombres sino de Cristo, y por consiguiente por derecho divino; luego, si

sen reunidas en un concilio. Pero ¿cómo podría acudirse a las dificultades que ocurriesen cuando faltase tal concilio, o quién podría reunirlo eficazmente si no hubiera en la Iglesia una cabeza a la cual tocase habitualmente tal providencia y cuidado general de la Iglesia?

Ciertamente esta razón convence que el primado de Pedro fue moralmente necesario, y convence además que esa primacía no fue sólo para la persona de Pedro, sino perpetua. Y lo mismo convencen las palabras *Y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella,* como se probó extensamente en el libro 1.° y se confirmará todavía más en lo que sigue.

CAPITULO XI

RESPUESTA A LAS OBJECIONES CONTRARIAS A LA DOCTRINA DEL CAPITULO ANTERIOR

1. AL PRIMADO DE PEDRO NADIE PUEDE TACHARLE DE NOVEDAD.—PEDRO NO PUEDE LLAMARSE PRÍNCIPE DE LOS APÓSTOLES SI NO ES POR RAZÓN DE SU SOBERANÍA.—Contra el primado de Pedro entendido en el sentido que hemos explicado en el capítulo anterior, el rey Jacobo, brevemente y como de paso, opone algunas dificultades a las que es preciso responder.

Dice en la pág. 60 de su Prólogo *que es verdad que Pedro, por razón de la edad y tiempo en que fue llamado por Cristo, fue uno de los principales apóstoles, el primero en categoría entre los doce primeros que Cristo eligió, y uno de los tres que, para guardar algún orden, antepuso a los demás.* Y en la pág. 59 la doctrina que hemos demostrado que es la católica, no temió llamarla *reciente y novicia.*

Esto para mí es un argumento convincente de que los protestantes o no han leído los Santos Padres o han engañado vergonzosamente a su rey. En efecto, por lo dicho consta más claro que la luz que la doctrina que hemos expuesto acerca del primado de Pedro nació con la misma Iglesia, y que está fundada en las palabras de Cristo entendidas en el sentido en que las interpretaron los Padres más antiguos; así que ninguno que de propósito no quiera engañar y engañarse —cosa inadmisible en el rey serenísimo— puede llamar a esta doctrina reciente y novicia; luego si habló así fue por engaño y por desconocimiento de la verdad, pero un desconocimiento no insuperable ni tal que le excuse de caída y culpa grave pudiendo como puede fácilmente, si quiere, apartar de sí la ignorancia y el error.

Sin contar que, si confiesa que Pedro es el primero de los apóstoles, ¿a qué viene añadir *el primero en categoría o para guardar algún orden?,* o ¿qué orden es ese, o fundado en qué excelencia o dignidad personal? Porque todo orden, si se ha de establecer justa y prudentemente entre algunas personas, requiere entre ellas alguna base de excelencia o exceso o desigualdad proporcional y a propósito para el orden que va a establecerse.

2. Por consiguiente, si Pedro no tiene ninguna dignidad o poder mayor que los demás apóstoles ni jurisdicción sobre ellos ¿en qué escala de valores se le llama el primero entre ellos? Porque la mayor edad y la antigüedad de la vocación son de poca importancia ante Dios, ya que ante El, lo mismo que no hay aceptación de personas, tampoco hay diferencia de edades, muy al contrario, a sus ojos muchas veces los primeros son los últimos y los últimos los primeros.

Sobre todo que no consta que Pedro fuera más viejo que los demás apóstoles ni que hubiera sido llamado antes que todos, ya que, por lo menos, le precedió Andrés, según se deduce de SAN JUAN acerca de su vocación, y como acerca de su edad lo cree probable SAN EPIFANIO.

Tampoco puede basarse ese orden en los grados de santidad, pues el juicio sobre esto está reservado a Dios, ni hasta ahora se nos ha revelado a nosotros quién de los apóstoles fue mayor ante Dios en verdadera santidad.

Igualmente, no basta que Cristo le tratara con más familiaridad ni que en algunos actos parezca haberle antepuesto a algunos de los otros, pues de esta forma también a Juan se le podrá llamar el primero en la escala; y también a Santiago, pues fue uno de los tres a los cuales en algunos asuntos Cristo quiso tener por especiales compañeros.

Sobre todo que sola una manifestación de especial favor o amor de Cristo no era suficiente base de una diferencia que hubiera de subsistir entre los apóstoles después de la partida de Cristo.

Añádase que el rey siempre habla de una escala política en la jerarquía eclesiástica, para la cual poco importaba aquel pasado favor o benevolencia; ni ninguno que sea prudente tendrá a Pablo por de menor categoría porque no fue de aquellos tres o porque no trató familiarmente con Cristo mientras vivió en cuerpo mortal.

3. Finalmente, dada la manera como Pedro fue el primero entre los apóstoles, esa primacía la obtuvo no de los hombres sino de Cristo, y por consiguiente por derecho divino; luego, si

fue el primero en la escala, además es preciso que esa escala la señalara e instituyera el mismo Cristo.

Ahora bien, no leemos que Cristo instituyera en la Iglesia dignidades algunas que sólo por su categoría política reclamen un especial honor o los primeros puestos al sentarse o al hablar; lo único que leemos en la 1.ª carta a los Corintios es que Cristo puso en la Iglesia primero a los apóstoles, después a los profetas, después a los doctores, a otros, pastores y doctores, y que finalmente distribuyó otras gracias y ministerios; pues bien, en todo esto no se le puede llamar a Pedro el primero entre los apóstoles por razón de su categoría.

Así que —si hemos de decir la verdad— la reciente y novicia es la idea de una tal categoría política en la Iglesia de Cristo como instituida por El, pues la diferencia de categoría que existe entre Pedro y los otros apóstoles está fundada en su poder superior para regir y gobernar tanto a ellos como a la Iglesia univesal perpetuamente. Esto es lo que nos enseñó Cristo y lo que leemos en los antiguos Padres, y todo lo demás son ocurrencias y novedades humanas.

4. Objeción del rey contra la prueba del primado de Pedro por las Escrituras.—Pero ante todo el rey ataca la doble prueba del primado de Pedro sacada de los textos *Tú eres Pedro,* etc. y *Apacienta mis ovejas.*

Y primero, como riéndose de Belarmino, dice en la pág. 22 *Ni ataca el último capítulo de mi tratado con otras máquinas que con aquellas palabras de Cristo: «Apacienta mis ovejas», y «A ti te daré las llaves del reino de los cielos».*

Y después en la pág. 24: *Así,* dice, *a las palabras de Cristo «Apacienta», etc. les ha inventado un sentido nuevo y sin duda maravilloso, como si significaran «Quita, proscribe, expulsa a los príncipes y reyes cristianos». También a las otras «Cualquier cosa que soltares»,* etc.

Finalmente en la pág. 128 llega al extremo de llamar *desvergonzada e impúdica a la fuerza que el Cardenal dio al sentido de aquellos dos pasajes para construir sobre ellos la soberanía temporal del Pontífice sobre los reyes y príncipes.*

En estas palabras no se opone ninguna razón o texto; lo único que se hace es proferir injurias y calumnias propias de los protestantes, a los cuales da crédito el rey. Por eso fácilmente podríamos prescindir de ellas; pero no sea que vayan a causar impresión en alguno por confundir las cosas y por desconocimiento de la verdad, es necesario distinguir lo falso de lo verdadero y explicar toda la materia.

5. Solución.—Por la Escritura los católicos lo único que prueban es el primado de Pedro en lo espiritual.—Así pues, Belarmino y todos nosotros —que en este debate somos unos— con esos pasajes no probamos próxima e inmediatamente el primado de Pedro en las cosas civiles o temporales sino en las eclesiásticas o espirituales. ¿Alcanza este poder espiritual también a las cosas temporales? Es este otro problema, el cual se debe discutir y decidir con textos de la tradición eclesiástica y con la fuerza de la razón a base de la anterior argumentación sobre la soberanía espiritual probada con los dichos textos.

Pero el rey aduce la prueba de Belarmino como si éste con esos textos hubiese querido probar que el Pontífice es señor absoluto de todos los reinos y que a su placer puede darlos o quitarlos, cosa muy ajena al pensamiento de aquél. Por eso en su respuesta pregunta Belarmino modesta y prudentemente: *¿En dónde, dime, has visto en mi librito esa interpretación tan incivil y desvergonzada?*

Así que a las palabras de Cristo no les inventó Belarmino un sentido que no se halla en ninguna parte de sus libros, sino que quien te engañó a ti, oh rey, ese es el que inventó ese sentido sin la menor apariencia de verisimilitud.

Por consiguiente, el sentido que Belarmino les encontró a aquellos textos es el mismo con que hemos probado el primado de Pedro en lo espiritual, sentido verdaderamente excelente, y no nuevo sino aprobado por el común consentimiento de los antiguos Padres.

6. Cuándo puede el Papa quitar los reinos a los príncipes temporales.—Pero de este sentido, lógicamente y como consecuencia necesaria, muy bien pudo Belarmino con esos mismos textos deducir el poder de Pedro para quitar los reinos, no ciertamente todos a su arbitrio *de tal manera que pueda a su placer darlos y quitarlos,* como dice el rey en la pág. 23, sino los de los herejes e incorregibles, sea para castigo digno de ellos sea para la necesaria defensa de sus ovejas, y, por consiguiente, no con dominio absoluto o —como dicen— con poder directo sino indirecto.

Así que no diga el rey de Inglaterra que las palabras *Apacienta mis ovejas* las explicamos nosotros como si significasen *Quita, proscribe, expulsa a los príncipes cristianos,* porque esto no lo ha dicho ningún católico.

Pero si quiere que confesemos la verdad sinceramente, decimos que, entre otras muchas cosas que se contienen en esas palabras y en el poder que con ellas se dio, también está esto: *Quita, proscribe, expulsa a los reyes herejes* que no quieren corregirse y que son perniciosos para sus súbditos en las cosas que pertenecen a la fe católica. Este sentido no fuerza en nada las palabras de Cristo, sino que se deduce de ellas como consecuencia necesaria; ni es nuevo, sino que está aprobado por la ininterrumpida tradición de la Iglesia; tampoco se deduce de él el

poder directo de Pedro en lo temporal, sino sólo el indirecto, el cual demostraremos que es inseparable de la soberanía espiritual.

7. SEGUNDA OBJECIÓN.—Pero continúa el rey objetando la interpretación de aquellos pasajes en cuanto que se aducen como pruebas del poder espiritual peculiar de Pedro.

Y primeramente parece argumentar con la autoridad de los doctores, aun católicos, los cuales interpretaron esos pasajes de distintas formas; por lo cual, dirigiéndose a Belarmino en la pág. 58, dice: *Pero tampoco desconoce la razón que aducen los antiguos de por qué Cristo encargó precisamente a Pedro que apacentase sus ovejas.*

Después parece que él también aprueba la explicación de los que dicen que ambas frases *A ti te daré las llaves* y *Apacienta mis ovejas* se dijeron ciertamente a Pedro pero refiriéndose a todos los apóstoles, a los cuales él representaba. Y esto lo confirma con que en otro pasaje el poder de las llaves se concedió en número plural: *Cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo, y cuanto soltareis en la tierra será suelto en el cielo.* De estas palabras quiere deducir que el poder de las llaves se les confirió a los demás apóstoles tanto como a Pedro, y que por consiguiente él no tuvo el primado.

Y hasta hay muchos protestantes que quieren que el poder de las llaves fue conferido no a solos los apóstoles sino a toda la Iglesia, porque en el citado pasaje Cristo había dicho: *Díselo a la Iglesia; y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano,* e inmediatamente, como dando la razón, añade: *Cuanto atareis en la tierra será atado en el cielo,* señal de que Cristo habló a los apóstoles o discípulos en cuanto que representaban a la Iglesia o la contenían virtualmente.

8. RESPUESTA.—LAS PALABRAS «APACIENTA», etc. FUERON DICHAS SÓLO A PEDRO.—Pero como esta objeción comprende los dos textos y la razón en ambos no es exactamente la misma, se hace necesario hablar de cada uno de ellos por separado.

En primer lugar, sobre las palabras *Apacienta mis ovejas,* en los antiguos Padres no hallo pareceres ni interpretaciones diversas acerca de la persona a quien se dijo en particular *Apacienta,* ni acerca del significado de la palabra *Apacentar,* ni acerca de las personas comprendidas bajo el nombre de ovejas y de corderos. Porque, aunque en la interpretación de estas dos últimas palabras haya alguna variedad sobre si esas dos palabras —*corderos y ovejas*— designan a las mismas o diversas personas, sin embargo en realidad no hay ninguna discrepancia en lo que se refiere al presente problema que ahora tratamos. Todos los católicos convienen en que todo el rebaño de Cristo y todas las ovejas fueron confiadas a Pedro, ya fueran designadas todas ellas con cada una de las palabras *corderos* y *ovejas,* ya con ambas a la vez por sus diversas propiedades.

De aquí se sigue necesariamente que aquellas palabras se refirieron a solo Pedro y que le fueron dichas a él no como a representante de los demás sino de una manera propísima y especial por el cargo único que a él se le confiaba. Esto ya se probó en el capítulo anterior por el consentimiento general de los Santos Padres, y puede probarse suficientemente por el contexto mismo.

Lo primero, porque Cristo al preguntar a Pedro *¿Me amas más que éstos?* le distinguió bien de los demás para tratar con su propia persona no como representante de los demás sino como distinta de ellos.

Lo segundo, porque, como se probó más arriba, bajo el nombre de ovejas comprendió a los otros apóstoles. Luego la palabra *Apacienta* necesariamente se dijo a Pedro personalmente, es decir, como a pastor —bajo algún aspecto— único; porque los apóstoles, tomados por separado, no podían ser a un mismo tiempo pastores de ellos mismos tomados en conjunto; y ninguno de ellos fue hecho pastor de Pedro como Pedro fue hecho pastor de todos los demás.

9. Ninguno de los antiguos Padres —como he dicho— entendió esas palabras de otra manera en cuanto a esta parte. Porque, aunque algunos Padres dicen que lo que entonces Cristo dijo a Pedro, se lo dijo también a los obispos y pastores de la Iglesia, lo que quieren decir es que Pedro, cuando se le dijo eso, sirvió como de modelo, y que lo que a él se le dijo es aplicable a los otros en la medida que les corresponde.

En efecto, aunque sólo Pedro fue puesto por pastor universal de la Iglesia, no se excluyen otros particulares pastores a cada uno de los cuales se confíen no todas sino algunas de las ovejas, según aquello: *Apacentad el rebaño de Dios que os ha sido confiado,* en donde las palabras *que os ha sido confiado* determinan un rebaño particular; y *Mirad por vosotros y por todo el rebaño sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos para apacentar la Iglesia de Dios.*

Luego, así como los otros pastores son llamados a la parte de la solicitud juntamente con Pedro, así deben entender que se les ha dicho *¿Me amas? Apacienta mis ovejas.* No porque Cristo, al pronunciar unas palabras como esas, se dirigiera formalmente a todos los particulares

pastores o a Pedro en representación de todos, sino porque la fuerza y la razón de las palabras de Cristo en su tanto es aplicable a todos los pastores, dado que no pueden estar bien dispuestos para apacentar el rebaño de Cristo si no aman a Cristo. En este sentido dijo SAN AGUSTÍN: *Cuando se dice a Pedro, a todos se dice «¿Me amas? Apacienta mis ovejas».*

10. PRIMERA INTERPRETACIÓN DE LAS PALABRAS «Y SOBRE ESTA PIEDRA», etc.—SEGUNDA INTERPRETACIÓN.—TAMBIÉN LOS AUTORES DE ESAS INTERPRETACIONES SEÑALAN A PEDRO COMO CIMIENTO DE LA IGLESIA.—CÓMO LE CUADRA A PEDRO Y SU FE LA IMAGEN DEL CIMIENTO.—Pasemos al otro texto —el de San Mateo— sobre el cual hay alguna mayor variedad de interpretaciones, principalmente sobre las palabras *Y sobre esta piedra.*

A veces los Santos Padres entienden que la palabra *esta* se refiere a la fe en Cristo Dios y hombre, sobre la cual dicen que se fundó la Iglesia, como indican el CRISÓSTOMO y SAN HILARIO; y muchas veces otros suelen decir que la fe es el fundamento de la Iglesia.

Otros entienden que Cristo, al decir *Sobre esta piedra,* se señaló a sí mismo, pues —como dice SAN PABLO— *Nadie puede poner otro fundamento sino el que está puesto, que es Cristo Jesús,* del cual se dice *Y la roca era Cristo.* Esta es la interpretación que da SAN AGUSTÍN.

Sin embargo, ninguno de estos Santos Padres que interpretaron este pasaje de otra manera, negó que Pedro fuese piedra y cimiento de la Iglesia de una manera especial, como se demostró antes acerca de San Hilario y del Crisóstomo; y lo mismo sucede con San Ambrosio y con otros que suelen aducirse en favor de la primera interpretación, pues en unos mismos textos dicen las dos cosas, a saber, tanto que Pedro como que su fe en Cristo o su confesión es el cimiento de la Iglesia.

Las dos cosas son verdad bajo distintos aspectos: Pedro, como vicario de Cristo, ocupando el lugar de Cristo en su ausencia, es cimiento de la Iglesia y la sostiene a su manera después de Cristo; y, por otra parte, la fe se llama también cimiento por ser —digámoslo así— la razón de sostener, pues por su fe especial Pedro fue hecho cimiento de la Iglesia y por su fe fue constituido piedra firme a propósito para tal cimentación. En este sentido hablaron los dichos Santos Padres, y el CRISÓSTOMO dijo muy bien *Por la robustez de su confesión fue llamado Pedro, diciendo el Señor «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra»,* etc.

Y si se trata no de la fe de Pedro en particular sino de la fe en general, también a ésta se la llama cimiento de la Iglesia, porque es la razón primera y como la forma que constituye los miembros de la Iglesia y los une. En este sentido esas palabras suelen a veces aplicarse acomodaticiamente y en sentido místico a toda la Iglesia y a cada uno de los fieles, como hizo ORÍGENES, el cual, sin embargo —como consta por otro texto suyo—, no niega que, en sentido propio y literal, Cristo en ese pasaje únicamente a Pedro designara con el nombre de *Piedra* y lo prometiera para cimiento de la Iglesia.

11. EXAMEN Y EXPLICACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN DE SAN AGUSTÍN.—En cambio la otra idea de San Agustín de que Cristo es la piedra, desde el punto de vista puramente doctrinal es verdaderísima, pero es difícil sostener que ese sea el sentido de las palabras de Cristo.

En efecto, nada es más verdad que el que Cristo es la piedra angular y la roca sobre la cual principalmente está fundada la Iglesia, más aún, que sólo Cristo de suyo y por su propia virtud es el cimiento de la Iglesia. Pero que en el citado pasaje de San Mateo Cristo hablara de sí mismo, o que al decir *Sobre esta piedra* se designara a sí mismo, de hecho no es conforme al sentido literal y propio de las palabras, como es claro por lo que se dijo en el anterior capítulo.

Por consiguiente, o la interpretación de San Agustín no es literal sino que la propone como interpretación mística, o debe reducirse a la interpretación precedente.

Porque de Cristo habla en cuanto que es objeto de la fe que profesó Pedro, y así se dice que las palabras *esta piedra* designan a Cristo en el sentido de fe en Cristo, es decir, como razón por la cual Pedro fue hecho cimiento de la Iglesia.

Y que san Agustín habla así de Cristo puede deducirse de sus mismas palabras, pues en las Retractaciones habla así: *Después, lo que dijo el Señor «Tú eres Pedro y sobre esta piedra», etc., lo interpreté en el sentido de que se entendiese sobre aquel a quien confesó Pedro diciendo «Tú eres el Cristo»,* etc.

Añádase que San Agustín propone ese sentido no como cierto sino como probable, y que a ello se movió por la diferencia de las palabras *Pedro* y *Piedra,* que en realidad era nula, según he dicho antes.

Finalmente San Agustín no excluye el otro sentido, y mucho menos duda de la verdad del pensamiento mismo de que también Pedro fue la piedra sobre la cual se fundó la Iglesia: esto lo enseña muchas veces en los pasajes aducidos en el capítulo anterior, y en el citado pasaje de las Retractaciones dice que ese sentido lo cantan las bocas de muchos en los versos de SAN AMBROSIO *Al canto del gallo la misma piedra de la Iglesia llora su culpa.*

12. El poder de atar y desatar Pedro lo tuvo perpetuo e independiente, los otros con dependencia de aquél.—Finalmente, lo que objeta el rey sobre las palabras *Todo lo que atares,* que en otro lugar se dijo en plural *Todo lo que atareis,* no tiene dificultad, pues es cierto que Pedro y los apóstoles recibieron el poder de atar y desatar, pero la misma diferencia de las palabras demuestra que la manera como ese poder se le prometió a Pedro y a todos los apóstoles fue distinta. A Pedro se le prometió como ordinario, universal y para durar perpetuamente en la Iglesia, en cambio a los otros apóstoles les había sido dado o sólo como delegado para ellos personalmente, o, si se lo considera tal como había de permanecer en los obispos sus sucesores, les fue dado en dependencia de Pedro y por medio de Pedro, como observaron el Papa San León, San Anselmo y los otros Padres antes aducidos.

Esto se deduce manifiestamente de las circunstancias de ambos pasajes, como consta suficientemente por lo dicho en el capítulo anterior. De la misma manera que en el cap. 20 de San Juan Cristo había dicho en general a Pedro y a los otros *Como me envió a Mí el Padre, también Yo os envío a vosotros,* y sin embargo en el cap. 21 dice en especial a Pedro *Apacienta mis ovejas,* se entiende, como supremo pastor, superior a todos aun a los mismos apóstoles.

13. Interpretación de algunos pasajes de San Agustín.—Ni se oponen a esta verdad algunos textos de San Agustín que suele aducirse en este punto.

Dice que Pedro, al recibir las llaves, representó a la Iglesia, pues, como príncipe de la Iglesia, recibió el poder de las llaves no sólo para su persona sino para que se conservasen perpetuamente en la Iglesia de Cristo, en sus sucesores y en los otros Pontífices y obispos sus ayudadores. *Si esto,* dice, *se lo dijo sólo a Pedro,* es decir, para él solo personalmente, *no hace esto la Iglesia,* porque en ese caso el poder se hubiese extinguido con Pedro. Por eso, como ahora también la Iglesia ata y desata, deduce: luego *Pedro, al recibir las llaves, ciertamente representó a la Santa Iglesia.*

Ahora bien, esta deducción sería ilógica si hubiese entendido que Pedro representó a la Iglesia como quien hacía sus veces, pues eso ni se sigue necesariamente ni es verdad, ya que ni la Iglesia confió a Pedro esta representación o delegación, ni Cristo la creó con su poder, puesto que no la manifestó con sus palabras. Luego lo que entendió San Agustín fue que Pedro entonces representó a la Iglesia por razón de su primado y de su sede: en este sentido, lo que se da a la cabeza por razón del cuerpo se entiende que se da a la Iglesia en su cabeza, de la misma manera que lo que se da al rey para gobernar, se entiende que se da al reino. Y así dijo el mismo San Agustín que Pedro por su primado hizo el papel de la Iglesia, frase que explica clarísimamente diciendo *La Iglesia, que se funda en Cristo, recibe en Pedro las llaves del reino de los cielos.*

14. Palabras de Cristo que comprueban la interpretación de las palabras de San Agustín.—Finalmente, este fue también el modo de hablar de Cristo en San Mateo *Díselo a la Iglesia,* es decir, a los pastores de la Iglesia, como interpretan todos y exige la cosa misma: el pecado del hermano no puede ser denunciado a toda la comunidad de la Iglesia, sino que con el nombre de Iglesia son designados sus pastores, ya que la Iglesia está en el obispo como en su cabeza. Luego de una manera semejante se dice que Pedro en los pasajes citados representó a la Iglesia.

Y así queda también solucionado lo que se objetaba del mismo pasaje de San Mateo: en lo que añadió Cristo *Y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil o publicano,* de una manera semejante se refirió a los pastores de la Iglesia. Luego a esos mismos o por razón de ellos dijo *Todo lo que atareis.* Y así habló en plural porque los pecados se habían de denunciar no a solo el pastor supremo, sino también a los otros; y por eso, como hemos dicho, se dijo aquello sin perjuicio del poder especial de Pedro. *Pues* —como dice muy bien el Papa San León— *si quiso que los demás príncipes tuvieran algo común con él, lo que no negó a los otros nunca lo dio sino por medio de Pedro.*

15. Instancia de la pág. 58 del Prólogo.—Refutación.—Pero contra esta respuesta sigue urgiendo el rey con estas palabras: *Y si no fuese así* —es decir, si todos los apóstoles, o Pedro en nombre de todos, no hubiesen recibido por igual las llaves de manos de Cristo— *¿cómo pudo Pablo con su espíritu ser autor para la iglesia de Corinto de la excomunión de aquel incesto? Debía haber dicho que lo fue con el espíritu de Pedro. ¿Cómo pudieron todos los apóstoles hacer uso de sus censuras en nombre de Cristo sin hacer jamás mención de su Vicario?*

Pero esta dificultad es de poca importancia. En primer lugar, aunque las llaves fueron dadas a Pedro en particular, sin embargo también a Pablo y a los otros apóstoles les dio Cristo inmediatamente el poder de atar y desatar, y por eso muy bien pudieron lanzar censuras en el nombre y con la autoridad de Cristo —del cual eran ministros próximos— sin hacer mención alguna de Pedro.

Lo segundo, aunque hubiesen recibido el poder inmediatamente de Pedro —como ahora lo reciben los obispos, según la opinión más probable—, no convenía, al dictar sentencia de excomunión, hacer mención del Vicario de Cristo; de la misma manera que los obispos católicos ahora, aun reconociendo al obispo de Roma como Vicario de Cristo, cuando dictan senten-

cia de excomunión tampoco hablan en nombre o con la autoridad del Papa, sino que, o hacen uso sencillamente de su poder ordinario, o pueden hablar también con la autoridad de Cristo o con el poder que Cristo les ha concedido.

La razón es que, aunque Pedro es el pastor universal de la Iglesia, pero no es su principal autor y señor, sino Vicario de Este. Por lo cual aun el mismo Pedro, al lanzar una censura, podía hablar en nombre de Nuestro Señor Jesucristo, es decir, haciendo sus veces y con su autoridad. Luego lo mismo pueden hacer los prelados inferiores, porque aunque tienen su autoridad por medio de Pedro como dispensador, pero principalmente la tienen de Cristo y obran con la autoridad de El.

De la misma forma que el virrey de un reino o provincia muchas veces recibe del rey autoridad para nombrar gobernadores y magistrados por las ciudades, y sin embargo todos estos, en las sentencias públicas y sobre todo cuando hacen justicia, proclaman que lo hacen con la autoridad del rey, no del virrey.

16. Un prelado inferior en su censura puede añadir que lo hace con el poder recibido del Pontífice, pero no es exacto añadir que lo hace con la autoridad del Papa.—Sin embargo, no niego que los ministros o legados del Papa, al excomulgar, puedan decir que lo hacen con poder recibido del Papa. Porque dirían la verdad y sin ofensa de Cristo, pues por esas palabras no se atribuye el efecto al Papa sencillamente como a causa principal, sino solamente en la línea de ministro o Vicario que comunica su jurisdicción. Pero eso tal vez no fuera así si se dijera «en nombre o en virtud de Pedro o del Papa», porque estas palabras parecen significar autoridad de señor principal, como pensó Santo Tomás. Por eso tal manera de hablar no se emplea.

En cambio, a veces los jueces eclesiásticos, sobre todo los delegados, sí suelen emplear otra fórmula, a saber: «Con la autoridad que me ha sido concedida por el Papa», u otra semejante. Digo, sin embargo, que aun ese modo de hablar no es necesario ni el habitual en los pastores ordinarios, como son los obispos, los cuales, una vez recibido el poder, hacen uso de su derecho a manera de causa próxima.

En los apóstoles —según he dicho— se dio una razón todavía mayor, porque recibieron la autoridad no de Pedro, sino inmediatamente de Cristo. De donde se deduce que con razón dijo San Pablo *con mi espíritu,* y que no tuvo obligación de decir, más aún, que no pudo decir *y con el espíritu de Pedro.*

Lo primero, por la razón dicha, porque Pablo no había recibido su poder de Pedro, pues era apóstol no de origen humano ni por los hombres sino por Jesucristo, como él mismo lo dice.

Lo segundo, porque en aquel pasaje las palabras *y con mi espíritu* no significan la autoridad o el poder para actuar, sino una condición necesaria para juzgar, a saber, el conocimiento suficiente de la causa, como es claro por las palabras *Ausente en cuerpo pero presente en espíritu, he condenado ya, cual si estuviera presente, al que eso ha hecho,* pues en el mismo sentido añade *Congregados vosotros y mi espíritu,* es decir, con mi conocimiento y espiritual presencia. Ahora bien, esta condición no podía atribuirse a Pedro, y ni siquiera propiamente a Cristo, porque es condición propia y personal que se requiere por parte del ministro, además de que se requiere la autoridad del señor principal; por eso San Pablo añadió *Con la autoridad de nuestro Señor Jesucristo.*

17. Ultima objeción sacada de diversos indicios.—Finalmente, el rey objeta ciertos inindicios que van directamente contra el primado de Pedro.

Uno es *que en todas las reuniones de los apóstoles leemos que Pedro se sentó entre ellos como uno de tantos,* por ejemplo en el Concilio de que se hace mención en los Hechos, 15. En éstos además, para enviar legados, sólo se dice: *Ha parecido a los apóstoles y presbíteros y a toda la Iglesia enviar varones escogidos. Acerca de la cabeza de la Iglesia,* dice el rey, *¡puro silencio! Igualmente en las cartas se hace mención de los apóstoles, de los ancianos, de los hermanos; de Pedro ¡ni palabra!*

El segundo indicio es que San Pablo reprende por igual a los que dicen *Yo soy de Cefas* y a los que dicen *Yo soy de Pablo, yo de Apolo,* siendo así que, si Cefas fuese cabeza de la Iglesia, los que no estaban con él más bien debían ser condenados como desertores de la fe católica, y solamente los seguidores de Pedro debían ser tenidos por fieles.

El tercer indicio es que San Pablo, Galat, 2, se portó con Pedro tan poco cortésmente que no sólo se igualó sino que se antepuso a él.

Añade un cuarto indicio, aunque por burla: que San Pablo al decir que había partido para Jerusalén *para visitar a Pedro y para tratar con él de ciertos asuntos,* no añadió *que también había ido allá para los sagrados ósculos de los pies.*

18. Pedro en todas las reuniones ocupó como cabeza el primer lugar.—Estos y otros reparos semejantes no merecen que se los proponga contra la autoridad de la Iglesia y contra las palabras suficientemente expresas de Cristo; sin embargo, para ser completos, vamos a responder a ellos.

A lo primero decimos que es falso lo que se aduce, pues en los Hechos 1, se refiere una

reunión de los apóstoles, y sin embargo no sólo se pone a Pedro en el primer lugar como cabeza, sino que además él, como cabeza, dirigió la palabra toda la reunión y dio orden de nombrar un duodécimo apóstol en lugar de Judas, orden que los demás cumplieron.

Sobre esto dice muy bien el CRISÓSTOMO: *¡Qué ferviente es, cómo reconoce el rebaño que Cristo le confió, cómo se el primero en este coro!* Luego —según el Crisóstomo, a quien siguen otros— en aquella reunión Pedro aparece como superior y al cuidado de todos. Lo mismo observó el Papa SAN LEÓN diciendo que allí Pedro hizo uso de su autoridad.

Por eso no sin causa casi siempre que se enumera a los apóstoles se pone a Pedro en primer lugar como jefe y príncipe de los otros, cosa que BELARMINO demuestra eruditamente que se hizo no al azar ni por alguna otra excelencia o prerrogativa.

Por eso es también el primero que en el Concilio de Jerusalén habla y presenta su parecer con gran autoridad, detalle que muchos han observado como relacionado con el primado y —por decirlo así— con su presidencia en el Concilio.

Por eso después, al determinar el envío de legados y lo mismo en la forma del decreto, no fue necesario hacer especial mención de Pedro: lo primero, porque ya se había hecho suficiente mención de Pedro y de su parecer; lo segundo, porque la carta y la determinación se escribía no particularmente en nombre de Pedro sino en nombre de todo el Concilio.

Puede añadirse también que en la autoridad y en el espíritu de no errar en la fe tuvieron entonces los apóstoles cierta igualdad, y por eso en esto a todos ellos se les puso en primera línea.

19. RESPUESTA AL SEGUNDO INDICIO.—Al segundo indicio respondemos que no tiene que ver nada con el presente debate, pues —como observa el CRISÓSTOMO— *no había cismas porque disintiesen en la fe, sino como consecuencia de que, por razón de la humana competencia, el parecer se había dividido.*

Esto lo explicó el mismo SAN PABLO, primeramente pidiéndoles con blandura y suavidad *que sean perfectos en el mismo sentir y en el mismo pensar,* y lo segundo, explicando qué clase de contiendas eran aquellas, pues se gloriaban de sus maestros o bautizadores particulares y tomaban de ellos el nombre diciendo *Yo soy de Pablo, yo de Apolo, yo de Cefas.*

Y puso Pablo su nombre y el de Pedro y Apolo, no porque en realidad hubiese divisiones y contiendas bajo estos nombres, sino poniéndolos en lugar de los que capitaneaban las facciones, sea para no exacerbarles más nombrándoles, sea para ponderar más la cosa; pues si bajo los nombres de los príncipes de los apóstoles no era lícito armar contiendas y divisiones, mucho menos bajo los nombres de otros.

Luego si sólo había contiendas porque cada uno se gloriaba de su propio maestro u oficiante como si hubiese sido mejor bautizado o instruido por él, no convenía ni condenar a los que no recibían su nombre de Cefas ni alabar a los que se gloriaban de su bautismo, sino solamente recomendar a los que decían *Yo soy de Cristo.* Porque ni los que decían *Yo soy de Pablo o de Apolo* disentían de Pedro —la cabeza visible— en la fe, sino sólo en un especial afecto o estima respecto de su bautismo o maestro, ni los que dijeran que eran de Cefas deberían ser tolerados en esto, porque aunque Pedro fuese la cabeza visible, lo era no como soberano sino como vicario del soberano, que es solo Cristo, el único del cual recibían su nombre de cristianos. Ni por las aficiones particulares, aunque sean hacia Pedro o Pablo, se ha de dividir Cristo ni el nombre de los cristianos; porque ni el bautismo es mejor porque lo administre un ministro mejor, ni en la Iglesia se deben suscitar semejantes contiendas.

20. RESPUESTA AL TERCER INDICIO.—Acerca del tercer indicio tomado del hecho de que Pablo hizo resistencia a Pedro, podría decir muchas cosas si recientemente no las hubiese dicho en el libro 9.º de Las Leyes; por eso digo brevemente que también los antiguos herejes tomaron de ahí un argumento contra la dignidad o —mejor dicho— contra la doctrina de Pedro. A ellos les responde TERTULIANO con una palabra diciendo: *Por lo demás, si Pedro fue reprendido, fue defecto de trato, no de predicación.* Luego es falso que Pablo tratase poco cortésmente a Pedro, o se igualase a él, y mucho menos que se antepusiese a él.

Pues ¿qué? Si el rey de Inglaterra hiciera algo con menos consideración y con escándalo de sus súbditos, y un familiar o consejero suyo le advirtiese que aquello no estaba bien hecho o que era injusto o que ofendía a los otros, ¿sería eso anteponerse al rey o no reconocerle como rey? De ninguna manera. De ser así, nunca podría un súbdito corregir fraternalmente a su superior, ni oponérsele con la debida reverencia para evitar el escándalo público, lo cual es inadmisible.

Luego de aquella acción de Pablo no puede deducirse que se antepuso a Pedro en el poder ni en la autoridad; pues, aunque era inferior, podía cumplir aquel deber de caridad. Así entendió ese pasaje SAN AGUSTÍN.

21. RESPUESTA AL CUARTO INDICIO.—Sobre el cuarto indicio del viaje de Pablo para ver a Pedro, SAN JERÓNIMO en su comentario no dudó en decir que subió *por el deseo de honrar al primer apóstol,* y SAN AMBROSIO: *Era natural que quisiese ver a Pedro, que era el primero de los apóstoles, en el que el Salvador había delegado el cuidado de la Iglesia.* Y otros Padres también hablan así muchas veces.

Y aunque reconozcamos que de solo aquel hecho de Pablo no se deduce necesariamente la superioridad de Pedro, sin embargo supuestos los otros textos que persuaden la dignidad de Pedro, se saca de ahí un buen indicio de que Pablo reconoció a Pedro como a su cabeza y como pastor universal de la Iglesia, y que por eso, en cuanto tuvo ocasión para hacerlo, subió a Jerusalén para visitarle y honrarle como merecía.

Ni se puede dudar de que Pablo, dada su humildad, deseó besar los pies de Pedro, pero esto ni lo hubiera permitido la modestia y humildad de Pedro, ni, finalmente, fue necesario que Pablo en aquel pasaje refiriera la forma de honor y reverencia que prestó a Pedro. Pero no es este el lugar de hablar acerca de la costumbre de venerar al Pontífice besándole los pies, a la cual el rey de Inglaterra tácitamente quiso denigrar en ese punto. Quien quiera lea a JOSÉ ESTEBAN en el opúsculo sobre la *Adoración de los pies,* en el tomo 13 de sus tratados.

CAPITULO XII

¿PERDURA EN LA IGLESIA EL PRIMADO DE PEDRO PERPETUAMENTE Y POR SUCESION?

1. ERROR DE LOS HEREJES.—No faltan entre los herejes actuales quienes, no sólo niegan absolutamente que Pedro o el Pontífice Romano sea pastor de toda la Iglesia o Vicario de Cristo, sino también dicen que, aunque, por hipótesis, Pedro hubiera tenido esa prerrogativa, se hubiese extinguido con él. De esta manera pretenden negar más fácilmente que ella se conserve en el Pontífice Romano.

Para destruir hasta sus cimientos este error y al mismo tiempo llegar a la verdad que pretendemos, primero demostraremos en este capítulo que Pedro fue hecho Vicario de Cristo no por derecho extraordinario o por un privilegio particular y —por decirlo así— vitalicio, sino por derecho ordinario y por razón de la Iglesia, la cual había de durar perpetuamente; después, en el capítulo siguiente, pasaremos al Pontífice Romano.

2. TESIS DE FE: EL PRIMADO DE PEDRO NO SE EXTINGUIÓ CON SU VIDA.—PRUEBA: MAT. 16. Lo primero, afirmamos que el primado de Pedro no le fue conferido a él sólo personalmente, sino que fue instituido en él para que perdurase perpetuamente en la Iglesia. Esto puede probarse fácilmente por lo dicho en los dos capítulos anteriores.

En efecto, por esta razón, después de decir Cristo a Pedro *Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia,* enseguida añade *Y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella,* con lo que prometió que la Iglesia, fundada en Pedro como en piedra firmísima y de perpetua duración, había de perdurar perpetuamente, según se probó largamente más arriba en el libro 1.° y se confirmó con la otra promesa de Cristo *Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe.*

Por esta misma razón dijo SAN AGUSTÍN —como hemos explicado en el capítulo precedente— que Pedro, cuando se le dieron las llaves, representó a la Iglesia, porque le fueron dadas no sólo para él personalmente, sino para su sede, a fin de que perdurase perpetuamente con la Iglesia y la gobernase y a su manera la sustentase.

Por eso, de las palabras *Tú eres Pedro,* etc. nosotros podemos deducir como dedujo SAN AMBROSIO: *Donde está la Iglesia, allí está Pedro,* y mientras subsiste la Iglesia subsiste también Pedro.

Eso mismo quiso también decir SAN AMBROSIO al añadir *Donde está la Iglesia, allí no hay muerte sino vida eterna, y por eso añadió: «Y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.»* Muy bien dijo *Donde está la Iglesia, allí no hay muerte,* porque, aunque cada uno de los de la Iglesia muera, la Iglesia no muere, y aunque Pedro desaparezca, la sede de Pedro no desaparecerá.

3. PRUEBA: JUAN, 21.—REFUTACIÓN DE UNA EVASIVA.—También las otras palabras de Cristo *Apacienta mis ovejas,* si se considera atentamente su intención y la razón de la institución, confirman no menos persuasivamente dicha verdad.

En primer lugar, la razón tomada de los Santos Padres que se adujo arriba, que Cristo, al encomendar a Pedro sus ovejas sin limitación alguna, se entiende que le encomendó todas sus ovejas, tiene valor igualmente para las ovejas de todo tiempo y de cualquier lugar; porque, así como había de haber ovejas de Cristo en diversos lugares, así también en diversos tiempos, y en cualquier tiempo, lo mismo que en todo lugar, las ovejas necesitaban de algún supremo pastor.

Finalmente, cuando Cristo dijo *Apacienta mis ovejas,* es cierto que no habló sólo de las ovejas que ya entonces estaban reunidas en el redil, pues ésas eran pocas y Cristo miraba por su futura Iglesia en la que habían de entrar de

Luego de aquella acción de Pablo no puede deducirse que se antepuso a Pedro en el poder ni en la autoridad; pues, aunque era inferior, podía cumplir aquel deber de caridad. Así entendió ese pasaje San Agustín.

21. Respuesta al cuarto indicio.—Sobre el cuarto indicio del viaje de Pablo para ver a Pedro, San Jerónimo en su comentario no dudó en decir que subió *por el deseo de honrar al primer apóstol,* y San Ambrosio: *Era natural que quisiese ver a Pedro, que era el primero de los apóstoles, en el que el Salvador había delegado el cuidado de la Iglesia.* Y otros Padres también hablan así muchas veces.

Y aunque reconozcamos que de solo aquel hecho de Pablo no se deduce necesariamente la superioridad de Pedro, sin embargo supuestos los otros textos que persuaden la dignidad de Pedro, se saca de ahí un buen indicio de que Pablo reconoció a Pedro como a su cabeza y como pastor universal de la Iglesia, y que por eso, en cuanto tuvo ocasión para hacerlo, subió a Jerusalén para visitarle y honrarle como merecía.

Ni se puede dudar de que Pablo, dada su humildad, deseó besar los pies de Pedro, pero esto ni lo hubiera permitido la modestia y humildad de Pedro, ni, finalmente, fue necesario que Pablo en aquel pasaje refiriera la forma de honor y reverencia que prestó a Pedro. Pero no es este el lugar de hablar acerca de la costumbre de venerar al Pontífice besándole los pies, a la cual el rey de Inglaterra tácitamente quiso denigrar en ese punto. Quien quiera lea a José Esteban en el opúsculo sobre la *Adoración de los pies,* en el tomo 13 de sus tratados.

CAPITULO XII

¿PERDURA EN LA IGLESIA EL PRIMADO DE PEDRO PERPETUAMENTE Y POR SUCESION?

1. Error de los herejes.—No faltan entre los herejes actuales quienes, no sólo niegan absolutamente que Pedro o el Pontífice Romano sea pastor de toda la Iglesia o Vicario de Cristo, sino también dicen que, aunque, por hipótesis, Pedro hubiera tenido esa prerrogativa, se hubiese extinguido con él. De esta manera pretenden negar más fácilmente que ella se conserve en el Pontífice Romano.

Para destruir hasta sus cimientos este error y al mismo tiempo llegar a la verdad que pretendemos, primero demostraremos en este capítulo que Pedro fue hecho Vicario de Cristo no por derecho extraordinario o por un privilegio particular y —por decirlo así— vitalicio, sino por derecho ordinario y por razón de la Iglesia, la cual había de durar perpetuamente; después, en el capítulo siguiente, pasaremos al Pontífice Romano.

2. Tesis de fe: El primado de Pedro no se extinguió con su vida.—Prueba: Mat. 16. Lo primero, afirmamos que el primado de Pedro no le fue conferido a él sólo personalmente, sino que fue instituido en él para que perdurase perpetuamente en la Iglesia. Esto puede probarse fácilmente por lo dicho en los dos capítulos anteriores.

En efecto, por esta razón, después de decir Cristo a Pedro *Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia,* enseguida añade *Y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella,* con lo que prometió que la Iglesia, fundada en Pedro como en piedra firmísima y de perpetua duración, había de perdurar perpetuamente, según se probó largamente más arriba en el libro 1.° y se confirmó con la otra promesa de Cristo *Yo he rogado por ti para que no desfallezca tu fe.*

Por esta misma razón dijo San Agustín —como hemos explicado en el capítulo precedente— que Pedro, cuando se le dieron las llaves, representó a la Iglesia, porque le fueron dadas no sólo para él personalmente, sino para su sede, a fin de que perdurase perpetuamente con la Iglesia y la gobernase y a su manera la sustentase.

Por eso, de las palabras *Tú eres Pedro,* etc. nosotros podemos deducir como dedujo San Ambrosio: *Donde está la Iglesia, allí está Pedro,* y mientras subsiste la Iglesia subsiste también Pedro.

Eso mismo quiso también decir San Ambrosio al añadir *Donde está la Iglesia, allí no hay muerte sino vida eterna, y por eso añadió: «Y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.»* Muy bien dijo *Donde está la Iglesia, allí no hay muerte,* porque, aunque cada uno de los de la Iglesia muera, la Iglesia no muere, y aunque Pedro desaparezca, la sede de Pedro no desaparecerá.

3. Prueba: Juan, 21.—Refutación de una evasiva.—También las otras palabras de Cristo *Apacienta mis ovejas,* si se considera atentamente su intención y la razón de la institución, confirman no menos persuasivamente dicha verdad.

En primer lugar, la razón tomada de los Santos Padres que se adujo arriba, que Cristo, al encomendar a Pedro sus ovejas sin limitación alguna, se entiende que le encomendó todas sus ovejas, tiene valor igualmente para las ovejas de todo tiempo y de cualquier lugar; porque, así como había de haber ovejas de Cristo en diversos lugares, así también en diversos tiempos, y en cualquier tiempo, lo mismo que en todo lugar, las ovejas necesitaban de algún supremo pastor.

Finalmente, cuando Cristo dijo *Apacienta mis ovejas,* es cierto que no habló sólo de las ovejas que ya entonces estaban reunidas en el redil, pues ésas eran pocas y Cristo miraba por su futura Iglesia en la que habían de entrar de

todas las naciones. Por consiguiente encomendó a Pedro no sólo sus ovejas presentes sino también las futuras, y, al no poner limitación de tiempo, confió a Pedro las ovejas de todos los tiempos; lo mismo que dijimos del lugar y se puede decir del número.

Dirá alguno que con eso se prueba bien que a Pedro le fueron encomendadas también las ovejas que habían de existir mientras él viviera, pero no las que habían de existir después. Porque ¿cómo había de poder apacentar a las que existieran después de él?

Se responde que esa dificultad es inadmisible, porque en ese caso Cristo no hubiese mirado suficientemente por sus ovejas, siendo así que no menos se preocupaba de las ovejas que habían de existir después de la muerte de Pedro que de las que vivieran durante su vida. Por eso muy bien el CRISÓSTOMO dijo: *Claramente predijo aquí que la multitud de los que habían y de los que han de creer sería grande, y le inspira altos pensamientos y le constituye pastor de la Iglesia,* se entiende, de la que se formaría con todos los que habían y han de creer.

Ni es difícil explicar cómo pudo Pedro, después de su muerte, apacentar a las ovejas de Cristo que quedaban en este mundo.

Lo primero, porque por aquí entendemos que Cristo encomendó sus ovejas no sólo a Pedro personalmente sino a la sede de Pedro o a Pedro en cuanto que contenía en sí, como en simiente y fundamento, a todos sus sucesores.

Y lo segundo, porque, por esta causa, al cargo pastoral de Pedro tocó determinar el modo como había de sucedérsele, a fin de que las ovejas de Cristo no quedaran sin Pedro pastor aunque la persona de Pedro faltara; y así Pedro hasta el día de hoy apacienta las ovejas de Cristo por medio de sus sucesores.

4. PRUEBA: JUAN, 10.—Esto lo confirman muy bien las palabras de Cristo *Tengo otras ovejas que no son de este aprisco, y es preciso que yo las traiga, y habrá un solo rebaño y un solo pastor.*

De ellas deducimos que en la Iglesia de Cristo habrá siempre un solo pastor lo mismo que habrá un solo rebaño, y que por consiguiente ese pastor dado e instituido por Cristo perdurará hasta que se reúna todo el rebaño de Cristo.

Quiso decir también Cristo con esas palabras que en su Iglesia era necesario que hubiera un solo pastor por razón de la unidad del rebaño; ahora bien, esa unidad del rebaño se había de conservar en todo tiempo, porque en todo tiempo la Iglesia es una; luego Cristo puso también un solo pastor para todo tiempo, no en la misma persona sino en el mismo trono, de la misma manera que la Iglesia es una no en las mismas personas sino en la sucesión de un mismo pueblo.

Por eso dice SAN AGUSTÍN: *Aquí encuentro a todos los pastores buenos en un solo pastor. Porque en realidad no faltan buenos pastores, pero están en uno solo. Muchos son los que entre sí están divididos. Aquí se habla de uno solo, porque se recomienda la unidad. Porque en verdad ahora no son silenciados los otros pastores porque Cristo no encuentre a quien encomendar sus ovejas; pero entonces las encomendó precisamente porque encontró a Pedro. Más aún, en Pedro recomendó la unidad. Muchos eran los apóstoles, y a uno solo se dice «Apacienta mis ovejas».*

5. EVASIVA.—REFUTACIÓN.—Pero dirán tal vez los adversarios que ese único pastor es Cristo, pues enseguida añade SAN AGUSTÍN *Todos los buenos pastores están en uno solo, son una cosa; cuando apacientan, Cristo apacienta.*

Se responde que Cristo ciertamente es el pastor principal, en el cual todos los otros pastores y también Pedro se apoyan y se unen; pero que, sin embargo, en la tierra es necesario además un solo pastor Vicario de Cristo en el que los pastores inferiores se unan y apoyen a las inmediatas. Porque como la Iglesia militante es visible, así Dios puso en ella pastores y doctores visibles, con los cuales la plebe debe unirse; y para que los mismos pastores se unan entre sí, es también necesario un solo pastor visible que ocupe el lugar de Cristo ausente.

Por eso SAN AGUSTÍN antes citado añade *Pues también al mismo Pedro, al cual encomendó sus ovejas como a una persona distinta, le quería hacer uno consigo para encomendarle las ovejas de tal manera que él fuese la cabeza, él llevara la figura del cuerpo, es decir, de la Iglesia, y como esposo y esposa fuesen dos en una carne.* Y en el mismo sentido dijo: *En la persona de Pedro se representaba la unidad de todos los pastores.*

6. Con mucha más claridad y elocuencia SAN CIPRIANO dijo: *Para poner de manifiesto la unidad, instituyó una sola cátedra, y con su autoridad dispuso que esa misma unidad tuviese su origen en uno solo.* En estas palabras distingue claramente entre la institución y ordenamiento de una sola cátedra instituida para la conservación de la unidad de la Iglesia, y la persona de Cristo que la instituyó. Asimismo, además de Cristo, designa a otro pastor único, en el cual aquella cátedra e institución comenzó

para nacer de él, no para terminar con él. Por eso añade: *El comienzo arranca de la unidad. Se le da el primado a Pedro para que se manifieste una sola Iglesia de Cristo y una sola cátedra,* entendiendo que esa cátedra dura tanto cuanto dura la Iglesia.

Esto mismo quiso decir San Cipriano en otros pasajes, y sobre todo en la carta 40: *Dios es uno y Cristo uno, y una la Iglesia, y una la cátedra fundada sobre Pedro por la palabra del Señor.* Y en la carta 55 tiene aquella célebre frase: *que las herejías y cismas proceden de que no se obedece al sacerdote de Dios ni se piensa que en la Iglesia hay en cada tiempo un solo sacerdote y en cada tiempo un solo juez en lugar de Cristo.* Y casi lo mismo tiene en la carta 69 a Florentino y en la carta 73 a Juvayano: *A Pedro,* dice, *sobre el cual edificó la Iglesia y en el cual instituyó y manifestó el origen de la unidad, primeramente el Señor le dio el poder para que se soltase en el cielo lo que él hubiese soltado en la tierra.*

Comentando ese pasaje San Agustín dice: *Como el Señor dio el poder a Pedro, tipo de la unidad, es cosa clara que también a esa unidad se la llamó una sola paloma perfecta.*

Luego, por la manera como se hizo la institución, es cosa clara que no fue sólo un favor particular o gracia hecha a la persona de Pedro, sino la ordenación de un gobierno que había de perdurar perpetuamente en la Iglesia.

7. Prueba de la tesis por la razón.—De ahí se saca también una razón moral fundada en el buen gobierno de la Iglesia. Porque Cristo N. Señor es el rey soberano dado por Dios como cabeza de toda la Iglesia —según se dice en la Carta a los Efesios—, es decir, de la triunfante y de la militante, la cual es una y un solo cuerpo de Cristo, formado —como quien dice— de dos partes, según se dice allí mismo y en la Carta a los Colosenses. Son, pues, esas dos Iglesias como dos reinos parciales de un solo reino entero de Cristo, y por eso a El como a su verdadero Rey le toca el gobierno de ambos reinos.

Ahora bien, no era factible sin un milagro enorme y extraordinario que a un mismo tiempo estuviera Cristo visiblemente presente en las dos partes de este reino; por otra parte, después de la resurrección, por razón de su estado, se le debía el lugar celeste; ni convenía a la fe de los creyentes que Cristo permaneciese visiblemente entre ellos, como El mismo dijo: *Os conviene que yo me vaya;* y por eso ahora gobierna inmediatamente por Sí mismo el reino celeste.

Luego, no pudiendo gobernar del mismo modo visible esta parte militante de su reino, a su sabiduría le tocó proveer en él un modo de gobierno acomodado a los hombres.

Luego, como este reino ha de durar mientras el mundo dure, así su modo de gobierno no puede ser otro sino el que Cristo instituyó, y viceversa la institución de ese gobierno se hizo de tal manera que dure tanto cuanto el reino mismo; de otra forma hubiese sido imperfecta e insuficiente.

Ahora bien, esa institución fue de monarquía en Pedro, según vimos; luego se instituyó no sólo para Pedro, sino también para sus sucesores.

San Cipriano lo explicó poco más o menos con estas palabras: *Nuestro Señor, al ordenar el plan de su Iglesia, habla en el Evangelio y dice a Pedro: Yo te digo que tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia.* Y más abajo: *A partir de entonces la ordenación de los obispos y el ordenamiento de la Iglesia avanza a lo largo de los distintos tiempos y sucesiones, de tal manera que la Iglesia se apoya sobre los obispos y todo acto de la Iglesia es gobernado por los mismos prelados.* Con estas palabras da a entender que no sólo la sucesión del pontificado sino también la de todos los otros obispos se deriva de aquella institución primera y —como quien dice— radical, idea que trata también más ampliamente en el libro de la Unidad Eclesiástica.

8. Finalmente, que el poder y el cuidado pastoral se dio no sólo a Pedro sino también a sus sucesores y que así su primado es perpetuo, abiertamente lo declara el Papa San León diciendo: *Aunque delegó en muchos pastores el cuidado de sus ovejas, sin embargo no dejó El mismo la guarda de su querida grey. Y de su protección principal y eterna hemos recibido también la defensa del apoyo apostólico, el cual ciertamente no falta en su labor; y la firmeza del cimiento sobre el cual se leventa la altura de toda la Iglesia, no llega a cansarse por grande que sea la mole que sobre él se apoya. Porque la solidez de la fe que fue alabada en el príncipe de los apóstoles es perpetua; y de la misma manera que permanece lo que en Cristo creyó Pedro, así también permanece lo que en Pedro instituyó Cristo.* Y más abajo: *Permanece, pues, la disposición de la verdad,* y lo demás que sigue.

De una manera semejante el Crisóstomo dice: *¿Por qué causa Cristo derramó su sangre? Ciertamente para adquirir las ovejas cuyo*

cuidado confiaba a Pedro y a sus sucesores. Y añade: *Con toda razón, pues, hablaba así Cristo: ¿Quién es el administrador fiel y prudente a quien pondrá el amo sobre su servidumbre?* Y más abajo dice abiertamente que los sucesores de Pedro hacen ahora *lo que hacía Pedro cuando Cristo quiso que estuviese investido de su autoridad y que sobresaliese con mucho entre los demás apóstoles.*

De manera semejante SAN AGUSTÍN explica esta perpetuidad por la sucesión de los obispos con dependencia de la Sede Apostólica; y también: *Ves cuánto puede en esto la autoridad de la Iglesia Católica, la cual a partir de las firmísimas sedes de los apóstoles hasta el día de hoy se confirma con la serie de obispos que se suceden y con el unánime pensar de tantos.*

De la misma manera explican esta verdad OPTATO, PACIANO y otros que citaremos más oportunamente en el capítulo siguiente.

9. OBJECIÓN.—SOLUCIÓN Y DEVOLUCIÓN DE LA OBJECIÓN.—LOS OBISPOS SUCEDEN A LOS APÓSTOLES EN EL PODER DE ORDEN, PERO NO EN TODAS LAS DEMÁS PRERROGATIVAS.—Pueden objetar los herejes que los otros apóstoles recibieron su legación o dignidad solamente para ellos personalmente y que por eso después de su muerte no tuvieron sucesores en aquella dignidad; luego que tampoco Pedro tuvo sucesor en su apostolado, porque, aunque fue el primero y recibió cierta primacía y poder entre ellos para la conservación del orden y de la concordia, sin embargo para la sucesión no se encuentra en él mayor razón que en los otros.

Se responde que con ese mismo argumento se puede probar lo contrario, pues en los apóstoles pueden considerarse dos elementos que les concedió Cristo N. Señor: el poder de orden, y la dignidad apostólica.

El primero no fue en ellos otra cosa más que la ordenación o consagración episcopal: ésta pertenece a los cimientos de la Iglesia y por eso no se extinguió con ellos sino que en ésta tienen como sucesores a los obispos, según piensan SAN CIPRIANO, SAN AGUSTÍN y SAN JERÓNIMO. Por eso de este poder se debe entender lo que allí mismo dice, a saber, que todos los obispos son iguales.

En cambio el segundo elemento, es decir, la dignidad apostólica, incluía muchos privilegios, a saber, el poder delegado inmediatamente por Cristo para predicar por todo el mundo con autoridad y con poder particular concedido por el mismo Cristo, conforme a aquello *Como me envió mi Padre, así Yo os envío a vosotros;* asimismo muchas gracias y prerrogativas a propósito para tal cargo, como fueron la abundancia de espíritu y la confirmación en la gracia y en la fe con cierta plenitud de ciencia para que en las cosas de fe no pudiesen ni engañarse ni engañar al enseñar o escribir, y para que, además del don de lenguas que tenían para enseñar, tuviesen también la dirección del espíritu para escribir canónicamente. En esta dignidad es verdad que los apóstoles no tuvieron sucesores, porque era extraordinaria e indispensable sólo para sembrar el evangelio y plantar la Iglesia al principio, pero no necesaria para su gobierno ordinario.

10. LOS OBISPOS DE ROMA SUCEDEN A PEDRO EN EL PRIMADO, NO EN TODOS SUS PRIVILEGIOS.—LA DIGNIDAD EPISCOPAL LES FUE CONCEDIDA A LOS APÓSTOLES POR MEDIO DE PEDRO.—Por eso en esta parte tampoco Pedro tiene sucesión en muchas de las dichas perrogativas.

Pero además de estos dos elementos, a Pedro se le dio algo particular, a saber, el derecho de supremo Pastor y Vicario de Cristo en su Iglesia, considerada ésta sencilla y absolutamente en cualquier lugar y tiempo.

En esto a Pedro no se le debe comparar con los demás apóstoles; de otra forma nada particular hubiese recibido; por consiguiente en este punto no hay base lógica alguna para deducir lo que se pretende; más bien —según he dicho— se puede deducir lo contrario por la concesión particular que se le hizo y por razón de su cargo.

Desde otro punto de vista, en los demás apóstoles la autoridad episcopal puede considerarse de una manera especial bajo el aspecto de la jurisdicción, en cuanto que recibieron el gobierno ordinario y la sede de alguna iglesia; así Santiago, el hermano del Señor, fue nombrado obispo de Jerusalén, cosa que, por lo demás, no consta con certeza acerca de los otros, aunque pudo suceder de la misma manera. Pues bien, en esta autoridad episcopal, como es ordinaria en la Iglesia, también tienen sucesión los apóstoles; así, por ejemplo, Simeón sucedió a Santiago.

En esto de alguna manera puede admitirse la comparación, pero de una manera muy distinta, porque este poder episcopal ordinario, a excepción de Pedro, no le fue dado a ningún apóstol por derecho divino sino por medio de Pedro, como acerca de Santiago refiere Eusebio y acerca de la permanencia de Juan en Efeso es verisímil por Ireneo, pasando por alto lo que las historias refieren acerca de Andrés, Bernabé y otros. Así que, en donde los apóstoles regían determinadas Iglesias como obispos propios, aquella jurisdicción se contenía dentro de ciertos límites, y la sucesión era solamente dentro

de ellos; en cambio la jurisdicción de Pedro, la cual recibió de Cristo inmediatamente, fue universal para toda la Iglesia, y así fue prerrogativa propia suya el tener sucesor en esa dignidad.

CAPITULO XIII

SE DEMUESTRA POR LA SAGRADA ESCRITURA QUE HAY QUE CREER QUE EL OBISPO DE ROMA ES VERDADERO SUCESOR DE PEDRO Y QUE EL PODER DE PEDRO PERDURA EN EL

1. PRIMERA TESIS: NO PUEDEN VARIOS SER SUCERORES SIMULTÁNEOS DE PEDRO EN EL PRIMADO.—Suponemos una cosa que se ha probado anteriormente, a saber, que en la Iglesia tiene que haber siempre algún sucesor de Pedro en su gobierno universal; y ahora añadimos que ese en cada tiempo ha de ser un solo obispo soberano y una sola persona. Porque se ha demostrado que el Estado de la Iglesia y su gobierno espiritual deben conservarse siempre tales cuales fueron instituidos por Cristo; ahora bien, por institución de Cristo ese gobierno es monárquico; luego tal debe conservarse por sucesión; luego el sucesor de Pedro, al mismo tiempo, o sea, en cada tiempo, sólo puede ser uno, aunque sea necesario que sucesivamente en los diversos tiempos se multiplique. Expliquémoslo más: Si varios obispos fueran simultáneamente sucesores de Pedro, eso podría concebirse de una de tres maneras.

2. PRIMERA RAZÓN DE LA TESIS.—VERDADERO PENSAMIENTO DE SAN CIPRIANO.—La primera, que cada uno de ellos sucediera sólo en una parte del cargo pastoral, dividiendo —como quien dice— el primado entre ellos, de tal forma que todo él estuviera a la vez en todos pero no todo en cada uno ni todo en todos colectivamente sino dividido por partes en cada uno. Esta manera dicen que han sostenido algunos protestantes alegando aquello de SAN CIPRIANO: *El episcopado es uno solo, y lo tienen —cada uno una parte— entre todos.*

Pero esto no es otra cosa que negar la verdadera sucesión en el primado de Pedro, pues por solo el hecho de que el primado se dividiera de esa manera entre muchos, ninguno de ellos sería pastor universal de la Iglesia, sino sólo de la parte que le tocara; luego ninguno de ellos sería verdadero y —por decirlo así— completo sucesor de Pedro, porque ninguno sería sencillamente soberano a quien los demás reconociesen, que es la prerrogativa que tuvo Pedro.

Consiguientemente ninguno sería piedra fundamental de la Iglesia, y a ninguno de ellos se ajustarían las palabras de Cristo *Apacienta mis ovejas* en el sentido de que por ellas todas las ovejas fueron encomendadas a un solo pastor.

Finalmente sobre ninguno de ellos se conservaría la unidad de la Iglesia, sino que más bien sobre su multiplicidad la Iglesia se dividiría, de la misma manera que el Occidente y el Oriente se dividieron en distintos imperios, lo cual se ha demostrado ya lo incompatible que es con la unidad de la Iglesia.

Ni el sentido de las palabras de San Cipriano es ese que los protestantes se figuran, ya que el mismo San Cipriano, tanto en ese mismo libro como en otros pasajes ya muchas veces aducidos, encarece muchísimo la unidad de cátedra y la unidad de obispo de la Iglesia Católica, sin el cual la unidad no puede conservarse. Así que el sentido es que el episcopado de toda la Iglesia es uno solo, pero que debajo de él hay obispos particulares, los cuales son llamados a tener parte del cuidado, no como pastores soberanos en sus diócesis, sino debajo de uno que es el soberano.

Este sentido lo aclaró SAN CIPRIANO añadiendo: *La Iglesia también es una sola, la cual por el crecimiento de su fecundidad se extiende ampliamente formando multitud.* Y después de poner distintos ejemplos tomados de la multiplicidad de los rayos, de las ramas y de los ríos, los cuales tienen unidad en su origen, sobre la unidad de la Iglesia termina diciendo: *Sin embargo una sola es la cabeza, uno solo el origen, y una sola la madre, fecunda en hijos.* A esta madre se refiere en particular en otro pasaje, como pronto veremos.

3. SEGUNDA RAZÓN.—De una segunda manera puede concebirse la sucesión simultánea de varios en el primado de Pedro: no por separado sino colectivamente, a manera de un tribunal o agrupación.

Tal vez esta fue la manera en que pensaron los que dijeron que, no obstante el primado de Pedro, el Concilio General está por encima del Papa. Por más que tal vez esos se veían forzados reconocer que también en tiempo de Pedro el concilio de los apóstoles u obispos estuvo por encima de Pedro, ya que hay que ser consecuentes ni existe mayor razón para un tiempo que para otro; cuánto más que, de no ser así, no puede subsistir su teoría, como demostraré enseguida.

Pero pensar así acerca de Pedro y de su primado no sólo no tiene base en el Evangelio, sino que además contradice a las palabras de Cristo, como consta por todo lo que hemos dicho sobre el primado de Pedro.

En efecto, Cristo a Pedro le encomendó sencillamente sus ovejas, tanto cada una de ellas en particular como todo el rebaño de ellas en

de ellos; en cambio la jurisdicción de Pedro, la cual recibió de Cristo inmediatamente, fue universal para toda la Iglesia, y así fue prerrogativa propia suya el tener sucesor en esa dignidad.

CAPITULO XIII

SE DEMUESTRA POR LA SAGRADA ESCRITURA QUE HAY QUE CREER QUE EL OBISPO DE ROMA ES VERDADERO SUCESOR DE PEDRO Y QUE EL PODER DE PEDRO PERDURA EN EL

1. PRIMERA TESIS: NO PUEDEN VARIOS SER SUCERORES SIMULTÁNEOS DE PEDRO EN EL PRIMADO.—Suponemos una cosa que se ha probado anteriormente, a saber, que en la Iglesia tiene que haber siempre algún sucesor de Pedro en su gobierno universal; y ahora añadimos que ese en cada tiempo ha de ser un solo obispo soberano y una sola persona. Porque se ha demostrado que el Estado de la Iglesia y su gobierno espiritual deben conservarse siempre tales cuales fueron instituidos por Cristo; ahora bien, por institución de Cristo ese gobierno es monárquico; luego tal debe conservarse por sucesión; luego el sucesor de Pedro, al mismo tiempo, o sea, en cada tiempo, sólo puede ser uno, aunque sea necesario que sucesivamente en los diversos tiempos se multiplique. Expliquémoslo más: Si varios obispos fueran simultáneamente sucesores de Pedro, eso podría concebirse de una de tres maneras.

2. PRIMERA RAZÓN DE LA TESIS.—VERDADERO PENSAMIENTO DE SAN CIPRIANO.—La primera, que cada uno de ellos sucediera sólo en una parte del cargo pastoral, dividiendo —como quien dice— el primado entre ellos, de tal forma que todo él estuviera a la vez en todos pero no todo en cada uno ni todo en todos colectivamente sino dividido por partes en cada uno. Esta manera dicen que han sostenido algunos protestantes alegando aquello de SAN CIPRIANO: *El episcopado es uno solo, y lo tienen —cada uno una parte— entre todos.*

Pero esto no es otra cosa que negar la verdadera sucesión en el primado de Pedro, pues por solo el hecho de que el primado se dividiera de esa manera entre muchos, ninguno de ellos sería pastor universal de la Iglesia, sino sólo de la parte que le tocara; luego ninguno de ellos sería verdadero y —por decirlo así— completo sucesor de Pedro, porque ninguno sería sencillamente soberano a quien los demás reconociesen, que es la prerrogativa que tuvo Pedro.

Consiguientemente ninguno sería piedra fundamental de la Iglesia, y a ninguno de ellos se ajustarían las palabras de Cristo *Apacienta mis ovejas* en el sentido de que por ellas todas las ovejas fueron encomendadas a un solo pastor.

Finalmente sobre ninguno de ellos se conservaría la unidad de la Iglesia, sino que más bien sobre su multiplicidad la Iglesia se dividiría, de la misma manera que el Occidente y el Oriente se dividieron en distintos imperios, lo cual se ha demostrado ya lo incompatible que es con la unidad de la Iglesia.

Ni el sentido de las palabras de San Cipriano es ese que los protestantes se figuran, ya que el mismo San Cipriano, tanto en ese mismo libro como en otros pasajes ya muchas veces aducidos, encarece muchísimo la unidad de cátedra y la unidad de obispo de la Iglesia Católica, sin el cual la unidad no puede conservarse. Así que el sentido es que el episcopado de toda la Iglesia es uno solo, pero que debajo de él hay obispos particulares, los cuales son llamados a tener parte del cuidado, no como pastores soberanos en sus diócesis, sino debajo de uno que es el soberano.

Este sentido lo aclaró SAN CIPRIANO añadiendo: *La Iglesia también es una sola, la cual por el crecimiento de su fecundidad se extiende ampliamente formando multitud.* Y después de poner distintos ejemplos tomados de la multiplicidad de los rayos, de las ramas y de los ríos, los cuales tienen unidad en su origen, sobre la unidad de la Iglesia termina diciendo: *Sin embargo una sola es la cabeza, uno solo el origen, y una sola la madre, fecunda en hijos.* A esta madre se refiere en particular en otro pasaje, como pronto veremos.

3. SEGUNDA RAZÓN.—De una segunda manera puede concebirse la sucesión simultánea de varios en el primado de Pedro: no por separado sino colectivamente, a manera de un tribunal o agrupación.

Tal vez esta fue la manera en que pensaron los que dijeron que, no obstante el primado de Pedro, el Concilio General está por encima del Papa. Por más que tal vez esos se veían forzados reconocer que también en tiempo de Pedro el concilio de los apóstoles u obispos estuvo por encima de Pedro, ya que hay que ser consecuentes ni existe mayor razón para un tiempo que para otro; cuánto más que, de no ser así, no puede subsistir su teoría, como demostraré enseguida.

Pero pensar así acerca de Pedro y de su primado no sólo no tiene base en el Evangelio, sino que además contradice a las palabras de Cristo, como consta por todo lo que hemos dicho sobre el primado de Pedro.

En efecto, Cristo a Pedro le encomendó sencillamente sus ovejas, tanto cada una de ellas en particular como todo el rebaño de ellas en

su conjunto, y le dio a Pedro poder sobre él, y por tanto le constituyó cimiento de todo el cuerpo de la Iglesia.

En cambio, a las mismas ovejas —tanto a cada una como a todo el rebaño en su conjunto— no solamente no les dio poder por encima de Pedro, pero ni se lee que Cristo les diese inmediatamente ningún poder en absoluto. Pero de esto hablaremos en otra ocasión, porque ahora hemos probado suficientemente que a Pedro se le dio sencillamente poder sobre toda la Iglesia no sólo a él personalmente sino con sucesión en él.

Esto supuesto, decimos que el sucesor de Pedro en el poder sólo puede ser una persona y no un conjunto de varias: en este caso la institución de Cristo se hubiese cambiado de monárquica en aristocrática, cosa imposible sin autorización del mismo Cristo, la cual no ha sido revelada ni por la Escritura ni por la tradición.

En segundo lugar, esa no sería sucesión sino una nueva creación o institución de una nueva forma de gobierno, cuyo origen sería preciso demostrar, ya que el primado de Pedro, en virtud de su primera institución, perdura únicamente por sucesión, como se ha demostrado.

Finalmente, prescindiendo de la cuestión de las relaciones entre el Papa y el concilio, es cosa cierta que Pedro tenía el primado en toda la Iglesia mientras de hecho no había concilio, cuya convocatoria dependía de la voluntad de Pedro por ser él el único superior de toda la Iglesia; luego también el sucesor de Pedro en este poder debe ser una sola persona investida de un solo episcopado, sígase lo que se siga de ahí acerca de las relaciones entre él y el concilio, cosa que nada tiene que ver con el tema que ahora tratamos.

4. Tercera prueba.—Por fin, de una tercera manera puede concebirse que Pedro tuviera simultáneamente y para el mismo tiempo varios sucesores: poseyendo éstos por separado y solidariamente todo el primado y todo el cuidado pastoral.

Este modo no ha sido sostenido ni ideado por nadie ni siquiera hereje. Pues, en primer lugar, envuelve una contradicción: porque si varios fuesen los primeros, ninguno de ellos sería el primero positivamente, es decir, superior a todos, sino a lo más negativamente, es decir, sin tener a otro encima de sí. Ahora bien, ambas cosas son contradictorias.

Porque de lo primero se sigue que ninguno de éstos hubiese sucedido a Pedro en el primado, porque Pedro fue superior a todos positivamente, y fue sencillamente Pastor de todas las ovejas de Cristo fuera de él mismo, cosa que ninguno de aquéllos tendría.

Y con lo segundo, por una parte se destruye la unidad de la Iglesia, y por otra se pretende construir un cuerpo monstruoso con dos cabezas iguales a un mismo tiempo, las cuales no hubiesen podido tener paz ni concordia entre sí. Por eso aun el mismo mundo natural aborrece esa multitud de mandos, como ya dijo el Filósofo, y mejor que él San Cipriano y San Atanasio, y así aun los mismos brutos animales suelen seguir a un solo guía, como desarrolla largamente San Jerónimo.

Finalmente, si los demás apóstoles no fueron iguales a Pedro, ¿cómo es posible que ningún obispo después haya sido igual en jurisdicción al sucesor de Pedro? o ¿a quién se le ha podido ocurrir la institución ni la necesidad de varios simultáneamente para la sucesión total y solidaria en un solo poder?

Por consiguiente es cosa cierta que el sucesor de Pedro sólo puede ser una persona, o sea, un solo obispo. Una vez nombrado éste, como muy bien dijo San Cipriano, *Quienquiera que desee ser hecho obispo, es preciso que sea hecho fuera, y que quien no conserva la unidad de la Iglesia, no tenga tampoco la ordenación eclesiástica. Quienquiera que ése sea, aunque presuma mucho de sí y tenga muchas pretensiones, es profano, es extraño, está fuera. Y como después del primero no puede haber un segundo, quienquiera que es nombrado después de ese uno que debe ser el único, ya no es el segundo sino nada.* Quede, pues, bien asentado que esta sucesión ha de estar en una sola sede episcopal, o sea en una sola línea de obispos.

5. Segunda tesis, de fe: Solo el obispo Roma es el verdadero sucesor de Pedro.— De aquí deducimos que sólo el Obispo de Roma es el verdadero sucesor de Pedro y que en él perdura el poder que se le dio a Pedro para apacentar las ovejas de Cristo.

Esta tesis es cierta y debe ser sostenida como de fe católica, pues, aunque no se lea expresamente y en estos mismos términos en la Sagrada Escritura, se contiene virtualmente en los principios revelados en ella, cosa que la Iglesia ha declarado suficientemente; más aún, consta por evidencia y por la práctica. Expliquémoslo.

Tenemos por la Escritura que a Pedro se le dio el primado de la Iglesia como cosa que había de durar perpetuamente, según se ha probado. Pero como esa duración no había de ser en una sola y misma persona, necesariamente

había de ser por la sucesión de muchas personas en la misma dignidad; esto se contiene también suficientemente en la Escritura sin necesidad de añadir nada sino sólo con interpretar la misma Escritura legítimamente.

Ahora bien, la Escritura no consignó en qué sede o episcopado quedó esta sucesión ni la serie de personas que habían de suceder en esta dignidad, porque la historia canónica del Nuevo Testamento no llegó hasta la muerte de Pedro. Por eso, para que a la Iglesia le conste con certeza que en tal sede determinada se hizo y se hace realidad hasta hoy la institución hecha por Cristo y revelada en la Escritura, basta que la aplicación —llamémosla así— de aquella institución y dignidad a tal episcopado le sea propuesta suficientísimamente a la misma Iglesia por una evidente tradición y por una práctica continua y conocidísima.

6. El Vicario de Cristo debe ser visible y estar en una determinada sede.—En efecto, así como en el libro primero demostramos por la razón, por la institución y por el fin de la Iglesia de Cristo, que era necesario que ella, individual y particularmente, fuese visible, así, por la institución y por el fin del cargo del Vicario de Cristo, es necesario que él sea visible a la Iglesia en una sede y en una sucesión particular y determinada.

¿De qué le aprovecharía a la Iglesia creer confusamente que existe en la tierra algún obispo u obispado con el poder y con el cargo de Vicario de Cristo, si no conociera y creyera con certeza qué episcopado en particular era ese? o ¿cómo podrían las ovejas seguir a su pastor y recurrir a él y oír su voz y reconocerla, si no creyesen en particular que tal obispo residía en tal sede u obispado?

Luego, así como se cree no sólo con fe humana sino también divina que la Iglesia visible es la verdadera Iglesia porque las señales sensibles por las cuales se la ve no son la razón de creer sino que proponen como evidentemente creíble que ella es la verdadera Iglesia que Dios reveló que existiría siempre en el mundo, así se debe creer, no sólo con fe humana sino también divina, que el Pontífice Romano es la cabeza visible de esta Iglesia en lugar de Cristo, porque las señales con las que mostramos esa cabeza hacen evidentemente creíble que él es el que Cristo, en virtud de su institución, puso como su Vicario. De este modo decimos que la tesis propuesta es de fe y que se contiene suficientemente en la Escritura y en la tradición de la Iglesia.

7. Prueba de la tesis.—Diversos estados de Pedro en el primado.—Resta que presentemos los signos y documentos de esta evidente credibilidad.

Sea el primero y como fundamental que San Pedro en el último tiempo de su vida residió en el obispado de Roma y allí murió: de ahí se deduce que sus sucesores permanecieron en la misma sede.

Para entender mejor el antecedente, en Pedro, después de la ascensión de Cristo, podemos distinguir tres tiempos o estados.

En el primero estuvo al frente de toda Iglesia de Cristo sin limitarse al propio y especial cuidado de ningún obispado particular; esto sucedió durante cinco o seis años antes de fijar su sede en Antioquía, como consta por Eusebio y por otras historias antiguas.

En el segundo Pedro residió en Antioquía durante siete años a partir del último año de Tiberio.

Terminados los cuales, en el segundo o —como quieren otros— en el tercer año de Claudio y en el cuarentaicuatro o cuarentaicinco de la venida de Cristo fundó la Iglesia de Roma y trasladó a ella su sede, y allí residió hasta su muerte, que padeció en la misma ciudad de Roma por el martirio.

8. Sólo en la sede romana pudo Pedro tener sucesor en el primado.—De aquí se sigue que la sucesión en la cátedra de Pedro no pudo tener lugar en la Iglesia de Jerusalén ni en la de Antioquía.

En la primera nunca residió, sino que el primero a quien hizo residir en ella fue Santiago, al cual sucedió Simeón, según hemos dicho y es conocido por las historias.

Y en la segunda no se quedó sino que residió sólo temporalmente, y por tanto, mientras aún vivía, tuvo por sucesor en ella —nombrado por él— a Evodio o Ignacio; sobre esto pueden verse Francisco Torres y Baronio. Ahora bien, Evodio sucedió a Pedro en el obispado particular de Antioquía, no en el primado u obispado universal, pues la sede de Antioquía Pedro la había tomado para sí no por entrega inmediata de Cristo y por derecho divino, sino por su voluntad y por derecho humano, y por eso fácilmente pudo dejarla y entregársela a otro; en cambio la dignidad pontificia la recibió de Cristo inmeditamente y por derecho divino, y por eso mientras vivió no la dejó, ni —a mi entender — pudo dejarla, porque tuvo encomendada la Iglesia universal por inmediata elección, entrega y mandato del mismo Cristo.

Queda, pues, que Pedro tuvo sucesor de su pontificado en la sede romana. Lo primero, porque en ninguna otra puede hallarse huella o razón de esta sucesión: no en la de Alejandría, porque Pedro nunca residió en ella; ni en la de Constantinopla, que no se fundó en vida de Pedro. Y lo segundo, porque Pedro tuvo que tener sucesor al morir; luego lo tuvo en el obispado en que murió, es a saber, en el de Roma.

9. Refutación de la evasiva de algunos herejes.—Sin embargo, no han faltado herejes que, para eludir la fuerza de este argumento, han negado que Pedro tuvo su sede en Roma y que allí murió.

Pero juzgo innecesario entablar una larga discusión contra ellos. Lo primero, porque ni el rey de Inglaterra insinúa esto, ni —según creo— los protestantes anglicanos continúan teniendo esta opinión, aunque tal vez algún tiempo la tuvieron. Y lo segundo, porque esa evasiva no tiene ningún rastro de verdad ni prueba alguna a la que sea preciso responder.

Por otra parte, que Pedro estuvo en Roma lo indican sus mismas palabras *Os saluda la Iglesia de Babilonia.* Que en ese pasaje con el nombre de Babilonia se quiere decir Roma lo han interpretado todos los intérpretes y doctores católicos, y sus textos los reúnen los modernos al explicar ese pasaje; por eso no es necesario que yo los aduzca, ya que más tarde, al tratar del anticristo, tocaremos algo referente a este punto.

Finalmente, que en esa misma Roma Pedro ejercitó el pontificado hasta la muerte y que allí murió, lo encontramos en todos los Padres antiguos tanto griegos como latinos de común consentimiento. Largamente los citan Sander y y Belarmino. Por ahora nos basta la autoridad de San Jerónimo y de Eusebio, cuyas palabras tomó San Jerónimo casi a la letra; y con ellos concuerdan los otros historiadores tanto latinos como griegos, sin contar los textos de los mismos Pontífices sucesores de Pedro, que enseguida citaremos.

10. Aunque Pedro no hubiera residido en Roma, hubiese podido establecer allí a su sucesor en el primado.—Finalmente, algunos católicos añaden que, aunque concediéramos a los herejes que Pedro no estuvo en Roma, sin embargo el Pontífice Romano podía ser sucesor de Pedro, pues Pedro, estando o residiendo en otra parte, pudo escogerse sucesor en Roma o en otro lugar.

Esto lo dicen con toda verdad y de supererogación para confusión de los herejes, aunque sólo tiene valor en el terreno de lo posible, o sea, de lo que Pedro pudo hacer.

Mas para que conste lo que de hecho sucedió, interesa mucho que Pedro fuera obispo de Roma hasta la muerte. Pues si Pedro hubiese tenido su sede hasta la muerte en otra parte, para que el obispo de Roma le sucediese en la sede pontificia convendría demostrar esa institución por una particular orden de Pedro; ahora bien, esa orden de hecho no se dio porque murió no en otra parte sino en la sede y en la ciudad de Roma. Esto supuesto, no fue necesaria una nueva institución o voluntad de Pedro, pues, por la naturaleza de las cosas, supuesta la primera institución divina, el que sucedió a Pedro en la sede de Roma, obtuvo también su primado, y así éste fue pasando por sucesión a los demás Pontífices Romanos.

11. Otra evasiva de los herejes.—Otra manera de evadirse tienen los adversarios aunque, contra su voluntad, se vean obligados a confesar que Pedro fue obispo de Roma hasta su muerte, a saber, que de ahí sólo se sigue que el sucesor de Pedro fue obispo de Roma, pero que de ahí no se puede deducir que ese mismo sucesor fuera además obispo y pastor de toda la Iglesia Católica.

Porque estas dos dignidades u obispados son distintos y separables, ya que se puede ser Pontífice de la Iglesia universal sin ser obispo de alguna diócesis particular, como lo hemos visto en Pedro al principio de su pontificado.

Además esa dignidad universal puede primero ser adjudicada a un obispado particular y después ser retirada de él, como hemos visto que sucedió en la sede de Antioquía: en ella Pedro tuvo un sucesor en el obispado de Antioquía que no le sucedió en el papado; luego lo mismo pudo suceder a la muerte de Pedro y en el obispado de Roma, porque aun tratándose del mismo Pedro, la unión en él de tal obispado con el primado no era de derecho divino sino humano, es decir, por voluntad de Pedro, y así pudo fácilmente cesar por su muerte.

Más aún: por el mismo hecho de que el sucesor de Pedro fue elegido sólo por la Iglesia de Roma y no por la Iglesia universal, parece lógico que le sucediera en aquel obispado particular y no en el universal.

12. Refutación de la evasiva: El sucesor de Pedro en el obispado de Roma tuvo que sucederle también en el primado.—Respondemos que tan cierto es que el primer sucesor de Pedro, y consiguientemente los demás, le sucedieron en el obispado de la Iglesia Católica como en el obispado de la Iglesia de Roma.

Y lo probamos, porque a Pedro le sucedió siempre una sola persona, como consta por las historias y por los Santos Padres, que citaremos en el capítulo siguiente; luego, o esa persona, junto con el obispado de Roma, tuvo el primado de la Iglesia, que es lo que pretendemos, o el primado quedó sin sucesión y desapareció. Ahora bien, esto último es imposible, porque es contra el derecho divino y contra la promesa de Cristo. Luego lo primero es completamente cierto.

Por eso, una vez que Pedro colocó su sede en Roma y unió a aquel obispado la dignidad pontificia —ya hiciera esa unión por institución divina en cumplimiento de un precepto y de una revelación especial, como quieren algunos, ya por voluntad humana de Pedro, aunque inspirada por Dios—, por el hecho mismo de que Pedro en vida no la cambió, quedó ratificada, y por eso el que sustituyó a Pedro en el obispado, necesariamente le sucedió en ambas dignidades.

Y sea lo que sea del problema que los teólogos discuten, si puede el Sumo Pontífice separar el primado de la sede de Roma y, o colocarlo en otro obispado, o dejarlo separado de todo obispado particular, tengo por cierto que, mientras no lo haga algún Sumo Pontífice, estando vacante el papado no puede hacerlo la Iglesia universal, porque un poder inferior no puede cambiar lo que ha establecido otro superior, y además, así como el primado se le dio solamente a Pedro para él y para sus sucesores, así solamente a él o al Sumo Pontífice le toca señalar la sede pontificia y prescribir el modo de su elección y sucesión.

Así pues, habiendo Pedro colocado su sede en Roma y habiendo puesto en ella todo su primado y poder, y no habiendo cambiado en su vida esa institución, la Iglesia después, al quedar acéfala por la muerte de Pedro, no pudo cambiar esa institución, y por consiguiente, el sucesor de Pedro en el obispado de Roma, necesariamente le sucedió al mismo tiempo en el primado.

13. Ni se opone a esto que la elección de aquel sucesor la hiciera el clero romano y no toda la Iglesia; pues —como he dicho— el determinar el modo de sucesión le tocaba no al cuerpo de la Iglesia sino al mismo Pedro; y por eso, de la misma manera que Pedro quiso colocar establemente el pontificado en la sede de Roma, así también estableció que la elección del sucesor la hiciera el clero romano.

También pudo suceder que el mismo Pedro designara como sucesor suyo a Clemente, según el mismo Clemente lo dice, aunque —como prefiere la opinión más probable— primero cediera la sucesión a Lino y a Cleto y él después les sucediera a ellos. Así todos ellos sucedieron a la vez en el obispado de Roma y en el pontificado, y de la misma manera la sucesión pasó a todos los obispos de Roma que se siguieron.

CAPITULO XIV

SE DEMUESTRA CON TEXTOS DE LOS SANTOS PADRES QUE EL ROMANO PONTIFICE ES SUCESOR DE PEDRO

1. La tradición eclesiástica tiene gran fuerza para confirmar todos los dogmas de la fe. Tratándose de éste su fuerza es enorme porque —como quien dice— consiste en un hecho y en una coincidencia y serie ininterrumpida de datos, y por eso hemos juzgado necesario confirmar esta verdad con toda clase de textos.

Primero aduciremos textos de los antiguos Padres, los cuales no sólo afirman que los obispos de Roma sucedieron a Pedro en el pontificado, sino que cuentan esta sucesión entre los principales argumentos y señales de la verdad y catolicidad de la Iglesia, según se insinuó muchas veces en el libro 1.° y ahora vamos a exponer brevemente.

En primer lugar San Ireneo dice así: *Como sería muy largo enumerar las sucesiones de todas las Iglesias, indicando la de la Iglesia más grande, más antigua y más conocida de todos, fundada y establecida en Roma por los gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo*, etc. Y más abajo: *Así pues, los santos apóstoles, fundando y organizando la Iglesia, entregaron a Lino el encargo de gobernar la Iglesia.* Y después enumera sus sucesores hasta Eleuterio.

Obsérvese que en esas palabras dice *Entregaron el encargo de gobernar la Iglesia* sin más y sin restringirse a la Iglesia de Roma, porque no podía separarse la una de la otra; y por eso dijo primero de la Iglesia de Roma: *A esta Iglesia, por su mayor primacía, es preciso que acuda toda Iglesia, es decir, los fieles de todas partes, ya que en ella han conservado siempre los de todas partes la tradición recibida de los apóstoles.*

Y lo probamos, porque a Pedro le sucedió siempre una sola persona, como consta por las historias y por los Santos Padres, que citaremos en el capítulo siguiente; luego, o esa persona, junto con el obispado de Roma, tuvo el primado de la Iglesia, que es lo que pretendemos, o el primado quedó sin sucesión y desapareció. Ahora bien, esto último es imposible, porque es contra el derecho divino y contra la promesa de Cristo. Luego lo primero es completamente cierto.

Por eso, una vez que Pedro colocó su sede en Roma y unió a aquel obispado la dignidad pontificia —ya hiciera esa unión por institución divina en cumplimiento de un precepto y de una revelación especial, como quieren algunos, ya por voluntad humana de Pedro, aunque inspirada por Dios—, por el hecho mismo de que Pedro en vida no la cambió, quedó ratificada, y por eso el que sustituyó a Pedro en el obispado, necesariamente le sucedió en ambas dignidades.

Y sea lo que sea del problema que los teólogos discuten, si puede el Sumo Pontífice separar el primado de la sede de Roma y, o colocarlo en otro obispado, o dejarlo separado de todo obispado particular, tengo por cierto que, mientras no lo haga algún Sumo Pontífice, estando vacante el papado no puede hacerlo la Iglesia universal, porque un poder inferior no puede cambiar lo que ha establecido otro superior, y además, así como el primado se le dio solamente a Pedro para él y para sus sucesores, así solamente a él o al Sumo Pontífice le toca señalar la sede pontificia y prescribir el modo de su elección y sucesión.

Así pues, habiendo Pedro colocado su sede en Roma y habiendo puesto en ella todo su primado y poder, y no habiendo cambiado en su vida esa institución, la Iglesia después, al quedar acéfala por la muerte de Pedro, no pudo cambiar esa institución, y por consiguiente, el sucesor de Pedro en el obispado de Roma, necesariamente le sucedió al mismo tiempo en el primado.

13. Ni se opone a esto que la elección de aquel sucesor la hiciera el clero romano y no toda la Iglesia; pues —como he dicho— el determinar el modo de sucesión le tocaba no al cuerpo de la Iglesia sino al mismo Pedro; y por eso, de la misma manera que Pedro quiso colocar establemente el pontificado en la sede de Roma, así también estableció que la elección del sucesor la hiciera el clero romano.

También pudo suceder que el mismo Pedro designara como sucesor suyo a Clemente, según el mismo Clemente lo dice, aunque —como prefiere la opinión más probable— primero cediera la sucesión a Lino y a Cleto y él después les sucediera a ellos. Así todos ellos sucedieron a la vez en el obispado de Roma y en el pontificado, y de la misma manera la sucesión pasó a todos los obispos de Roma que se siguieron.

CAPITULO XIV

SE DEMUESTRA CON TEXTOS DE LOS SANTOS PADRES QUE EL ROMANO PONTIFICE ES SUCESOR DE PEDRO

1. La tradición eclesiástica tiene gran fuerza para confirmar todos los dogmas de la fe. Tratándose de éste su fuerza es enorme porque —como quien dice— consiste en un hecho y en una coincidencia y serie ininterrumpida de datos, y por eso hemos juzgado necesario confirmar esta verdad con toda clase de textos.

Primero aduciremos textos de los antiguos Padres, los cuales no sólo afirman que los obispos de Roma sucedieron a Pedro en el pontificado, sino que cuentan esta sucesión entre los principales argumentos y señales de la verdad y catolicidad de la Iglesia, según se insinuó muchas veces en el libro 1.° y ahora vamos a exponer brevemente.

En primer lugar San Ireneo dice así: *Como sería muy largo enumerar las sucesiones de todas las Iglesias, indicando la de la Iglesia más grande, más antigua y más conocida de todos, fundada y establecida en Roma por los gloriosísimos apóstoles Pedro y Pablo,* etc. Y más abajo: *Así pues, los santos apóstoles, fundando y organizando la Iglesia, entregaron a Lino el encargo de gobernar la Iglesia.* Y después enumera sus sucesores hasta Eleuterio.

Obsérvese que en esas palabras dice *Entregaron el encargo de gobernar la Iglesia* sin más y sin restringirse a la Iglesia de Roma, porque no podía separarse la una de la otra; y por eso dijo primero de la Iglesia de Roma: *A esta Iglesia, por su mayor primacía, es preciso que acuda toda Iglesia, es decir, los fieles de todas partes, ya que en ella han conservado siempre los de todas partes la tradición recibida de los apóstoles.*

2. En segundo lugar, SAN AGUSTÍN, entre las señales ciertas de la Iglesia Católica pone esta: *La sucesión de sacerdotes a partir de la sede del apóstol Pedro —al cual el Señor después de su resurrección encomendó sus ovejas para que las apacentara— hasta el actual episcopado.* Y: *Contad los sacerdotes a partir de la misma sede de Pedro. Y en esa sede de Padres ved quién sucedió a quién. El es la piedra a la que no vencen las puertas soberbias del infierno.* En este pasaje demuestra clarísimamente que la sucesión es en la misma dignidad pontificia, que se da a entender con la palabra piedra. Y dice que una misma era la cátedra de la Iglesia Romana y la cátedra en que entonces se sentaba San Anastasio. Finalmente enumera las sucesiones de todos los pontífices desde San Pedro hasta San Anastasio.

De semejante manera OPTATO: *Hay que ver quién y en dónde se asentó el primero en la cátedra.* Y después: *No puedes negar que sabes que Pedro fue el primero a quien se dio la cátedra episcopal en la ciudad de Roma, y que en ella residió Pedro, cabeza de todos los apóstoles, para que en esa única cátedra todos conservaran la unidad.* En estas palabras habla claramente de cátedra episcopal sobre toda la Iglesia. Por eso más abajo añade: *Luego en esta única cátedra, que es la primera de las dotes* —se entiende, de la Iglesia Católica— *se sentó el primero Pedro, al cual sucedió Lino,* etc. hasta Siricio.

3. La misma serie de sucesores enumera detalladamente SAN EPIFANIO y después añade: *Y que nadie se extrañe de que recorramos cada paso tan detalladamente, porque por ellos siempre quedan las cosas claras,* entendiendo que para la claridad de la doctrina verdadera y católica es necesaria esa lista de sucesores y su conocimiento; porque, como dijo él mismo acerca de Pedro, *Esta es la piedra firme sobre la cual fue edificada la Iglesia, y las puertas del infierno, que son las herejías y los heresiarcas, no tendrán fuerza contra ella. Porque de todas las maneras en él está asentada la fe; él recibió las llaves de los cielos, y suelta en la tierra y ata en el cielo.* Esta piedra y poder los va siguiendo por sucesión hasta sus tiempos para demostrar que en ella está asentada la fe y que contra ella no prevalecen las herejías.

Esa misma serie de pontífices recorrió en verso TERTULIANO, quien, hablando de los discípulos de los apóstoles que *fueron sus sucesores por el mundo,* añade: *De entre los cuales la gran Roma a Lino el primero, elegido, grande y acepto al pueblo, mandó asentarse en esta cátedra en la cual se había asentado el mismo Pedro;* y lo demás, que continúa hasta Telesforo, de cuyo tiempo dice: *Se alzaba con vigorosa piedad la Iglesia fundada en Roma por Pedro, cuyo sucesor Higino recibió la cátedra ya en el noveno lugar.*

Después enumera a Pío y a Aniceto, y hace mención de Eleuterio, que ocupó la sede después de Aniceto y de Sotero. Porque dice así: *Consta que primeramente creyó la doctrina católica en la Iglesia de Roma, hasta que* (súplase: Marción fue relegado) *bajo el Episcopado de Eleuterio bendito,* y *Tienes a Roma, de donde nos viene también la autoridad. Se mantiene feliz la Iglesia, en cuyo favor los apóstoles derramaron toda la doctrina juntamente con su sangre.* Las palabras *toda la doctrina* entiendo que significan también la firmeza y pureza doctrinal.

4. Finalmente, también SAN JERÓNIMO explica brevemente esta sucesión. Y muchas veces SAN CIPRIANO al tratar de la elección y ordenación de Cornelio, sobre todo cuando primero a la Iglesia de Roma llama *raíz y matriz de la Iglesia Católica.* Y después dice: *Ahora la verdad y a la vez la dignidad de tu episcopado está fundada con clarísima luz y con manifiestísima y firmísima comprobación. Para que* —como había dicho antes— *todos nuestros colegas a ti y a tu comunión, es decir, la unidad y a la vez la caridad de la Iglesia Católica, la reconocieran firmemente y la conservaran.* Claramente enseña aquí que el obispo de Roma debidamente elegido es sucesor de Pedro de tal modo que en él se apoya y se une la universal Iglesia de la misma manera que se apoyó y se unió en Pedro.

Por eso, hablando del mismo Cornelio dice: *Fue hecho obispo Cornelio, no habiendo sido hecho ninguno antes de él, estando vacante el lugar de Fabián, es decir, el lugar de Pedro y el puesto de la cátedra sacerdotal.* Estos Padres hablan más expresamente de la misma sucesión de los Pontífices en la sede y dignidad de Pedro; pero hay otros muchísimos que reconocen y ponderan la dignidad misma del obispo de Roma; los citaremos después en el capítulo XVII.

CAPITULO XV

SE PRUEBA QUE EL PONTIFICE ROMANO ES SUCESOR DE PEDRO EN LA DIGNIDAD, PODER Y PRIMADO DE LA IGLESIA, POR LA AUTORIDAD DE LOS MISMOS PONTIFICES

1. Aunque esta clase de prueba —como diré después— tiene poca fuerza para los protestantes, sin embargo no me ha parecido omitirla.

Lo primero, porque en realidad es de muchísimo peso y utilísima para los católicos y encierra en sí muchas clases de argumentos.

Lo segundo, porque el rey Jacobo, después de haber dicho en su Prólogo, pág. 60, que Pedro era el primero o príncipe de los apóstoles en la edad, en la vocación y a lo más en el orden, pero no en el poder, añade: *Ni es más lo que se arrogó el obispo de la sede romana en trescientos años después de Cristo*. Pues bien, para poner de manifiesto que esta afirmación la ha hecho el rey por error y engaño, haré un recorrido a lo largo no sólo de trescientos sino de seiscientos o más años después de Cristo, y demostraré con evidencia que los Pontífices Romanos, desde el primer nacimiento de la Iglesia, para Pedro y para sí mismos reclamaron el primado de la Iglesia no sólo en lo referente al protocolo, sino mucho más en lo referente a la autoridad y poder de superiores.

2. Para captar la fuerza de las palabras y de los textos, conviene observar que son varias las maneras como los Pontífices presentan su dignidad.

Una es afirmando expresamente la excelencia del poder de Pedro, llamándose a sí mismos sucesores de Pedro, y aplicándose las palabras que se dijeron de Pedro.

Otra, tomando unos títulos de dignidad que no pueden cuadrarles si no es por razón de tal primado.

Otra atribuyéndose o reservándose actos de soberanía espiritual sobre toda la Iglesia, pues, debiéndose pensar que no quisieron usurpar el poder injustamente, al hacer eso suponen que en esa sede se conserva la sucesión en esa dignidad soberana.

La última manera es batallando abiertamente en favor de esta verdad y disputando contra los errores opuestos a ella.

De estas maneras de hablar y de probar, y de los distintos actos de soberanía que los Romanos Pontífices siempre ejercitaron, se pueden sacar distintas clases de argumentos en confirmación de la verdad. Sin embargo, para que aparezca con mayor evidencia la constante tradición de la Iglesia, nos ha parecido mejor proponer por orden cronológico qué es lo que en todos los siglos enseñaron uno a uno los Pontífices acerca de su primado.

3. TEXTOS DE LOS PONTÍFICES HASTA EL AÑO 300 DE CRISTO.—1) El Papa ANACLETO dice que la Sede Apostólica es sobre la que Cristo fundó la Iglesia, y que por eso a ella le tocan las causas de mayor importancia. *Tenemos*, dice, *el timón de la Iglesia*, y confirma abiertamente esta verdad, y la explica diciendo que la Iglesia Romana y Apostólica recibió del mismo Salvador el primado y la preeminencia del poder sobre todas las Iglesias.

2) EVARISTO llama al obispo de Roma *cabeza a la cual se debe recurrir en las dudas*. ALEJANDRO I le llama *cúspide y cabeza*.

3) SIXTO I, *cabeza de todas las iglesias*.

4) ANICETO dice *que a él le toca terminar todos los juicios de los obispos*.

5) Lo mismo tiene ELEUTERIO.

6) VÍCTOR *dice que el hacer lo contrario no es otra cosa que traspasar los términos y violar los decretos de los apóstoles y de sus sucesores*.

4. 7) CEFERINO llama a la Iglesia Romana cabeza de toda la Iglesia, y dice que a ésta le toca dotar a las otras de autoridad apostólica, y *Porque tengo en cuenta que yo ocupo el primer puesto bajo el nombre de aquella Iglesia cuya confesión fue glorificada por N. Señor Jesucristo y cuya fe destruye siempre todos los errores*.

8) Lo mismo supone ANTERO dirigiéndose a los obispos puestos en las provincias Bética y Toledana al responderles sobre una consulta que le habían hecho acerca del cambio de obispos; y primero, incidentalmente, dijo que PEDRO, al cual llama *nuestro santo maestro y príncipe de los apóstoles*, se había trasladado de Antioquía a Roma para mayor utilidad. Y declara que lo mismo puede hacerse con autoridad apostólica en otros obispados, y añade: *Estas cosas, tal como las habéis pedido, aunque no os son desconocidas, mandamos que se observen*. Y al fin: *Así pues, hermanos, cumplid y observar las tradiciones de los apóstoles y de la Sede Apostólica*.

9) FABIÁN desde el primer momento manifiesta la autoridad pontificia, tanto en el título a todos *los conministros de la Iglesia Católica en todas partes*, como en el exordio: *Los precep-*

tos divinos y los usos apostólicos nos advierten que vigilemos con diligente afecto por la situación de todas las Iglesias. De donde se sigue que vosotros debéis conocer lo que se hace en la Iglesia Romana en el sagrado rito, a fin de que, siguiendo sus ejemplos, seáis hallados verdaderos hijos de la que ha sido llamada vuestra madre. Estas palabras suponen que esta manera de llamarla ya entonces estaba divulgada y era tradicional en todas partes.

Y lo mismo se deduce de la Carta 2.ª, dirigida a todos los obispos de Oriente, y de la Carta 3.ª a Hilario, en la que dice de sí mismo que *fue elevado por la divina gracia a la cumbre del sacerdocio y colocado en una como atalaya de los sacerdotes de Dios, para prohibir las cosas ilícitas y para enseñar lo que se debía hacer.* Y después prescribe el orden que se debe seguir en los juicios eclesiásticos, *salva,* dice, *en todo la autoridad apostólica,* entiéndase, de la Iglesia Romana.

5. 10) CORNELIO refiere que algunos, por ignorancia y engañados, hicieron cisma contra él, pero que después, reconocida la verdad, reaccionaron con las siguientes palabras, que afirma ser de ellos: *Nosotros sabemos que Cornelio ha sido elegido por Dios omnipotente y por Cristo Nuestro Señor obispo de la santísima Iglesia Católica.* Y después: *Nuestro espíritu siempre ha estado en la Iglesia Católica, pues no ignoramos que Dios es uno, uno Cristo N. Señor, al cual hemos confesado, uno el Espíritu Santo, y que uno debe ser el obispo en la Iglesia Católica.* Esta confesión él la aprueba hasta llegar a decir: *¿No había de conmovernos esa profesión de ellos?* Y más abajo: *Juzgo que esta carta debes enviarla a las otras Iglesias.*

11) LUCIO en su carta a los occidentales comienza así: *Gustosos hemos recibido la carta de vuestra caridad que, por razón de vuestro asunto, habéis enviado a la sede del apóstol San Pedro.* Y después, como pastor universal, responde y dispone muchas cosas.

12) SIXTO II, primero dice que *él preside en nombre de aquella Iglesia cuya confesión fue alabada por Cristo y cuya fe a nadie engaña sino que destruye todas las herejías.* Y después añade que les es lícito a los obispos apelar a la Sede Apostólica, *a cuya disposición la antigua autoridad de los apóstoles, de sus sucesores y de los cánones reservó las causas eclesiásticas de mayor importancia y los juicios de los obispos; porque son culpables los obispos que obren con sus hermanos de distinta manera de como le plazca al Papa de esa misma sede.*

6. 13) Frases semejantes tiene DIONISIO: *Desde el principio,* dice, *hemos recibido de San Pedro, Príncipe de los apóstoles, tan grande confianza, que tenemos autoridad para, con el auxilio del Señor, ayudar a la universal Iglesia.* Y después manda que se haga división de parroquias, y que se dé a conocer a todos la norma dada por él. *Para que esta orden,* dice, *tenga valor no particular sino general.*

14) FÉLIX confirma *que las causas de mayor importancia de toda la Iglesia le están reservadas.*

15) MARCELO, en Carta a los obispos de la provincia de Antioquía, comienza así: *Teniendo la preocupación de todas las Iglesias conforme al Apóstol,* etc., idea que desarrolla largamente confirmando todo lo anterior, y añade que *ningún concilio puede celebrarse legítimamente sin la autoridad de la Sede Romana.*

Para refutar la afirmación del rey podría bastar esto, pues Marcelo vivió hasta el año 310 de Cristo; pero para mayor evidencia de la verdad, recorreremos por lo menos los tres siglos siguientes.

7. TEXTOS DE LOS PONTÍFICES EN FAVOR DE ESTA VERDAD DESDE EL AÑO 300 DE CRISTO HASTA EL AÑO 600.—16) EUSEBIO comienza así su tercera carta: *Bendito el Señor Dios Nuestro, el cual por su misericordia consagró la Iglesia Romana con el sacerdocio del apóstol San Pedro, y a nosotros nos concedió mostrar caritativamente el camino alrededor de nosotros por el cuidado universal que tenemos por privilegio de la misma Iglesia,* etc.

17) MELQUÍADES en su Carta a los obispos de España, después de decir que a él le toca juzgar acerca de los obispos, añade: *Porque a éstos el Señor les reservó para su juicio, y este privilegio a su vez sólo lo confió al clavero San Pedro; prerrogativa que justamente va aneja a su sede como herencia y posesión en los tiempos futuros, ya que también entre los apóstoles hubo cierta diferencia de poder,* etc.

18) De SILVESTRE podemos aducir el último canon del sínodo romano, que se tuvo bajo su presidencia, el cual reza así: *Nadie juzgará a la primera sede, porque todas las sedes desean que la justicia sea administrada por la primera sede. El juez no será juzgado ni por el empera-*

dor, ni por todo el clero, ni por los reyes, ni por el pueblo. Firmaron 284 obispos con algunos presbíteros y diáconos, y también el mismo emperador Constantino.

19) Marco en una carta a Atanasio y a los obispos de Egipto dice: *Esta es la santa y apostólica madre de todas las Iglesias, la Iglesia de Cristo,* la cual dice que es también inmaculada en la fe, porque la promesa hecha a Pedro se cumple en los Pontífices Romanos.

20) Julio en su carta 1.ª a los Orientales llama a la Sede Romana la primera, y dice que a ella le pertenece el derecho de convocar concilios, de juzgar a los obispos y de reservarse las causas más importantes, *porque está al frente de todas, no sólo por los decretos de los cánones y de los Santos Padres, sino por la voz del Señor Nuestro Salvador.* Y lo mismo repite en el rescripto contra los Orientales en favor de Atanasio.

8. 21) Liberio, al principio del rescripto a Atanasio, dice que él en Pedro recibió autoridad sobre toda la Iglesia.

22) Félix II, en el rescripto a Atanasio y a los Egipcios, las palabras de Cristo Mat. 16, las entiende de la Sede Romana.

23) Dámaso, en la carta 2.ª a los obispos de Africa, primero dice: *Nosotros que hemos recibido el ministerio episcopal sobre la casa del Señor, es decir, sobre toda la Iglesia Católica.* Después añade: *Sabéis que la Sede Apostólica ha sido constituida por Dios soporte fijo e inamovible y título gloriosísimo de sus sacerdotes, es decir, de todos los obispos, y cabeza de las iglesias.* Y añade enseguida las palabras de Cristo.

Entre las cartas de este Pontífice se conserva una a él de Aurelio, obispo de Cartago, que le pide los estatutos y decretos de la Sede Romana desde después de Pedro hasta el mismo Dámaso, *conforme,* dice, *a la autoridad de la Sede Apostólica.* Y al enviárselos Dámaso le dice en la carta 5.ª: *Deseamos que tú los observes, y te encargamos que los prediques a los otros y los publiques, para que sean observados inviolablemente por todos con la debida veneración,* etcétera.

24) Siricio, en la carta 1.ª a Himerio, obispo de Tarragona, *Llevamos,* dice, *las cargas de todos; mejor dicho, las lleva en nosotros el apóstol San Pedro.* Y en la carta 3.ª a todos los ortodoxos: *A nosotros, que tenemos el cuidado de todas las iglesias, la necesidad nos ha mandado hablar.*

25) Anastasio escribe así a todos los obispos germánicos y de la región de Borgoña: *Exige vuestra caridad que responda a vuestras consultas con la autoridad de la Sede Apostólica.* Y después responde anteponiendo la siguiente fórmula: *Con la autoridad apostólica mandamos.*

9. 26) Inocencio I con distintas expresiones y en muchas cartas enseña esta verdad, y el poder universal, que funda en el Evangelio, lo ejercita dando órdenes y decretos, los cuales sería prolijo referir aquí. Por esa bastará indicar los pasajes, a saber, la carta 1.ª a Victricio, la 2.ª a Exuperio, la 3.ª a Inocencio, y casi todas las siguientes.

Pero es de notar en particular la carta 17.ª al emperador Arcadio, en la cual le excomulga con estas palabras: *Yo, el más pequeño y pecador, a quien ha sido confiado el trono del gran apóstol Pedro, te aparto y te rechazo a ti y a ella de la percepción de los inmaculados misterios de Cristo nuestro Dios,* etc., y sigue así, haciendo uso del poder de atar y soltar respecto de todos los obispos y patriarcas.

También es de notar la carta 27.ª a los obispos de Macedonia, pues, habiendo Inocencio recibido cartas de ellos, *En ellas,* dice, *he visto escritas muchas cosas que causaron estupor a mi espíritu.* Y explicándolas después dice: *Y habiéndomelas hecho repetir muchas veces, observé que se hacía injuria a la Sede Apostólica —la relación enviada a ella como a cabeza de las Iglesias corría de mano en mano—, cuya sentencia todavía se interpretaba ambiguamente.* Lo mismo demuestra largamente en la carta 29.ª a Decencio, y muy bien en las cartas 31.ª y 32.ª a los concilios de Cartago y de Mila.

10. 27) Zósimo, en la carta 1.ª al obispo Hesiquio, *Me admiro,* dice, *de que los estatutos de la Sede Apostólica no le hayan llegado a tu caridad.* Y luego: *Si crees que le ha faltado algo a tu autoridad, lo suplimos.* Y más abajo: *Quienquiera que, despreciando la autoridad de los Padres y de la Sede Apostólica, descuide esto, sabrá que será castigado rigurosamente por nosotros.*

28) Bonifacio I, en la carta 2.ª a los obispos de Galia, tratando de los juicios de los obispos en causas graves, termina así: *Es preciso que sean confirmados por nuestra autoridad,* y en la carta 3.ª al obispo Hilario escribe así: *Apoyado en el derecho de la Metropolitana y confiado en nuestro mandato, acércate,* etc.

29) Celestino I, en la carta 1.ª a los obispos

de las provincias de Viena y Narbona, *Puestos por Dios,* dice, *en una atalaya.* Y después: *A mi alrededor no falta un extenso cuidado espiritual, pero se extiende por dondequiera que es predicado el nombre de Dios.* Y en la carta 4.ª a la iglesia de Constantinopla, hablando de Atanasio, dice: *Encontró descanso de comunión en esta Sede, desde la cual siempre se ayuda a los católicos.* Y en la carta 5.ª a Nestorio dice que a él le toca el cuidado de la fe y de todas las Iglesias; y lo mismo se deduce claramente de las demás cartas suyas.

11. 30) Del Papa SAN LEÓN se han aducido muchos textos anteriormente, pues en casi todas sus cartas se presenta como pastor de toda la Iglesia, por ejemplo, al principio de la carta 4.ª, con palabras expresas, diciendo: *Los preceptos divinos y las advertencias apostólicas nos incitan a que vigilemos con diligente afecto por la situación de todas las Iglesias.*

Es de notar también la carta 47.ª, al sínodo de Calcedonia, en la cual, después de haber dicho que fue voluntad del emperador que se reuniese el Concilio, añade: *Conservando el derecho y el honor del apóstol San Pedro;* y después dice que él preside el concilio general por medio de sus vicarios.

Y en la carta 53.ª —en la cual reprende a Anatolio, patriarca de Constantinopla, porque había querido ser antepuesto a las Iglesias de Alejandría y Antioquía, cosa que repite en las dos cartas siguientes, y en la siguiente dirigida a la emperatriz Pulquería— dice así: *Las conspiraciones de los obispos, las cuales se oponen a las normas de los santos cánones formulados en el concilio de Nicea, unida con nosotros la piedad de vuestra fe, las tenemos por de ningún valor, y por la autoridad del apóstol San Pedro, con una definición absolutamente general, las anulamos.*

Muy buena es también la carta 84.ª al obispo de Tesalónica Anastasio, en quien —como él mismo dice— había delegado sus veces: *Para que,* dice, *hecho imitador de nuestra mansedumbre, colabores en el cuidado que, ante todo por institución divina, debemos a todas las Iglesias.*

Y en la carta 89.ª a los obispos de la provincia de Viena expresamente explica la institución divina de la monarquía eclesiástica en Pedro y en sus sucesores los obispos de Roma, la cual, entre otras pruebas, demuestra por la costumbre de consultar a la misma Sede, de apelar a ella, y porque hubo juicios que fueron retractados o confirmados por ella; y esa *dignidad dada por Dios dice* que él la defiende *no buscando sus intereses sino los de Cristo.* Eso mismo trata muy bien en los sermones de su Elevación, sobre todo en el tercero.

12. 31) Lo mismo declara el Papa HILARIO en la carta 3.ª al obispo Ascanio y al principio del Concilio Romano que se reunió bajo su presidencia.

32) Lo mismo supone SIMPLICIO en la carta 1.ª a Zenón, obispo de Sevilla, al cual confía la representación de la Sede Apostólica, y en la carta 3.ª al emperador Zenón, al cual llama hijo y anima a defender la fe diciendo después: *Porque perdura en sus sucesores* —es decir, en los sucesores del Papa San León— *esta norma, que es la misma de la doctrina apostólica, a la cual el Señor ordenó el cuidado de todo el redil,* etc. Y en la carta 5.ª a Acacio tiene estas notables palabras: *Porque conservándose la doctrina de nuestros predecesores de santa memoria, contra la cual no es lícito discutir, quienquiera que esté en su sano juicio no necesita ser enseñado con nuevas razones.* Y en la carta 9.ª al emperador Zenón: *Sosteniendo,* dice, *el cuidado de todas las Iglesias,* etc. Y eso manifiesta también en la carta 13.ª al mismo, en la cual además dispensa de un canon del Concilio Niceno.

13. 33) También fue gran defensor de esta dignidad GELASIO I en la carta 2.ª a los obispos de Dardania, en la 6.ª a los obispos de Lucania, y sobre todo en la carta 10.ª al emperador Anastasio, en la cual extensamente confirma esta verdad y explica lo mucho que el Pontífice aventaja al emperador, al cual llama hijo. Y en la carta 11.ª a los Dárdanos testifica que la Sede Apostólica confirma todos los concilios y que ningún obispo puede eludir su juicio, etc. Muchas ideas semejantes tiene en el conmonitorio a Fausto y en el tomo del Vínculo del anatema y sobre todo en el decreto de las Escrituras apócrifas al principio.

34) ANASTASIO II en la carta al emperador Anastasio le advierte que obedezca a sus mandatos, porque la sede de Pedro, por ordenación divina, tiene el primado en la Iglesia universal.

35) Lo mismo demuestra más largamente SÍMACO en el Apologético contra el mismo emperador Anastasio, del cual antes hemos tomado muchos textos.

36) HORMISDA, en la carta 1.ª al emperador Augusto, que ya en cierto modo se había corregido, le alaba diciendo: *Pensáis en la concor-*

dia ortodoxa observando de una manera particular los divinos preceptos de la Iglesia en reverencia del apóstol San Pedro. Y después: *Dirigiendo a nosotros su sagrada palabra, vuestra piedad se ha dignado hacer mención del santo concilio. Acerca de lo cual podremos dar plenísima respuesta cuando queráis que nosotros conozcamos evidentemente la causa de la reunión.* En estas palabras manifiesta suficientemente que el decreto de convocatoria del concilio le toca a él, y eso después de conocida la causa. Acerca de esto pueden verse varias cartas cruzadas entre los dichos Pontífice y emperador. Frases semejantes tiene el mismo Pontífice en la carta 22.ª al emperador Justino y en otras muchas después.

14. 37) BONIFACIO II al principio de su carta a Eulalio, obispo de Alejandría, manifiesta la misma dignidad y confianza en el poder de Pedro.

38) Lo mismo, y muy bien, JUAN II en la carta 2.ª al emperador Justiniano. 39) El papa VIGILIO dice así: *Para nadie, por poco que caiga en la cuenta de las cosas o que esté del todo en su juicio, es dudoso que la Iglesia Romana es el modelo y el fundamento de las Iglesias,* etcétera. Lo mismo se deduce de su carta 2.ª al emperador Justiniano, al cual llama hijo. Lo mismo de la carta 4.ª al obispo Aureliano, y en el fragmento de Teodoro, obispo de Cesarea, y de otros, y de la carta 7.ª a todo el pueblo de Dios.

40) PELAYO I, al final de su carta a Vigilio, después de la refutación de cierto error, añade: *Procure tu caridad que a todos los hijos de la Iglesia se les dé a conocer,* etc. Y añade la razón: *Porque tengo en cuenta que yo presido bajo el nombre de aquella Iglesia cuya confesión fue glorificada por Nuestro Señor Jesucristo y cuya fe destruye todas las herejías.* También la carta 3.ª es muy buena y muy digna de notarse para lo que diremos después, y en la carta 5.ª se dice que en las dudas acerca de los concilios generales se debe recurrir a la Sede Apostólica.

41) JUAN III en la carta a los obispos de Germania y de Galia dice que les advierte en sus cartas apostólicas siguiendo las huellas de sus antecesores; y de nuevo hacia el fin: *Advirtiéndomelo,* dice, *el mandato de la voz del Señor, por el cual el apóstol San Pedro tres veces recibe la orden mística de que el que ama a Cristo apaciente con diligencia y con gran cuidado a las ovejas de Cristo, ya que de la misma Santa Sede, al frente de la cual estamos por la abundancia de la divina gracia, por su amor os exhortamos,* etc.

42) PELAYO II, en la carta 1.ª contra Juan, obispo de Constantinopla, que pretendía el primado, dice: *Dejada por completo la audacia que se ha concebido contra la Sede Apostólica y contra la misma voz del Salvador N. Señor, los vanos corazones de los que yerran cesen de disputar contra los preceptos del Señor,* y lo demás que continúa largamente enseñando que la Sede Romana, por institución del Señor, es la cabeza de todas las iglesias, y que a ella le toca convocar los concilios, y que no pueden ser legítimos los que no se apoyen en su autoridad.

15. 43) Finalmente GREGORIO MAGNO, que estuvo al frente de la Iglesia hasta el año 610 del Señor, ejerció con sus actos la misma autoridad pontificia y la confirmó con sus palabras, como consta por sus cartas, de las cuales sacaremos algunos datos brevemente. Pues, hablando en general, casi en todas ellas manifiesta admirablemente cuidado de pastor universal.

Sobre todo es de notar la carta 24.ª del libro 1.º, que va dirigida a todos los patriarcas del mundo y en la cual pondera la carga que le ha sido impuesta, y venera los cinco concilios generales y —como quien dice— los confirma de nuevo.

Y en la carta 71.ª *Cuanto,* dice, *las demás Iglesias prestan reverencia a la Sede Apostólica, tanto conviene que ella se muestre solícita en la defensa de ellas,* y manifiesta que tiene poder sobre todos los obispos y para poner término a todas las causas difíciles, y lo ejercita. Después reprende severamente la altivez de Juan de Constantinopla y amenaza con castigarle si no se enmienda, y aprovechando la ocasión dice: *Para todos los que conocen el Evangelio es cosa clara que la palabra del Señor me confía el cuidado y el primado de toda la Iglesia.*

Lo mismo repite en otro pasaje, en el cual dice también que sin el consentimiento y autoridad de la Sede Apostólica ningún concilio tiene valor. Y tratando del mismo obispo de Constantinopla dice: *El primado de Bizancio había sido acusado de cierto crimen, y el piadosísimo emperador quiso que, conforme a los estatutos canónicos, fuera juzgado por nosotros.* Más abajo dice del mismo primado: *En cuanto a lo que dice que, si se encuentra alguna culpa en los obispos, él se somete a la Sede Apostólica, no sé qué obispo le está sujeto a él.*

Y a Eulogio, obispo de Alejandría, le cita la carta de aquel patriarca, en la cual reconoce la

cátedra de Pedro en la Sede Romana y añade: *¿Quién hay que desconozca que la Santa Iglesia está asentada sobre la solidez del príncipe de los apóstoles?*, etc.

En el libro 4.º envía el palio a un obispo. El mismo en la carta 54.ª y otras muchas veces confirma obsipos, y a veces los depone o excomulga. Y dice: *Lo que una vez ha sido aprobado por la autoridad de la Sede Apostólica, no necesita confirmación*, etc. Otras innumerables expresiones semejantes se hallarán en las cartas.

16. Pero sobre todo es de notar el famoso pasaje del mismo Pontífice sobre el 5.º salmo penitencial, acerca de las palabras *Los que me alaban a mí juraban contra mí*. Porque al comentarlas, como si describiera los cismas actuales, dice: *La locura del error ha lanzado el veneno de su malicia sobre todo en estos tiempos y con su contagio cismático ha turbado la paz de toda la Iglesia. Porque ha excitado contra la Iglesia de Dios no sólo a la innumerable multitud del pueblo sino también, si es lícito decirlo, al poder real.*

Porque ninguna razón permite que se cuente entre los reyes quien más bien que regir destruye el imperio y enajena de la unión con Cristo a cuantos puede tener por compañeros de su perversidad; quien llevado del deseo de un lucro vergonzosísimo, hace cautiva a la esposa de Cristo, quiere llevársela, y con una audacia temeraria trata de anular el sacramento de la pasión del Señor, ya que a la Iglesia, la cual el Salvador, remidiéndola con el precio de su sangre, quiso que fuese libre, él, traspasando los derechos del poder real, se esfuerza por hacerla esclava.

¡Cuánto mejor le sería reconocer que es su señora y, a ejemplo de los emperadores religiosos, prestarle el obsequio de su devoción, y no extender el fasto de su dominación en contra de Dios, del cual ha recibido el dominio de su poder! Porque El es quien dice: Por mí reinan los reyes. Pero obcecado por la niebla de una inmensa ambición, e ingrato, como es claro, al beneficio divino, y fastuoso en contra de Dios, despreciando el temor divino, traspasa los términos que señalaron nuestros Padres, y se levanta contra la verdad católica por la locura de su tiranía.

Y hasta tanto extiende la temeridad de su locura, que reclama como propiedad suya la Iglesia Romana, cabeza de todas las iglesias, y usurpa el derecho del poder terreno sobre la señora de las gentes. Lo cual prohibió en absoluto que se hiciera quien confió ésta en particular al apóstol San Pedro diciendo «A ti te daré mi Iglesia».

Ciérrese, pues, la boca de los que hablan cosas injustas y enmudezca toda la hueste de los herejes, porque ninguna fuerza tiene la mentira, la cual se encuentra destruida por la palabra de la misma verdad.

17. TAMBIÉN LOS PONTÍFICES POSTERIORES DEFENDIERON CON IGUAL CONSTANCIA SU PRIMADO.—Como en estos seis primeros siglos los Romanos Pontífices dieron testimonio y señales clarísimas de su primado, exactamente igual en todos los siglos siguientes sus sucesores enseñaron constantísimamente esta verdad y lucharon muchísimo por ella, necesaria como es para la conservación de la unidad de la fe y de la Iglesia.

No juzgo oportuno recorrer una a una las frases de cada uno de ellos: lo primero, porque los protestantes no niegan esto tratando en particular de estos Pontífices posteriores; y lo segundo, porque todas las disposiciones y decretos canónicos que se contienen en el Decreto y en las Decretales están llenas de tales textos. Sin embargo, me ha parecido presentar brevemente algunos pasajes más notables que parecen más a propósito para esta controversia.

Merece la pena leer las cartas de HONORIO I a Edvino, rey de Inglaterra, y al obispo Honorio, pues por ellas consta que tanto el rey como los obispos de Inglaterra impetraron y obtuvieron de la Sede Apostólica privilegios espirituales. En ellas el Pontífice, a petición del rey, envía dos palios a dos metropolitanos, y a ambos les concede que, con la autoridad del Papa, al morir puedan señalarse un sucesor.

También puede verse la carta de LEÓN II a los obispos de España sobre la aceptación del sexto concilio, de la cual se hace mención en el Concilio Toledano XIV, y la reproduce entera García Loaisa en su colección de los concilios de España tomándola de un códice antiguo y auténtico. En ella León a la Iglesia Romana y a la Sede Apostólica la llama Santa Iglesia madre de todos, y de sí mismo dice: *Nosotros, aunque indignos, sin embargo desempeñamos el papel del príncipe de los apóstoles.*

Igualmente BENEDICTO II en la carta al mismo concilio reproducida en el mismo lugar: *Aunque inferiores*, dice, *a lo que se nos ha confiado, con la ayuda de Dios llenamos con nuestro ministerio el lugar de San Pedro, príncipe de los apóstoles.*

También merece consultarse la carta de AGATÓN al emperador Constantino, en la cual demuestra que los pasajes del Evangelio explicados antes se refieren a la Iglesia Romana, y sobre todo insiste en que jamás erró ni puede errar en la fe.

18. Es muy de notar también la carta de ADRIANO I a los emperadores Constantino e Irene, que está en el séptimo concilio.

En su primera parte exhorta al emperador *a permanecer en la fe de Pedro y de la Iglesia Romana, y a honrar a la santísima iglesia Romana y al príncipe de los apóstoles, como lo hicieron los anteriores piadosos emperadores, los cuales de todo corazón amaron a su Vicario.*

En la segunda parte, la cual omitieron los Griegos pero que se conserva en la Biblioteca Vaticana y fue añadida por Anastasio, se dice de esa sede: *Teniendo el primado en toda la tierra, fue constituida cabeza de todas las iglesias,* etc., y reprende al patriarca de Constantinopla porque se atrevía a tomar el nombre de Obispo Universal, siendo así que ni en segunda fila pudo jamás tener nombre sin autorización del Pontífice Romano.

Y añade las siguientes palabras dignas de notarse: *Y si se presenta por encima de su superior la Santa Iglesia Romana, que es cabeza de todas las iglesias, es cosa cierta que se manifiesta como rebelde y hereje contra los santos sínodos. Porque si es universal, confiesa tener también el primado de nuestra sede, lo cual resulta ridículo para todos los fieles cristianos, porque el Redentor del mundo dio al apóstol San Pedro la primacía y el poder en todo el orbe de la tierra, y por ese mismo apóstol la Iglesia Romana conserva hasta ahora la primacía, el poder y la autoridad.*

19. Además, Nicolás I en sus cartas proclama muchas veces esta verdad, sobre todo en las cartas 6, 7, 8, 9, 10, 18, 20, 30, y en general en las restantes.

Muchas ideas semejantes se encuentran también en las cartas de Juan VIII. Sobre todo pueden notarse aquellas palabras al Conde Lamberto: *A la Sede Apostólica, la cual Dios omnipotente se dignó fundar sobre la piedra de su nombre, no sólo los reyes y príncipes de la tierra sino también los emperadores augustos y dueños de todo el orbe honraron con sus rescriptos como a cabeza de todas las iglesias de Dios, alabaron con dignas alabanzas a sus Pontífices, vicarios de San Pedro príncipe de los apóstoles, y afanosamente les dirigieron sus votos suplicantes, y no les dejarán de suplicar hasta el fin del mundo permaneciendo el nombre y el recuerdo de Pedro.* Lo mismo dice en la carta 87 al rey Luis, hijo del emperador Carlos, al cual, en sustitución de su padre, nombró su consejero secretario.

20. Después, León IX, en la Apología contra Miguel y León, en el cap. 9 pone entre las herejías de los obispos orientales la presunción de tomar el nombre de Obispo Universal, título que dice que el Concilio de Calcedonia ofreció al obispo de Roma y que éste, aunque después de Cristo puede corresponderle con toda propiedad, por modestia y humildad no quiso aceptar; y en el cap. 10 decreta que de la Sede Apostólica ningún mortal puede juzgar, *habiéndolo determinado así,* dice, *por inspiración del cielo el santísimo y apostólico Papa Silvestre y su hijo espiritual Constantino, emperador religiosísimo, aprobándolo y suscribiéndolo todo el Concilio de Nicea,* etc. Pueden verse también sus cartas a Pedro, obispo de Antioquía, y al emperador Constantino Monómaco.

Asimismo Gegorio VII en sus libros de cartas tiene muchos documentos en confirmación de esta verdad; pero pueden verse en particular en el libro 1.° las cartas 63 al rey de Aragón y 64 a los reyes de España Alfonso y Sancho, en las cuales alaba su fidelidad a la Sede Apostólica y recomienda la concordia con ella; en el libro 3.° la carta 10 al rey Enrique, en la cual, ya en el saludo, dice: *Al rey Enrique salud y bendición apostólica en el caso de que obedezca a la Sede Apostólica, como conviene a un rey cristiano,* etc. Y a continuación toda la carta va enderezada a confirmar el primado romano; y después excomulga al arzobispo de Maguncia Sigfrido y a otros por su separación de la Iglesia Romana. Por fin excomulga también al mismo rey, *y a todos los cristianos los libra del vínculo del juramento que le hicieron o le hagan, y prohibe que nadie le obedezca.* Pero en el libro 4.°, carta 12 a los obispos y príncipes del reino teutónico refiere cómo el rey, humilde y penitente, *ha impetrado la absolución* después de recibir de él juramento de seguridad. Y en el mismo libro, carta última al rey y príncipes de España manifiesta el mismo cuidado universal, como puede verse allí más largamente.

También INOCENCIO III, en el sermón 2.°, escribió maravillosamente acerca del primado de la Iglesia Romana, y en varias cartas decretales, tanto en el libro 1.° como en el 2.°, repite muchas veces lo mismo.

Finalmente, casi en todas las bulas, constituciones y extravagantes, los modernos Pontífices siempre ejercitaron y ejercitan el mismo poder soberano.

Así pues, en este punto es evidente la perpetua tradición y consentimiento de los Papas.

CAPITULO XVI

RESPUESTA A LOS PROTESTANTES QUE TRATAN DE ELUDIR EL ARGUMENTO DE TRADICION DE LOS PAPAS, Y CONFIRMACION CON LA AUTORIDAD DE LOS CONCILIOS

1. PRIMERA FORMA DE EVASIÓN.—REFUTACIÓN DE LA EVASIVA Y DEMOSTRACIÓN DE QUE LAS CARTAS ADUCIDAS SON AUTÉNTICAS.—De una de dos maneras suelen responder los adversarios de la Iglesia Romana a los textos de los Papas que acabamos de aducir.

La primera es que no consta que las dichas cartas decretales sean auténticas; más aún, censuran en ellas muchas cosas por las cuales desprecian su autoridad.

Esta respuesta no sólo entre católicos sino también entre cualesquiera personas eruditas y prudentes debe rechazarse como ligera e increíble, según demuestra largamente nuestro Francisco Torres en los libros que publicó en defensa de esas cartas, en los cuales responde a todas las calumnias de los de Magdeburgo.

Por nuestra parte decimos brevemente que —en primer lugar— es tal la antigüedad de las cartas, que no puede temerse que fueran inventadas para refutar los nuevos errores.

Además, nadie hasta ahora dudó de las cartas de SAN LEÓN I; pues bien, él mismo *manda que se observen* todas las decretales establecidas, tanto las de Inocencio, de feliz memoria, como las de todos sus predecesores.

Y más claramente el PAPA GELASIO, que vivió hace mil cien años, en su decreto sobre los libros auténticos, que reproduce también GRACIANO, dice así: *Las cartas decretales que los Sumos Pontífices enviaron desde la ciudad de Roma en diversos tiempos en respuesta a las consultas de diversos Padres, deben ser miradas con veneración.*

Lo mismo confirmó después de casi 350 años NICOLÁS I.

SAN JERÓNIMO atestigua que algún tiempo ayudó a San Dámaso en sus respuestas a las consultas de Oriente y Occidente.

Así que no puede dudarse de que fue costumbre de los Pontífices Romanos gobernar la Iglesia por medio de estas cartas; luego tampoco es verisímil que todas perecieran ni que sean distintas de las que se han reconocido y conservado en la Iglesia Romana.

2. Además, muchas de esas cartas aparecen insertas juntamente con cartas de otros Padres que no pueden ser puestas en duda sin gran imprudencia y temeridad, como es claro por las cartas de San Cornelio insertas con las de San Cipriano, y por las de Inocencio insertas con los escritos del Crisóstomo y San Agustín; igualmente por la carta del Papa Marco inserta con la de San Atanasio a él, y lo mismo por la carta de Liberio. Asimismo, por otras muchas entre las cartas de San Jerónimo y San Agustín. Igualmente, por la carta de Teodoreto a San León con su respuesta.

Algunas se encuentran también entre otras obras reconocidas de los mismos Pontífices, por ejemplo, entre las obras de San Gregorio, de San León, etc., y no hay más razón para dudar de ellas que de las otras obras.

Igualmente, hay muchas que reproducen historiadores gravísimos, como probaré en el capítulo siguiente.

Además, en la Biblioteca Vaticana se conservan ejemplares antiquísimos de bastantes cartas, conforme a los cuales han sido editadas y corregidas con suma fidelidad y diligencia.

Finalmente, aunque pudiera surgir alguna razón de duda o sospecha acerca de alguna que otra carta o de alguna parte de ella, sin embargo, por lo que se refiere al presente problema, tenemos sobre nosotros, usando palabras de San Pablo, una nube tan grande de testigos, una tan grande coincidencia de sentencias y de actos de suprema jurisdicción, que nadie, si no es excesivamente pertinaz y desvergonzado, puede dudar de que ese fue el sentir unánime de todos los Pontífices Romanos, a una con el sentir y parecer de la Iglesia universal.

3. REFUTACIÓN DE OTRA EVASIVA.—Pero sale al paso otra respuesta de quienes dicen que en este asunto no se debe escuchar el testimonio de los Pontífices porque nadie es testigo legítimo en su propia causa.

Tampoco esta respuesta la puede aceptar un católico.

Lo primero, porque en realidad los Pontífices Romanos en este asunto no tanto son testigos en propia causa cuanto en la causa de Cristo y en la causa universal de toda la Iglesia.

También INOCENCIO III, en el sermón 2.°, escribió maravillosamente acerca del primado de la Iglesia Romana, y en varias cartas decretales, tanto en el libro 1.° como en el 2.°, repite muchas veces lo mismo.

Finalmente, casi en todas las bulas, constituciones y extravagantes, los modernos Pontífices siempre ejercitaron y ejercitan el mismo poder soberano.

Así pues, en este punto es evidente la perpetua tradición y consentimiento de los Papas.

CAPITULO XVI

RESPUESTA A LOS PROTESTANTES QUE TRATAN DE ELUDIR EL ARGUMENTO DE TRADICION DE LOS PAPAS, Y CONFIRMACION CON LA AUTORIDAD DE LOS CONCILIOS

1. PRIMERA FORMA DE EVASIÓN.—REFUTACIÓN DE LA EVASIVA Y DEMOSTRACIÓN DE QUE LAS CARTAS ADUCIDAS SON AUTÉNTICAS.—De una de dos maneras suelen responder los adversarios de la Iglesia Romana a los textos de los Papas que acabamos de aducir.

La primera es que no consta que las dichas cartas decretales sean auténticas; más aún, censuran en ellas muchas cosas por las cuales desprecian su autoridad.

Esta respuesta no sólo entre católicos sino también entre cualesquiera personas eruditas y prudentes debe rechazarse como ligera e increíble, según demuestra largamente nuestro Francisco Torres en los libros que publicó en defensa de esas cartas, en los cuales responde a todas las calumnias de los de Magdeburgo.

Por nuestra parte decimos brevemente que —en primer lugar— es tal la antigüedad de las cartas, que no puede temerse que fueran inventadas para refutar los nuevos errores.

Además, nadie hasta ahora dudó de las cartas de SAN LEÓN I; pues bien, él mismo *manda que se observen* todas las decretales establecidas, tanto las de Inocencio, de feliz memoria, como las de todos sus predecesores.

Y más claramente el PAPA GELASIO, que vivió hace mil cien años, en su decreto sobre los libros auténticos, que reproduce también GRACIANO, dice así: *Las cartas decretales que los Sumos Pontífices enviaron desde la ciudad de Roma en diversos tiempos en respuesta a las consultas de diversos Padres, deben ser miradas con veneración.*

Lo mismo confirmó después de casi 350 años NICOLÁS I.

SAN JERÓNIMO atestigua que algún tiempo ayudó a San Dámaso en sus respuestas a las consultas de Oriente y Occidente.

Así que no puede dudarse de que fue costumbre de los Pontífices Romanos gobernar la Iglesia por medio de estas cartas; luego tampoco es verisímil que todas perecieran ni que sean distintas de las que se han reconocido y conservado en la Iglesia Romana.

2. Además, muchas de esas cartas aparecen insertas juntamente con cartas de otros Padres que no pueden ser puestas en duda sin gran imprudencia y temeridad, como es claro por las cartas de San Cornelio insertas con las de San Cipriano, y por las de Inocencio insertas con los escritos del Crisóstomo y San Agustín; igualmente por la carta del Papa Marco inserta con la de San Atanasio a él, y lo mismo por la carta de Liberio. Asimismo, por otras muchas entre las cartas de San Jerónimo y San Agustín. Igualmente, por la carta de Teodoreto a San León con su respuesta.

Algunas se encuentran también entre otras obras reconocidas de los mismos Pontífices, por ejemplo, entre las obras de San Gregorio, de San León, etc., y no hay más razón para dudar de ellas que de las otras obras.

Igualmente, hay muchas que reproducen historiadores gravísimos, como probaré en el capítulo siguiente.

Además, en la Biblioteca Vaticana se conservan ejemplares antiquísimos de bastantes cartas, conforme a los cuales han sido editadas y corregidas con suma fidelidad y diligencia.

Finalmente, aunque pudiera surgir alguna razón de duda o sospecha acerca de alguna que otra carta o de alguna parte de ella, sin embargo, por lo que se refiere al presente problema, tenemos sobre nosotros, usando palabras de San Pablo, una nube tan grande de testigos, una tan grande coincidencia de sentencias y de actos de suprema jurisdicción, que nadie, si no es excesivamente pertinaz y desvergonzado, puede dudar de que ese fue el sentir unánime de todos los Pontífices Romanos, a una con el sentir y parecer de la Iglesia universal.

3. REFUTACIÓN DE OTRA EVASIVA.—Pero sale al paso otra respuesta de quienes dicen que en este asunto no se debe escuchar el testimonio de los Pontífices porque nadie es testigo legítimo en su propia causa.

Tampoco esta respuesta la puede aceptar un católico.

Lo primero, porque en realidad los Pontífices Romanos en este asunto no tanto son testigos en propia causa cuanto en la causa de Cristo y en la causa universal de toda la Iglesia.

Lo segundo, porque en esas causas son no tanto testigos cuanto jueces, pues a ellos les toca explicar y proponer a la Iglesia los dogmas de fe, como se ha visto anteriormente; ahora bien este artículo pertenece a los dogmas de fe, según los mismos Pontífices definen con la misma certeza y según se ha probado anteriormente por la Sagrada Escritura.

Luego, ya se les llame jueces ya testigos, se ha de creer que enseñaron la verdad guiados no por su propio espíritu sino por el divino.

Además, aunque se considere su testimonio como humano, es de grandísima autoridad y hace la cosa evidentemente creíble, pues no es creíble que se equivocaran en este punto por ignorancia, ya que algunos de ellos fueron sapientísimos, y algunos fueron discípulos de los apóstoles y trataron con ellos familiarmente, sobre todo Clemente y Anacleto, los cuales San Ignacio atestigua que fueron diáconos de Pedro; y por medio de ellos, juntamente con Lino, Cleto y otros semejantes, esta tradición llegó a sus sucesores.

Fueron, además, hombres santísimos, de tal forma que no puede creerse que por ambición y arrogancia quisieran usurpar un poder que no les hubiese sido dado.

Muchos de ellos, además, sellaron su fe con su sangre; así pues, enseñando este artículo como uno de los dogmas de fe, lo dejaron confirmado no sólo con su palabra sino también con su vida y con su muerte.

Finalmente, asegurando como asegura el rey de Inglaterra que él no se atreve a resistir a los antiguos Padres de los primeros siglos, si quiere ser consecuente consigo mismo, es preciso que a la vista de tan grandes Padres calle y no se atreva a contradecirles.

Pero, para apremiarle más, añadiremos que los cuatro Concilios generales, a los cuales él venera, coinciden de una manera admirable con los dichos Pontífices.

4. Se refuerza la tradición de los Pontífices con los cuatro concilios generales.—En el Concilio I de Nicea, en el canon 1.°, se dice así: *No deben celebrarse concilios sin el parecer del Pontífice Romano.* En el canon 2.°: *En las causas más graves los obispos apelen con libertad a la Sede Apostólica, y acójanse a ella como a madre,* etc. En el canon 3.°: *Mientras el Pontífice de la sede apostólica en juicio de apelación juzga la causa de un obispo, ningún otro sea ordenado en su lugar,* y se da la razón: *porque no está permitido en absoluto dirimir tales causas sin consultar al Romano Pontífice,* habiendo dicho el Señor a Pedro: *Cualquiera cosa que atares,* etc. Y en el canon 39: *El patriarca está al frente de todos los que están bajo su poder de la misma manera que el que ocupa la sede de Roma es cabeza y príncipe de todos los patriarcas, ya que él es el primero, igual que Pedro, a quien se le ha dado poder sobre todos los príncipes cristianos y todos sus pueblos, como quien es Vicario de Cristo Nuestro Señor sobre todos los pueblos y toda la Iglesia Cristiana; y cualquiera que contradijere, es excomulgado por el sínodo.*

Acerca de este canon se debe ver lo que se nota en el tomo I de los concilios. Y está de acuerdo con él el Concilio de Sárdica en los cánones 4.° y 7.°, que tratan acerca de las causas de los obispos que deben ser dirimidas por el Pontífice Romano.

5. Se cierra un subterfugio.—En segundo lugar, en el Concilio Constantinopolitano I, en el canon 3.° —el 5.° según otra numeración— se dice: *El obispo de Constantinopla tenga el primado de honor después del obispo de Roma.*

En este canon se supone una cosa y se establece otra.

Se supone que el Sumo Pontífice tiene el primado en la Iglesia, y esto es lo que ahora nos interesa a nosotros, pues el Concilio general supone aquello que tiene por cierto e indudable. Ni puede el rey de Inglaterra suponer que el Concilio hable del primado sólo por razón del protocolo en cuanto a algún esplendor u honor externo, pues habla del primado de la manera como era ejercido por los mismos Pontífices Romanos, a saber, con jurisdicción y poder; y por el canon 2.° próximo anterior consta que el Concilio habla del primado en el régimen y gobierno de la Iglesia.

En cambio, la segunda parte de aquel canon en mucho tiempo no fue reconocida, como consta por el Papa San León, por San Gregorio, por Nicolás I y León X. Pero esto mismo acredita el primado de la Iglesia Romana, pues aquel estatuto no tuvo valor ni entonces ni hasta después de mucho tiempo precisamente porque la Iglesia Romana no lo aprobó; pero cuando ella dio su asentimiento, comenzó a tener efecto, según consta por Inocencio III y por el Concilio de Letrán en las Decretales.

6. Además el Concilio I de Efeso, en la carta al Papa Celestino, le habla como a supremo pastor y juez de la fe de esta manera: *Con toda admiración abrazamos el celo de tu Santidad acerca de la piedad, y también tu cuidado de nosotros —tan grato a nuestro Salvador— acerca de la pureza de la fe; porque tan excelentes como sois, es vuestra norma habitual el estar en todo y poner vuestra solicitud como sólido cimiento de las iglesias.*

Aquí habla no sólo de la persona de Celestino sino de la norma habitual de la sede misma; por lo cual añade: *Pero como la necesidad exigía que se le explicara a tu Santidad todo lo sucedido en este sagrado concilio, no hemos podido menos de dirigirnos a tu Santidad por medio de esta carta,* etc. En estas palabras, además, manifiestan su dependencia del Pontífice Romano.

Por lo cual, en el mismo concilio, toda la asamblea, escuchada la carta de Celestino en ausencia de sus legados, le aclamó y siguió su instrucción; y llegados los legados y entendido lo que había sucedido, Felipe, uno de ellos, dijo: *Damos gracias a este santo y venerable concilio de que, leída la carta del santísimo Papa Celestino, con vuestras santas voces y piadosas alabanzas os mostrasteis santos miembros de la Iglesia y de vuestra santa cabeza; pues no desconoce vuestra beatitud que el apóstol San Pedro fue cabeza de toda la fe y de todos los demás apóstoles.*

Eso mismo repite de nuevo más extensamente el mismo Felipe diciendo que nadie duda de que Pedro fue Vicario de Cristo puesto por El mismo, y que por medio de sus sucesores vive siempre hasta ahora, y que su sucesor y Vicario es el Pontífice Romano. El sagrado concilio no rechazó estas expresiones sino que más bien estuvo de acuerdo con los legados apostólicos, y con gran conformidad firmó con ellos la misma profesión de fe.

Y en el capítulo 17, en la carta del Sínodo a los emperadores, entre otras cosas refieren que Celestino envió una carta a Cirilo para que, haciendo sus veces en esta parte, realizara las cosas establecidas en Roma, y que después envió al presbítero Felipe, *el cual,* dice, *representa aquí al Santísimo Celestino.*

Otras muchas cosas semejantes se leen en aquel concilio, señales evidentes del primado pontificio.

7. No son menos las señales que encontramos en el Concilio de Calcedonia, en el cual hubo también legados del Papa León presidiendo el Concilio en lugar de él. Entre ellos, Pascasio habló así: *Tenemos en las manos preceptos del santísimo y apostólico varón el Papa de la ciudad de Roma, la cual es cabeza de todas las Iglesias, por los cuales su apostolado se ha dignado mandar que Dióscoro, arzobispo de Alejandría, no se siente en el concilio, pero que sea introducido para ser oído;* y todo el concilio obedeció a León como a cabeza.

Y, leídas las cartas de León, todos los Padres del concilio dijeron: *Así creemos; así ha hablado Pedro por León.*

Y León muchas veces es llamado *patriarca universal* y *arzobispo universal;* y el obispo Julián dijo a los legados del Papa: *Ahora vuestra santidad tiene el primado del santísimo León.* Y más abajo: *Pedimos a vuestra Santidad —que tenéis el lugar del santísimo Papa León— que dictéis sentencia contra él,* es decir, contra Dióscoro, etc., todo lo cual, en parte se hacía en nombre de todo el concilio, y en parte adaptándose a su pensamiento.

Además de esto refiere Surio las siguientes determinaciones: *Reconocemos con veneración, según las Escrituras y la definición de los cánones, que el santísimo obispo de la antigua Roma es el primero y el mayor de todos los obispos.* También: *Si algún obispo es declarado infame, tenga libertad para apelar al santísimo obispo de la antigua Roma, porque tenemos a Pedro como piedra de refugio, y él sólo tenga derecho de juzgar con libre potestad en lugar de Dios la infamia de un obispo acusado, según las llaves que le fueron dadas por el Señor.* Igualmente: *Todo lo determinado por él obsérvese como mandado por el vicario del trono apostólico.*

Estas determinaciones no se encuentran ahora en el concilio de Calcedonia, pero las aduce Surio tomándolas de Santo Tomás en el opúsculo contra los errores de los Griegos. En éste encuentro la segunda y la tercera; y la primera dice así: *Se lee en el concilio de Calcedonia que todo el sínodo aclamó al Papa León diciendo: ¡Que el santísimo patriarca apostólico y universal viva por muchos años!*

8. Pero aparte de estos, existen expresos testimonios del mismo Concilio.

Primero, de las palabras *Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos,* deducen *cuánta predilección pudo demostrar acerca de los sacerdotes que a la patria y al trabajo antepusieron el conocimiento de su confesión, a los cuales tú, como cabeza a los miembros, presidías entre aquellos que pertenecían al orden sacerdotal.*

Después, refiriendo los crímenes de Eutiques, dice: *A los que tenían sentimientos de pastor, los apartó; en cambio a los que se probó que eran lobos, los puso sobre las ovejas, y, además de todo esto, extendió su locura hasta contra aquel a quien el Salvador confió el cuidado de su viña, es decir, hasta contra tu apostólica santidad. Y tramó la excomunión contra ti que te apresuras a unir el cuerpo de la Iglesia.*

Más abajo piden la confirmación de los decretos dados por ellos, en particular los relativos a la preeminencia del patriarca de Constantinopla. Y aunque esto no lo aprobó el Pontífice, como dijimos arriba, sin embargo, con el solo hecho de pedirlo confiesa el sínodo el primado del Pontífice; y exponen así el decreto del segundo concilio que hemos citado antes: *El cual mandó,* dicen, *que, después de vuestra santísima y apostólica sede, tenga honor la de Constantinopla, que es la segunda, confiando que, luciendo en vosotros el rayo apostólico, esparciéndolo con vuestro acostumbrado gobierno hasta la Iglesia de Constantinopla, lo esparcís muchas veces,* etc.

9. Se confirma la misma tradición con otros concilios.—De la misma manera se puede confirmar la misma tradición con muchos elementos que se contienen en el 5.° concilio general, el Constantinopolitano 2.°, confirmado por el papa Vigilio. También por el concilio 6.°, y por el 7.°, reunido bajo el Papa Adriano, bajo cuya obediencia y conforme a cuya instrucción procedió en todo, como se deduce de las actas. En el 8.° concilio se encuentra también el canon 21, en el cual se atribuye el primado a la Iglesia Romana, a la cual llama sede de Pedro, príncipe de los apóstoles.

Y, dejando otros concilios, los cuales, si fueron legítimos, siempre procedieron bajo la obediencia de la sede romana, en particular enseñó esta verdad el Concilio de Letrán, bajo Inocencio, y más expresamente la define el Concilio Florentino en la carta de unión, de acuerdo los Griegos con los Latinos, con estas palabras: *Definimos que la santa Sede Apostólica y el Romano Pontífice tienen el primado sobre todo el orbe, y que el mismo Pontífice Romano es sucesor de San Pedro, príncipe de los apóstoles, y verdadero Vicario de Cristo, y que es cabeza de toda la Iglesia y padre y doctor de todos los cristianos, y que a él en San Pedro le fue dado por N. Señor Jesucristo pleno poder para apacentar, regir y gobernar la universal Iglesia,* etc.

Finalmente el Concilio Tridentino desde el principio y en todo su progreso reconoce la autoridad del Pontífice, y al fin pide su confirmación, y particularmente en la sección 6.ª le llama Vicario de Cristo en la tierra, poseedor de la autoridad de la sede suprema.

10. También podrían reunirse muchos textos de los concilios provinciales, los cuales omitimos por brevedad. Pero pueden verse el Concilio Romano bajo San Silvestre, el Romano 3.°, el 4.° bajo Símaco, el Concilio 4.° de Orleáns, el Concilio de Cartago, y el de Milea en las cartas al Papa Inocencio, en las cuales se pide la autoridad de la Iglesia Romana para la completa condenación de la herejía.

Eso mismo confirman también otros obispos juntamente con San Agustín, que dice: *De los dos Concilios Cartaginés y Milevitano se han enviado relaciones a la sede de los apóstoles. También, además de las relaciones de los concilios, hemos escrito cartas familiares al Papa Inocencio de feliz memoria,* etc. *A todo nos contestó él de la manera como era justo y conveniente que lo hiciera el obispo de la Sede Apostólica.*

Con ellos concuerda el Concilio Africano que se celebró bajo Bonifacio.

11. Pero además de estos, puede notarse el 2.° Concilio de Tours, en el cual se encuentran aquellas notables palabras *¿Qué sacerdote presumirá obrar contra los decretos procedentes de la Sede Apostólica?*

Casi lo mismo tiene el Concilio 1.° de Braga, en el cual todos los obispos dijeron que era conveniente que todo se celebrase entre ellos con concorde servicialidad, y añaden: *Sobre todo teniendo en nuestro poder una instrucción de la Sede Apostólica acerca de algunas determinadas causas, la cual fue dirigida por la misma*

cátedra de San Pedro en respuesta a una pregunta del en otro tiempo tu precedesor Profuturo de venerable memoria. Y añadió LUCRECIO, obispo de Braga: *Ha hecho muy bien vuestra paternidad en recordar la autoridad de la Sede Apostólica,* etc. Y enseguida determinan que en el rito de la misa y del bautismo se siga la citada instrucción de la sede romana.

Por eso el CONCILIO TOLEDANO I, en su profesión de fe, en el último anatematismo, dice: *Si alguno en el bautismo salvador hiciere algo en contra de la sede de San Pedro, sea anatema.*

Pero sobre todo confirman nuestro propósito las palabras del bastante antiguo CONCILIO TOLEDANO III: *Permanezcan en su vigor las constituciones de todos los concilios y juntamente las cartas sinodales de los santos obispos romanos.* Por estas palabras consta suficientemente qué grande fue en aquel tiempo la autoridad no sólo de la Iglesia Romana sino también de sus cartas decretales; acerca de éstas hay un decreto semejante en el CONCILIO TOLEDANO 14.

CAPITULO XVII

SE CONFIRMA LA MISMA TRADICION CON LA AUTORIDAD DE LOS SANTOS PADRES

1. Aunque para confirmar el dogma del primado del Romano Pontífice basta y sobra la autoridad de los Pontífices y de los Concilios, sin embargo no se debe prescindir de la autoridad de los Santos Padres. Ya antes hemos aducido algunos de ellos que dieron expreso testimonio de la sucesión del Pontífice Romano en la cátedra de Pedro. Ahora vamos a presentar otros en apoyo de la excelencia de esa misma cátedra y de su dignidad. Por ellos constará con más evidencia la unanimidad de la tradición. Tal vez también su autoridad le haga más fuerza al rey de Inglaterra, dado que con relación a los Santos Padres no parece mostrarse tan adverso.

Téngase presente que de los doctores pueden tomarse las mismas clases de argumentos que anotamos al tratarse de los Papas, a saber, sus palabras, los títulos con que honran a los Romanos Pontífices, los actos de suprema jurisdicción espiritual que les atribuyen, y las frases más notables con que afirman su primado.

Comenzaremos por los griegos, los cuales en este punto pueden parecer menos sospechosos.

2. PADRES GRIEGOS QUE AFIRMAN EL PRIMADO DEL PONTÍFICE.—En primer lugar, SAN IGNACIO saluda con gran honor a la Iglesia Romana y dice de ella: *La cual preside en el lugar de la región romana.*

Igualmente SAN POLICARPO, cuando fue *a Roma a ver a Aniceto, que regía la Iglesia en la ciudad,* para consultarle acerca del problema de la Pascua —según SAN JERÓNIMO y SAN IRENEO—, parece que reconoció bastantemente al Pontífice Romano como pastor y maestro de la fe.

Y todavía más clara y extensamente SAN IRENEO a la Iglesia Romana la llama la más grande y antigua, y dice que fue fundada por los apóstoles Pedro y Pablo. Y añade: *A esta Iglesia, por su mayor primacía, es preciso que acudan todas las iglesias, es decir, los fieles procedentes de todas partes,* etc.

3. En segundo lugar, SAN ATANASIO saluda al obispo de Roma de esta manera: *Al señor santo y venerable de la cumbre apostólica, Marcos, padre de la Santa Sede Romana y Apostólica y de la universal Iglesia, saludan Atanasio y todos los obispos de Egipto.* Y después, al exponer su petición, dice: *Deseamos que a vuestra autoridad de la Santa Sede de la Iglesia, que es madre de todas las Iglesias,* etc. Y más abajo: *Vuestros somos, y somos y queremos ser siempre obedientes a Vos juntamente con todos los que nos están confiados.*

Y en la 2.ª carta a Félix él, junto con los otros obispos egipcios, implora el auxilio de la Sede Apostólica con estas palabras: *Sugerimos a vuestro santo apostolado que os dignéis, como siempre, preocuparos de nosotros.* Y luego: *Ya que nuestros antecesores y nosotros siempre hemos recibido ayudas de vuestra Santa Sede Apostólica, y hemos reconocido que Vos cuidabais de nosotros, rogamos a la misma Apostólica y Suma Sede, conforme a los decretos de los cánones, que sigamos recibiendo ayudas de allí de donde nuestros precedesores recibieron órdenes, enseñanzas y socorros. A la misma también recurrimos como a madre.* Y más abajo: *Y esto de ninguna manera presumimos hacerlo* —a saber, el definir acerca de la fe— *sin consultaros a Vos, mandando como mandan los cánones que acerca de las causas de mayor importancia nosotros no debemos decretar nada prescindiendo del Romano Pontífice.* Y más abajo: *Por eso a Vos y a vuestros predecesores, es a saber, los Apostólicos, los constituyó superiores en lo más alto del alcázar, y les mandó que tuviesen el cuidado de todas las iglesias.* Y más abajo: *Al cual está confiado todo el juicio de los obispos.* Después aplica a este primado el pasaje Mat. 16, y lo confirma todo con la autoridad del Concilio Niceno.

De acuerdo con él está SAN BASILIO al decir: *Me ha parecido oportuno que se escriba al obis-*

cátedra de San Pedro en respuesta a una pregunta del en otro tiempo tu precedesor Profuturo de venerable memoria. Y añadió LUCRECIO, obispo de Braga: *Ha hecho muy bien vuestra paternidad en recordar la autoridad de la Sede Apostólica,* etc. Y enseguida determinan que en el rito de la misa y del bautismo se siga la citada instrucción de la sede romana.

Por eso el CONCILIO TOLEDANO I, en su profesión de fe, en el último anatematismo, dice: *Si alguno en el bautismo salvador hiciere algo en contra de la sede de San Pedro, sea anatema.*

Pero sobre todo confirman nuestro propósito las palabras del bastante antiguo CONCILIO TOLEDANO III: *Permanezcan en su vigor las constituciones de todos los concilios y juntamente las cartas sinodales de los santos obispos romanos.* Por estas palabras consta suficientemente qué grande fue en aquel tiempo la autoridad no sólo de la Iglesia Romana sino también de sus cartas decretales; acerca de éstas hay un decreto semejante en el CONCILIO TOLEDANO 14.

CAPITULO XVII

SE CONFIRMA LA MISMA TRADICION CON LA AUTORIDAD DE LOS SANTOS PADRES

1. Aunque para confirmar el dogma del primado del Romano Pontífice basta y sobra la autoridad de los Pontífices y de los Concilios, sin embargo no se debe prescindir de la autoridad de los Santos Padres. Ya antes hemos aducido algunos de ellos que dieron expreso testimonio de la sucesión del Pontífice Romano en la cátedra de Pedro. Ahora vamos a presentar otros en apoyo de la excelencia de esa misma cátedra y de su dignidad. Por ellos constará con más evidencia la unanimidad de la tradición. Tal vez también su autoridad le haga más fuerza al rey de Inglaterra, dado que con relación a los Santos Padres no parece mostrarse tan adverso.

Téngase presente que de los doctores pueden tomarse las mismas clases de argumentos que anotamos al tratarse de los Papas, a saber, sus palabras, los títulos con que honran a los Romanos Pontífices, los actos de suprema jurisdicción espiritual que les atribuyen, y las frases más notables con que afirman su primado.

Comenzaremos por los griegos, los cuales en este punto pueden parecer menos sospechosos.

2. PADRES GRIEGOS QUE AFIRMAN EL PRIMADO DEL PONTÍFICE.—En primer lugar, SAN IGNACIO saluda con gran honor a la Iglesia Romana y dice de ella: *La cual preside en el lugar de la región romana.*

Igualmente SAN POLICARPO, cuando fue *a Roma a ver a Aniceto, que regía la Iglesia en la ciudad,* para consultarle acerca del problema de la Pascua —según SAN JERÓNIMO y SAN IRENEO—, parece que reconoció bastantemente al Pontífice Romano como pastor y maestro de la fe.

Y todavía más clara y extensamente SAN IRENEO a la Iglesia Romana la llama la más grande y antigua, y dice que fue fundada por los apóstoles Pedro y Pablo. Y añade: *A esta Iglesia, por su mayor primacía, es preciso que acudan todas las iglesias, es decir, los fieles procedentes de todas partes,* etc.

3. En segundo lugar, SAN ATANASIO saluda al obispo de Roma de esta manera: *Al señor santo y venerable de la cumbre apostólica, Marcos, padre de la Santa Sede Romana y Apostólica y de la universal Iglesia, saludan Atanasio y todos los obispos de Egipto.* Y después, al exponer su petición, dice: *Deseamos que a vuestra autoridad de la Santa Sede de la Iglesia, que es madre de todas las Iglesias,* etc. Y más abajo: *Vuestros somos, y somos y queremos ser siempre obedientes a Vos juntamente con todos los que nos están confiados.*

Y en la 2.ª carta a Félix él, junto con los otros obispos egipcios, implora el auxilio de la Sede Apostólica con estas palabras: *Sugerimos a vuestro santo apostolado que os dignéis, como siempre, preocuparos de nosotros.* Y luego: *Ya que nuestros antecesores y nosotros siempre hemos recibido ayudas de vuestra Santa Sede Apostólica, y hemos reconocido que Vos cuidabais de nosotros, rogamos a la misma Apostólica y Suma Sede, conforme a los decretos de los cánones, que sigamos recibiendo ayudas de allí de donde nuestros precedesores recibieron órdenes, enseñanzas y socorros. A la misma también recurrimos como a madre.* Y más abajo: *Y esto de ninguna manera presumimos hacerlo* —a saber, el definir acerca de la fe— *sin consultaros a Vos, mandando como mandan los cánones que acerca de las causas de mayor importancia nosotros no debemos decretar nada prescindiendo del Romano Pontífice.* Y más abajo: *Por eso a Vos y a vuestros predecesores, es a saber, los Apostólicos, los constituyó superiores en lo más alto del alcázar, y les mandó que tuviesen el cuidado de todas las iglesias.* Y más abajo: *Al cual está confiado todo el juicio de los obispos.* Después aplica a este primado el pasaje Mat. 16, y lo confirma todo con la autoridad del Concilio Niceno.

De acuerdo con él está SAN BASILIO al decir: *Me ha parecido oportuno que se escriba al obis-*

po de Roma para que considere lo que aquí se hace, etc.

4. También San Gregorio Nazianzeno recuerda que Pedro de Alejandría, sucesor de Atanasio, expulsado de su sede por el arriano Lucio acudió al Pontífice Romano, y con su *tácita acusación,* dice, *movió a todos a lágrimas hasta el punto de que ellos grabaron en sus ojos y en su aspecto la grandeza de aquella desgracia y él, como sabemos, obtuvo apoyo.* En estas palabras el Nazianzeno, lo mismo que Pedro de Alejandría, reconoce la autoridad del Pontífice para juzgar incluso las causas del Oriente.

Eso se deduce también del mismo Nazianzeno cuando recuerda que Vitalio, partidario de Apolinar, publicó fraudulentamente un libelo sobre la fe en el cual ocultamente profesaba la herejía, y que San Dámaso, conocido el fraude, le excomulgó, y al fin anatematizó e hizo destruir aquel libelo.

De esa misma forma atestiguó el poder pontificio el Crisóstomo en sus cartas a Inocencio I, en las cuales le pide que le ayude contra los que injustamente le habían depuesto, ya declarando que la deposición había sido inválida, ya castigando a los malhechores; y aunque por éstos intercede piadosamente pidiendo que, si se convierten, no sean excomulgados, en eso mismo reconoce el poder del Pontífice.

5. De semejante manera San Cirilo, en su carta a Celestino, en la causa de Nestorio, a él como a cabeza le remitió todo el asunto, y añade: *Pero aunque la cosa es así, sin embargo no nos hemos atrevido a separarnos de él antes de manifestar todo esto a tu piedad,* etc. Y Celestino le respondió: *Invocando la autoridad de nuestra sede y haciendo uso autoritario de nuestra representación y lugar, ejercutarás con la mayor diligencia esta sentencia, a saber, que si en el término de diez días a contar desde esta fecha no anatematizare expresamente su nefanda doctrina...* Y más abajo: *Inmediatamente tu santidad vele por aquella Iglesia, y él entienda por todos los modos que queda separado de nuestro cuerpo.*

San Cirilo obedeció a esa carta, según consta por su carta a Nestorio que trata de la excomunión, en la cual dice: *Y si no hicieres esto en el tiempo señalado en la carta del santísimo y reverendísimo Celestino, obispo de Roma, ten por cierto que en adelante no tendrás ningún trato con los obispos y sacerdotes de Dios, ninguna palabra, finalmente ningún lugar entre ellos.* Expresiones parecidas tiene en la carta siguiente al clero y al pueblo de Constantinopla.

Santo Tomás cita también las palabras del mismo San Cirilo en el libro de los Tesoros: *Así como Cristo recibió del Padre un poder plenísimo, así también lo confió plenísimamente a Pedro y a sus sucesores.* Y también: *A ningún otro fuera de Pedro sino a él solo le dio todo lo suyo.* Aquí la palabra *solo* no excluye a sus sucesores sino a los otros apóstoles, ya que poco después dice que dio poder a Pedro y a la Iglesia.

Y más abajo dice Santo Tomás: *Se demuestra además que el estar sometido al Pontífice Romano es necesario para la salvación, pues dice San Cirilo en el libro de los Tesoros: Hermanos, si imitamos a Cristo, como ovejas suyas oigamos su voz permaneciendo en la Iglesia de Pedro,* etc.

No se puede dudar de estos textos por más que ahora no se hallen en el Teroso, tanto por la autoridad de Santo Tomás como porque sabemos que varios libros del Teroso se han perdido.

6. Se deduce ese mismo primado por la costumbre de presentar al Pontífice las causas más importantes.—Finalmente, por las historias eclesiásticas escritas aun por los mismos Griegos consta que fue práctica antiquísima de la Iglesia el recurrir de toda la Iglesia, aun de la Oriental, en las causas más importantes, a la cátedra de Pedro para pedir alguna declaración de fe, la condenación de alguna herejía, la convocación de concilio o su confirmación, o para pedir sentencia en forma de apelación o de justa defensa. Por todo ello consta manifiestamente que todos los Griegos desde el principio de la Iglesia reconocieron y creyeron el poder soberano del obispo de Roma.

De esta práctica, además de los textos aducidos, se encuentra un excelente argumento en la Historia de Eusebio cuando acerca de Pablo de Samosata dice: *Como, juntamente con la fe ortodoxa, hubiese perdido el episcopado y no quisiera salir de la casa del obispo propia de aquella iglesia, consultado el emperador Aureliano decretó santísimamente lo que había de hacerse: mandó que la casa de la iglesia se entregase a aquellos a quienes los cristianos de Italia y los obispos de la ciudad de Roma ordenasen por carta que se entregase.* La fama pública del primado romano era tan grande entre los cristianos griegos, que ni a los gentiles se ocultaba, y por eso el emperador, aun siendo infiel, dictó aquella sentencia santísimamente, como dice Eusebio aprobando aquella sentencia y por consiguiente también el primado, porque fue conforme a la fe aunque la hubiese dado un infiel.

7. La misma tradición se encuentra en TEODORETO, quien acerca del conciliábulo de Rímini dice: *No debe dársele valor alguno, sobre todo porque aquella fórmula fue compuesta sin el consentimiento del obispo de Roma, cuyo parecer se debía esperar antes que el de ningún otro*, etc., y refiere que Dámaso, después que surgió la secta de Apolinar, a él y su discípulo Timoteo los depuso y que se lo comunicó a los Orientales por una carta que reproduce y cuyo comienzo es: *El que vuestra caridad rinda a la Sede Apostólica la debida reverencia, sin duda redunda también, hijos ilustrísimos, en grandísimo honor vuestro. Pues si bien en la santa Iglesia, en la cual teniendo su sede el santo apóstol nos enseñó de qué manera debe ser manejado el timón de ella que hemos recibido, a nosotros se nos concede el primer puesto, sin embargo confesamos que nosotros somos muy inferiores a ese grado de dignidad.* Y después da a entender el mismo Pontífice que los católicos orientales recurrieron a él: *¿Por qué me pedís de nuevo*, dice, *la deposición de Timoteo, el cual ya aquí por sentencia de la Sede Apostólica y en presencia de Pedro, obispo de Alejandría, fue depuesto juntamente con su maestro Apolinar?* Todo esto lo confirma Teodoreto.

Más aún, él mismo, habiendo incurrido un día en sospecha de herejía, se acogió por carta al Papa León diciéndole: *A vuestra Sede Apostólica corremos para recibir de Vos medicina para las llagas de las iglesias, pues a Vos os toca ser los primeros en todo. Porque a vuestra sede la adornan muchos títulos por los cuales sois superiores. A otras ciudades las ennoblece su grandeza o su hermosura*, etc., *en cambio a la vuestra le dio colmada abundancia de bienes aquel que es dador de todos ellos; porque es entre todas la más grande y la más ilustre y la que está al frente del orbe de la tierra.* Y todo lo demás que desarrolla largamente.

8. Finalmente, de esta tradición forma parte SÓCRATES, el cual da a entender que el concilio de Antioquía fue ilegítimo porque le faltó la autoridad del Pontífice Romano Julio, *Mandando como manda*, dice, *el canon eclesiástico que no deben darse decretos eclesiásticos sin la aprobación del obispo de Roma.* Y al referir que Atanasio y otros muchos obispos orientales, echados de sus iglesias, llegaron a Roma para informar de su situación al obispo de Roma Julio, dice: *Porque la Iglesia de Roma gozaba de un privilegio peculiar;* y al referir hechos semejantes acerca de Pedro de Alejandría, añade sobre él: *Habiendo vuelto ateniéndose a una carta del obispo de Roma Dámaso, el pueblo, apoyado en esa carta, expulsó a Lucio, y a Pedro lo colocó en su lugar.*

Y SOZOMENO, refiriendo el viaje de Atanasio y de otros para ver al obispo de Roma Julio, añade: *Habiendo entendido el obispo de Roma sus acusaciones, los recibió en su comunión. Y tocándole a él por la dignidad de su sede el cuidado de todos, a cada uno de ellos les restituyó sus Iglesias, y escribió a los obispos de Oriente y les reprochó*, etc., *y les mandó que algunos de ellos en nombre de todos se presentaran en fecha determinada.*

Y reproduce otra carta del mismo Julio, en la cual entre otras cosas se leía esto: *Que hay una ley relativa a la dignidad del sacerdocio, la cual declara inválidos los actos que se realizan sin la autoridad del obispo de Roma.* Y añade —cosa digna de notarse— que, como con su carta no consiguiese nada de los obispos rebeldes de Oriente, pidió ayuda al emperador Constante como a brazo seglar, y que de esta manera, por fin, obligó a los obispos orientales a ir a Roma.

Y habiendo surgido una controversia acerca de la dignidad del Espíritu Santo, dice: *El Obispo de Roma, una vez informado, escribió a los obispos de Oriente una carta en la que les decía que a una con los obispos y sacerdotes de Occidente creyeran que la Trinidad era consustancial e igual en gloria. Hecho esto, cada uno de ellos se atuvo a lo que una vez había sentenciado la Iglesia Romana, y así aquella controversia pareció concluida.*

Y baste esto acerca de los Padres Griegos.

9. LOS PADRES LATINOS EN APOYO DE LA MISMA VERDAD.—De los latinos se han aducido muchos textos en los capítulos anteriores y en el libro 1.°; no vamos a repetirlos aquí sino que bastará aludir brevemente a ellos y completarlos en algo. En primer lugar, TERTULIANO dice: *Tienes a Roma, desde donde la autoridad acude a punto.* Y al obispo de Roma le llama *Pontífice máximo* y *obispo de los obispos.* Sobre esto PAMELIO señala varios pasajes del mismo autor, los cuales omito porque este autor se separó de la Iglesia Romana y no pensó rectamente acerca de su primado, por más que no lo desconoció por completo.

El que sí fue grande y fiel defensor de esta verdad fue SAN CIPRIANO, el cual en sus cartas muchísimas veces para la unidad de la Iglesia

exige una sola cabeza suprema, y dice que esa cabeza está en la Iglesia Romana.

Igualmente SAN AMBROSIO al Papa Siricio le dice así: *Hemos leído la carta de tu Santidad, muestra de tus vigilias de buen pastor, que guardas fielmente la puerta que te ha sido confiada y velas con piadosa solicitud sobre el redil de Cristo, digno de que las ovejas del Señor te oigan y sigan.* Y en carta a los emperadores Graciano, etc., tratando de que se debe rehuir el trato con los arrianos, dice: *¿Cómo es posible que a quien hemos visto incluido en la compañía de aquéllos no le juzguemos también defensor de la perfidia? Y ¿qué hubiese sucedido si él también hubiese faltado? Pues, a pesar de eso, hubiéramos debido rogar a tu clemencia —ya que de ahí dimanan para todos las leyes de la venerable comunión— que no consintiera que fuera perturbada la Iglesia Romana, cabeza del mundo romano, ni aquella sacrosanta fe de los apóstoles,* etc.

Y a Teófilo de Alejandría le escribe: *Juzgamos que debemos comunicar esto a nuestro santo hermano sacerdote de la Iglesia Romana, ya que suponemos que tú juzgarás lo que a aquél no pueda desagradarle.* Y más abajo: *Para que también nosotros, recibida la colección de vuestros estatutos, cuando conozcamos que se ha hecho lo que sin duda aprobaría la Iglesia Romana, recibamos con alegría el fruto de este examen.* San Ambrosio con estas palabras escritas a un obispo oriental atestigua la costumbre del obispo de Roma de gobernar también a los Orientales.

10. Testigo de la misma práctica y poder es SAN JERÓNIMO, el cual dice —ya lo cité antes— que él en otro tiempo ayudó a San Dámaso en sus respuestas a las constituciones conciliares de Oriente y Occidente. Y refiere lo que toqué más arriba acerca de Atanasio y de Pedro de Alejandría, los cuales huyendo de la persecución de la herejía arriana *se habían acogido a Roma como a puerto segurísimo de su comunión.* Y a la Sede Romana la llama *Cátedra Apostólica:* su pensamiento acerca del primado de la Sede Romana es el mismo que acerca del primado de Pedro, que hemos reproducido más arriba.

La misma idea desarrolla más extensamente en la carta 57 a San Dámaso, texto que ya antes hemos aducido y en el cual enseña además que aquella sede tiene el privilegio de Pedro de no errar en la fe.

Y lo mismo piensa en la Apología, en donde tiene estas palabras: *Pero sábete que la fe romana, alabada por la voz del apóstol, no admite tales engaños, aunque un ángel anuncie una cosa distinta de lo que una vez se ha predicado.* Y más abajo: *Y sin embargo me extraña que Italia haya aprobado lo que Roma desechó, y que los obispos hayan admitido lo que condenó la Sede Apostólica,* con lo cual tácitamente niega que eso haya sido posible y que él lo crea.

11. Sobre el recurso de SAN AGUSTÍN al Pontífice Romano como a Vicario de Cristo, más arriba hemos hablado mucho sacándolo de las cartas del mismo San Agustín. De acuerdo con ello está el mismo San Agustín en las Retractaciones cuando dice que *la herejía pelagiana fue condenada por los obispos de la Iglesia Romana Inocencio y Zósimo con la cooperación de las cartas de los concilios africanos.*

Y al principio de la carta 157 se reconoce abiertamente súbdito del Pontífice Romano al decir: *Llegaron estando yo presente cerca de Cesarea, a donde nos habían llevado la obligación eclesiástica impuesta por el venerable Papa Zósimo, obispo de la Sede Apostólica.*

Y más abajo, después de aducir las palabras del mismo Zósimo como demostración de la necesidad del bautismo para el perdón de los pecados, añade: *En estas palabras de la Sede Apostólica se encuentra la fe católica tan antigua y fundada, tan cierta y clara que no le es lícito a un cristiano dudar de ella.*

En la carta 102 dice de la Iglesia Romana: *En ella siempre estuvo en vigor el principado de la cátedra apostólica.* Y allí mismo dice que en la causa de los donatistas se esperó la sentencia de la Sede Apostólica.

Lo mismo repite en otro lugar, y dice que para reconocer a la Iglesia Católica, ante todo hay que atender a la sucesión en la sede de Pedro, pensando que ella es la piedra sobre la que fue fundada la Iglesia; idea que explica más expresamente diciendo: *Contad los sacerdotes a partir de la misma sede de Pedro: esa es la piedra a la que no logran vencer las puertas soberbias de los infiernos.*

12. Además, a base de eso mismo, dice contra Juliano: *Creo que a ti te basta aquella parte del mundo en la cual el Señor quiso que el primero de sus apóstoles fuese coronado con un gloriosísimo martirio. Y si hubieses querido escuchar al bienaventurado Inocencio que estaba al frente de esa Iglesia, ya entonces hubieras librado a tu peligrosa juventud de los lazos pe-*

lagianos. Porque ¿qué pudo aquel santo varón responder a los concilios de Africa sino lo que ya desde antiguo guarda constantemente, a una con los demás, la Sede Apostólica y Romana? Es muy de notar este pasaje, ya que en él enseña San Agustín abiertamente que la definición del Pontífice crea fe cierta aun prescindiendo del concilio general.

Por eso también de Celestio, compañero de Pelagio, dice *que no se atrevió a oponerse a la carta del santo Papa Inocencio;* más aún, que prometió condenar todo lo que aquella sede condenase.

Finalmente a San Bonifacio entre otras cosas le dice: *Aunque presides desde la altura, como no eres soberbio, no tienes a menos ser amigo de los humildes y corresponder al amor.* Y más abajo: *Siendo el episcopado común a todos los que lo desempeñamos aunque tú sobresales en él por la mayor altura de la atalaya pastoral, hago cuanto puedo según la pequeñez de mi cargo,* etc.

13. Con San Agustín coincide PRÓSPERO, que tiene por infalibles las definiciones de Inocencio y Zósimo contra Pelagio y deduce un como absurdo en contra de Colator: *Según tu juicio, erró el papa Inocencio, dignísimo de la sede de Pedro.* Y más abajo: *Erró la sacrosanta sede de San Pedro, la cual habla a todo el mundo por la boca del Papa Zósimo.* Y en el cap. 41 dice de nuevo: *Inocencio, de feliz memoria, hirió con la espada apostólica las cabezas de ese nefando error.* Y más abajo: *El Papa Zósimo, de feliz memoria, a los decretos de los concilios africanos añadió la fuerza de su sentencia y armó la diestra de todos los obispos con la espada de Pedro para la tala de los impíos.*

Aduce también a Bonifacio, del cual dice: *Contra los enemigos de la gracia hacía uso no sólo de los edictos apostólicos sino también de los reales.*

Sobre Celestino añade *que juzgaba que los estatutos y los decretos conciliares de sus predecesores debían ser exactamente observados.* Acerca del mismo anota *que con no menos diligente cuidado libró de esta peste a las Bretañas,* etc. Más abajo dice que con la misma solicitud hizo cristiana a Escocia.

En el libro de los Ingratos habla así: *Roma, sede de Pedro, que, hecha cabeza del mundo con el honor pastoral, lo que no posee con las armas lo guarda con la religión.* Y de una manera semejante, imitando a San León, dice: *Roma, por el primado del sacerdocio apostólico, se ha hecho más grande con el alcázar de la religión que con el trono del poder.*

Como lo dijo también FULGENCIO, *que la Iglesia Romana, iluminada por las palabras de Pedro y Pablo como por unos rayos brillantes, y hermoseada con sus cuerpos, es la cumbre del mundo.*

También de OPTATO DE MILEA se han aducido muchos textos, pero sobre todo: *No puedes negar,* dice, *que sabes que en la ciudad de Roma Pedro fue el primero a quien se le confirió la cátedra episcopal; en ella se sentó Pedro como cabeza de todos los apóstoles para que en esa única cátedra conservasen todos la unidad, de tal manera que en adelante fuese cismático y pecador quien enfrente de esta única cátedra colocase otra.*

14. De una manera semejante SAN ISIDORO, después de explicar el poder que se dio a Pedro de la manera que nosotros hemos expuesto más arriba, añade: *La dignidad de ese poder, aunque se traspasó a todos los obispos de las Iglesias, sin embargo de una manera especial el obispo de Roma, como cabeza, por un peculiar privilegio, la conserva para siempre más elevada que los demás miembros.* Y en el Prólogo a la colección de cánones, que está en el primer tomo de los Concilios, dice que juntamente con los concilios ha reunido los decretos y las cartas conciliares de los Pontífices *porque en ellos, sumada la autoridad de la Sede Apostólica, aparece la no inferior autoridad de esos concilios.* Y al final dice: *La facultad de convocar concilios ha sido confiada a la Sede Apostólica como un poder peculiar suyo, ni leemos que haya sido válido concilio alguno que no fuera convocado o apoyado con su autoridad; esto atestigua la autoridad canónica, esto refuerza la historia eclesiástica, esto confirman los Santos Padres.*

Esto confirma también SAN BEDA en la homilía del inglés San Benito del cual dice: *Acudió en peregrinación al templo de los santos apóstoles, pues, como todavía la fe entre los ingleses era tierna y estaba en flor la fundación de nuevas iglesias, quiso aprender la norma de vida perfecta allí precisamente en donde por los mayores apóstoles de Cristo sobresale la cabeza sin par de toda la Iglesia,* etc.

En la Historia de Inglaterra dice de SAN GREGORIO: *Teniendo el supremo pontificado de todo el mundo y siendo prelado de las iglesias que ya hacía tiempo se habían convertido a la fe de la verdad, a nuestro pueblo, que hasta entonces había estado entregado a los ídolos, lo hizo Iglesia de Cristo,* etc.

Y refiere que el rey de Inglaterra y otros, ya en aquel tiempo, creían que las llaves que se dieron a Pedro se conservaban en la Iglesia de Roma. En esa historia demuestra lo grande que fue siempre el cuidado del Pontífice Roma-

no acerca de los ingleses y la obediencia de éstos para con ese mismo Pontífice.

15. Finalmente, todos los Padres siguientes enseñaron también constantísimamente la misma verdad; de ellos aduciré solamente a dos, San Anselmo y San Bernardo, los cuales hablaron con muchísima gravedad sobre la dignidad pontificia.

Porque San Anselmo el libro de la Encarnación del Verbo lo comienza así: *Fray Anselmo al Sumo Pontífice Urbano, señor y padre de toda la Iglesia que peregrina en la tierra.* Y más abajo: *Ya que la divina providencia ha elegido a vuestra Santidad para confiarle la guarda de la vida y fe cristiana y el gobierno de su Iglesia, a ningún otro con más razón se comunica cualquier error que contra la fe católica surge en la Iglesia para que sea corregido por su autoridad, y, si se dirige alguna respuesta contra el error, a ningún otro se le presenta con más seguridad para que sea examinado por su prudencia.*

Y en la introducción a la Carta a los Romanos dice que esa carta se pone en el primer lugar, aunque no fue escrita la primera de todas, porque en aquel tiempo Roma era la cabeza de todo el orbe, y hasta el día de hoy la Iglesia Romana ocupa el primado de todas las Iglesias.

16. San Bernardo enseña esto mismo mucho más elocuentemente: *Los reyes de Alemania, Francia, Inglaterra, Escocia, las Españas y Jerusalén, con todo el clero y sus pueblos, siguen y están adheridos al Papa Inocencio como hijos a su padre, como miembros a su cabeza, cuidadosos de conservar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz.* Y al Rey de Romanos Conrado *He leído,* le dice, *«Todos debéis estar sometidos a las autoridades superiores.» Deseo y de todos los modos os encargo que cumpláis esa recomendación prestando reverencia a la suma y apostólica sede y al vicario de San Pedro, como queréis que todo el imperio os la preste a vosotros.*

De la excelencia de esa sede habla maravillosamente en otras obras que hemos citado anteriormente y que por eso omitimos.

También podrían añadirse aquí textos y hechos de reyes y emperadores, pero algunos de ellos ya se han tocado anteriormente, y otros más los aduciremos después al comparar el poder espiritual con el temporal.

Por ahora basten las notables palabras del emperador Constantino: *Honremos a la sede santa romana y apostólica como a quien para nosotros es madre de la dignidad sacerdotal y debe ser maestra de la vida eclesiástica. Por lo cual se ha de conservar la humildad con mansedumbre, de tal manera que, aunque esa santa sede nos imponga un yugo apenas soportable, sin embargo lo llevemos y con piadosa devoción lo toleremos.*

Además del argumento de autoridad no se ha de buscar aquí razón alguna especial, porque bastan las ya aducidas acerca de la perfección del gobierno de la Iglesia y de la necesidad de una sola cabeza en un cuerpo para la conservación de la unidad de él y de la fe.

Y de que esta cabeza haya sido colocada en tal sede determinada, aunque existen muchas razones de congruencia para ello —que los Santos Padres insinúan y que fácilmente pueden suponerse—, la razón propiamente dicha es la voluntad de Cristo y de Pedro, la cual nos consta suficientemente por los textos aducidos.

CAPITULO XVIII

RESPUESTA A DOS OBJECIONES CONTRA EL PRIMADO DEL PAPA TOMADAS DE LA ESCRITURA Y DE LOS CONCILIOS

1. Contra la dignidad y el primado del Pontífice Romano el rey de Inglaterra en su libro esparce muchas objeciones además de las que hemos citado más arriba contrarias al primado de Pedro.

Muchas de ellas se refieren a las relaciones existentes entre el Papa y los reyes temporales, y las examinaremos mejor más adelante después que tratemos de dichas relaciones. Entonces habrá que hablar también del poder del Papa sobre los reyes en lo temporal.

Ahora vamos a responder solamente a lo que parece que en absoluto puede objetarse contra la soberanía espiritual del Papa. Esto —tanto en el *Prólogo* como en la *Apología* del rey— parece reducirse a tres capítulos, prescindiendo de los reparos por parte de los actos de los reyes o de los emperadores, de los cuales —como he dicho— trataremos después.

2. Primera objeción.—Confirmación.— El primer capítulo es que este dogma no tiene ninguna o sólo una débil base en la palabra de Dios, como dice en la pág. 118 de la *Apología,* en las págs. 22, 28 y 60 del *Prólogo,* y en otros muchísimos pasajes.

Y en confirmación de esta objeción podemos hacer hincapié en que San Pablo, en la carta a los Efesios, al enumerar los ministerios eclesiásticos y los grados jerárquicos de la Iglesia,

no acerca de los ingleses y la obediencia de éstos para con ese mismo Pontífice.

15. Finalmente, todos los Padres siguientes enseñaron también constantísimamente la misma verdad; de ellos aduciré solamente a dos, San Anselmo y San Bernardo, los cuales hablaron con muchísima gravedad sobre la dignidad pontificia.

Porque SAN ANSELMO el libro de la Encarnación del Verbo lo comienza así: *Fray Anselmo al Sumo Pontífice Urbano, señor y padre de toda la Iglesia que peregrina en la tierra.* Y más abajo: *Ya que la divina providencia ha elegido a vuestra Santidad para confiarle la guarda de la vida y fe cristiana y el gobierno de su Iglesia, a ningún otro con más razón se comunica cualquier error que contra la fe católica surge en la Iglesia para que sea corregido por su autoridad, y, si se dirige alguna respuesta contra el error, a ningún otro se le presenta con más seguridad para que sea examinado por su prudencia.*

Y en la introducción a la Carta a los Romanos dice que esa carta se pone en el primer lugar, aunque no fue escrita la primera de todas, porque en aquel tiempo Roma era la cabeza de todo el orbe, y hasta el día de hoy la Iglesia Romana ocupa el primado de todas las Iglesias.

16. SAN BERNARDO enseña esto mismo mucho más elocuentemente: *Los reyes de Alemania, Francia, Inglaterra, Escocia, las Españas y Jerusalén, con todo el clero y sus pueblos, siguen y están adheridos al Papa Inocencio como hijos a su padre, como miembros a su cabeza, cuidadosos de conservar la unidad del espíritu en el vínculo de la paz.* Y al Rey de Romanos Conrado *He leído,* le dice, *«Todos debéis estar sometidos a las autoridades superiores.» Deseo y de todos los modos os encargo que cumpláis esa recomendación prestando reverencia a la suma y apostólica sede y al vicario de San Pedro, como queréis que todo el imperio os la preste a vosotros.*

De la excelencia de esa sede habla maravillosamente en otras obras que hemos citado anteriormente y que por eso omitimos.

También podrían añadirse aquí textos y hechos de reyes y emperadores, pero algunos de ellos ya se han tocado anteriormente, y otros más los aduciremos después al comparar el poder espiritual con el temporal.

Por ahora basten las notables palabras del emperador CONSTANTINO: *Honremos a la sede santa romana y apostólica como a quien para nosotros es madre de la dignidad sacerdotal y debe ser maestra de la vida eclesiástica. Por lo cual se ha de conservar la humildad con mansedumbre, de tal manera que, aunque esa santa sede nos imponga un yugo apenas soportable, sin embargo lo llevemos y con piadosa devoción lo toleremos.*

Además del argumento de autoridad no se ha de buscar aquí razón alguna especial, porque bastan las ya aducidas acerca de la perfección del gobierno de la Iglesia y de la necesidad de una sola cabeza en un cuerpo para la conservación de la unidad de él y de la fe.

Y de que esta cabeza haya sido colocada en tal sede determinada, aunque existen muchas razones de congruencia para ello —que los Santos Padres insinúan y que fácilmente pueden suponerse—, la razón propiamente dicha es la voluntad de Cristo y de Pedro, la cual nos consta suficientemente por los textos aducidos.

CAPITULO XVIII

RESPUESTA A DOS OBJECIONES CONTRA EL PRIMADO DEL PAPA TOMADAS DE LA ESCRITURA Y DE LOS CONCILIOS

1. Contra la dignidad y el primado del Pontífice Romano el rey de Inglaterra en su libro esparce muchas objeciones además de las que hemos citado más arriba contrarias al primado de Pedro.

Muchas de ellas se refieren a las relaciones existentes entre el Papa y los reyes temporales, y las examinaremos mejor más adelante después que tratemos de dichas relaciones. Entonces habrá que hablar también del poder del Papa sobre los reyes en lo temporal.

Ahora vamos a responder solamente a lo que parece que en absoluto puede objetarse contra la soberanía espiritual del Papa. Esto —tanto en el *Prólogo* como en la *Apología* del rey— parece reducirse a tres capítulos, prescindiendo de los reparos por parte de los actos de los reyes o de los emperadores, de los cuales —como he dicho— trataremos después.

2. PRIMERA OBJECIÓN.—CONFIRMACIÓN.— El primer capítulo es que este dogma no tiene ninguna o sólo una débil base en la palabra de Dios, como dice en la pág. 118 de la *Apología,* en las págs. 22, 28 y 60 del *Prólogo,* y en otros muchísimos pasajes.

Y en confirmación de esta objeción podemos hacer hincapié en que San Pablo, en la carta a los Efesios, al enumerar los ministerios eclesiásticos y los grados jerárquicos de la Iglesia,

ninguna mención hace del Vicario de Cristo, siendo así que, en caso de pertenecer a la jerarquía de la Iglesia, ese era un lugar muy a propósito para presentarlo.

El rey dice muy admirado que no sabe *con qué artimañas los Pontífices de Roma se han hecho vicarios de Cristo y hasta dioses en la tierra, coronados con triple corona, a saber, reyes del cielo, reyes de la tierra y de los infiernos, jueces de todo el mundo exentos del juicio de nadie, cabezas de la fe,* y lo demás que continúa hasta concluir: *Con qué artimañas, repito, han subido a tanta altura, yo ciertamente no lo sé.*

3. SOLUCIÓN.—Aun sólo por esto podría el rey entender, si quisiera, que ello fue efecto no de artimañas humanas sino de la virtud de aquella palabra: *Sobre esta piedra edificaré mi Iglesia y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella,* como santa y católicamente entendieron los antiguos Padres.

En efecto, con las artimañas con que el Papa San Silvestre subyugó al emperador Constantino hasta el punto de que éste no se avergonzó de reconocerle Vicario de Cristo, sucesor de Pedro y digno de mayor honor que él mismo, con esas mismas los demás santos Pontífices conservaron esa misma dignidad y poder, y lo defendieron contra las puertas del infierno. Y esas artimañas no fueron otras que la palabra de Dios libremente predicada con gran fuerza de espíritu y a veces, cuando el caso lo pedía, con actos de poder e ilustraciones divinas, según la disposición de la divina providencia.

Yerra el rey y contradice a la palabra de Dios al decir que el primado del Papa tiene en la palabra de Dios una débil base: el primado de Pedro, perpetuo y que ha de durar siempre por sucesión, se contiene suficientemente en la palabra escrita de Dios, y el sentido de la palabra escrita nos lo ha trasmitido con certeza la palabra no escrita del mismo Cristo. Además se ha explicado con evidencia que esa sucesión de Pedro se ha conservado en la sede de Roma.

Ni el rey ni sus doctores protestantes pueden eludir la fuerza de esta palabra si no es negando la verdad de la palabra no escrita e interpretando la palabra escrita con su ciencia cierta y con su espíritu individual. Ahora bien, en el libro primero se ha demostrado que ambos principios son ajenos a la verdad católica, más aún, base de todas las herejías y cismas.

4. SOLUCIÓN DE LA CONFIRMACIÓN.—A la confirmación que hemos añadido nosotros tomándola de San Pablo, podemos responder con la doctrina de SAN AGUSTÍN. Este, tratando del eunuco a quien bautizó Felipe a pesar de que lo único que dijo fue *Creo que Jesucristo es hijo de Dios,* de lo cual algunos argumentan que no es necesario enseñar nada más a los catecúmenos para bautizarlos, él por su parte responde: *La Escritura calló y admitió que debían suponerse las otras cosas que Felipe trató con aquel eunuco que iba a ser bautizado.* Pues de la misma manera nosotros decimos que, aunque San Pablo en aquel pasaje nada dijo sobre el único Vicario de Cristo pastor de toda la Iglesia, lo dejó para que se supusiera en todo lo demás que enumera.

5. INSTANCIA.—RESPUESTA.—DE LA ESCRITURA SE DEDUCE EL PRIMADO DEL PONTÍFICE, NO EL DE LOS REYES.—Pero esta respuesta puede volverse contra nosotros; porque antes hicimos uso de este pasaje para probar que los reyes no tienen poder espiritual en la Iglesia, ya que San Pablo ni en ese pasaje ni en otros semejantes hizo mención alguna de ellos: esta conclusión puede eludirse exactamente lo mismo que lo hemos hecho nosotros.

Respondo con las palabras del mismo SAN AGUSTÍN en el lugar citado: *Y en lo que dice* San Lucas, *que Felipe le bautizó, quiso que se entendiera que se había cumplido todo lo que, aunque se calle en las Escrituras por brevedad, sin embargo por tradición ininterrumpida sabemos que debe darse por cumplido; igualmente también en lo que está escrito, que Felipe evangelizó al Señor al eunuco, no se puede dudar que en la instrucción se le dijo lo que pertenece a la vida y costumbres de quien cree en N. Señor Jesucristo.* También nosotros en el presente caso decimos que San Pablo en aquella enumeración de la Iglesia incluyó todo lo que por la tradición o por los otros pasajes de la Escritura es claro que pertenece a los grados jerárquicos de la Iglesia. Ahora bien, en la Escritura y fuera de ella se nos enseña bien claro que la Iglesia visible es un solo redil bajo un solo pastor visible que hace las veces de Cristo; por eso San Pablo se refirió a este pastor bajo el nombre general de los pastores, ya que allí no se preocupó de explicar en particular todos los grados y ministerios de la jerarquía eclesiástica.

Prueba de ello es también que, tratando el mismo tema en la 1.ª carta a los Corintios, omitió a los evangelistas, a los cuales comprende bajo el nombre de profetas, y pone allí las virtudes y otros dones que dejó en la carta a los Efesios; y en ninguno de los dos pasajes pone a los presbíteros ni a los diáconos, por más que,

por otros pasajes de la Escritura, es manifiesto que pertenecen a la jerarquía eclesiástica.

En cambio, de los reyes ninguna Escritura ni tradición enseña que tengan un lugar peculiar en la jerarquía eclesiástica, ni cargo de gobierno o de ministerio eclesiástico; por eso, cuando en aquellos pasajes principales se les omite, es que se les excluye en absoluto; sobre todo porque no se les comprendió bajo ninguna fórmula específica ni general.

6. Segunda objeción.—Confirmación.— La segunda objeción la indica el rey en el *Prólogo* con estas breves palabras: *Entretanto de tal manera estaban sujetos los obispos de Roma a los concilios generales, que, por ejemplo, hace poco el concilio de Constanza, depuestos tres Pontífices, nombró un cuarto.*

Esta objeción puede confirmarse con que hay otros casos en los que los Pontífices son depuestos o juzgados de otra manera por la Iglesia por medio de los concilios. Y que eso puede hacerse lo definió el dicho concilio de Constanza, y lo confirmó el de Basilea, y ambos trataron de ejecutarlo. Y antiguamente el Papa Marcelino fue depuesto por el concilio de Sinuesa. Y que en caso de herejía puede ser depuesto lo enseña el Decreto de Graciano y es doctrina comúnmente recibida por todos los católicos.

7. Respondo —en primer lugar— que esta objeción más que al problema del primado del Pontífice pertenece al problema de las relaciones entre el Papa y el concilio general.

Los Padres que intervinieron en los concilios de Constanza y de Basilea, y Gersón y otros doctores que opinaron que el concilio general está sobre el Pontífice, sin embargo creían firmemente que el obispo de Roma es supremo y universal pastor de la Iglesia por encima de todos los obispos y patriarcas, con jurisdicción espiritual sobre ellos y sobre todos los fieles de cualquier condición que sean, aunque sean reyes o emperadores. Ahora bien, la objeción propuesta no va contra esto. Y esto bastaba para nuestro propósito, júzguese lo que se quiera del otro problema de las relaciones entre el Papa y el concilio.

Sin embargo, como creemos que es del todo verdad que el concilio general no tiene jurisdicción alguna concedida inmediatamente por Cristo, y que por consiguiente, mientras vive el Pontífice legítimo e incontrovertido, de él depende la jurisdicción del concilio general y por tanto está sujeta a él —de esto trataremos en otra parte—, vamos a responder brevemente a las objeciones propuestas.

8. Solución a la objeción.—Pues bien, a la objeción principal respondemos que en tiempo del concilio de Constanza hubo tres supuestos Pontífices llamados Gregorio XII, Benedicto XIII y Juan XXIII. Ahora bien, como consta y más arriba se ha probado que al mismo tiempo no puede haber en la Iglesia varios verdaderos Pontífices, de ahí se deduce que no todos aquellos fueron Pontífices.

Con esto pudo suceder también que ninguno de ellos había sido aceptado con suficiente consentimiento de la Iglesia ni se creía que hubiese sido elegido legítimamente. Ahora bien, en tal caso el concilio general, aunque acéfalo, tiene derecho a investigar acerca del verdadero y legítimo Pontífice, y, si halla que ninguno de los pretendientes es Pontífice legítimo y cierto, a deponerles a todos, o, más bien, a declarar que ninguno de ellos es verdadero Pontífice de la Iglesia. Y esto es lo que a lo sumo hizo el concilio de Constanza al deponer a los tres Pontífices antes dichos y al elegir a Martín V.

Pero de esto no se puede sacar nada contra la dignidad o el poder del Pontífice, porque como los Pontífices dudosos no son verdaderos Pontífices, el poder del concilio sobre ellos nada quita a los verdaderos Pontífices: elegido después por tal concilio el verdadero Pontífice, él tendrá el pleno poder pontificio, superior al mismo concilio, ya que recibe el poder no de él sino de Cristo.

Mas como alguno puede decir que Juan XXIII fue Pontífice bastante cierto, sea de esto lo que fuere podemos añadir que al fin renunció voluntariamente al papado, como consta por las historias. Igualmente Gregorio XII se retiró. Y Benedicto XIII, llamado también Pedro de Luna, aunque nunca quiso ceder, pero murió poco después de la elección de Martín, y un tal Clemente, que había sido puesto en su lugar, poco después renunció, y Martín V fue reconocido y aceptado por toda la Iglesia como único y verdadero Pontífice.

9. Refutación de una instancia.—Y si acaso alguno urge diciendo que el concilio de Basilea siguiente dio sentencia de deposición contra Eugenio IV, único y cierto Pontífice, y nombró en su lugar a un tal Amadeo Félix, se responde que en eso erró aquel concilio, cosa que no es de extrañar, ya que entonces no procedía legítimamente ni bajo la obediencia de la Sede Apostólica.

Por lo mismo también erró al aprobar la sentencia lanzada en el concilio de Constanza de que el concilio general está por encima del Papa. Y en consecuencia estimó que el concilio, una vez vez reunido legítimamente, sin su consentimiento no puede ser disuelto por el Pontífice; más aún, que puede obligar al mismo Pontífice a asistir al concilio, afirmación completamente falsa; y en ella pudo errar el concilio de Constanza porque ni había sido convocado por un Pontífice verdadero y seguro, ni tenía su presencia personal o por legados.

Se había reunido legítimamente sólo para acabar con el cisma, no para definir dogmas de fe. Así que traspasó los límites de su poder, y por eso pudo errar, como también erró en esto el concilio de Basilea siguiente, porque —como he dicho— ya entonces no procedía legítimamente.

Y así, la afirmación antes dicha, después fue reprobada por los Pontífices y por el concilio de Letrán bajo León X. Y Eugenio IV tanto esa afirmación como la sentencia del concilio de Basilea la tuvo por nula, como se refiere en el mismo concilio. Y a Eugenio siguió en su sentir toda la Iglesia, la cual, a pesar de aquella sentencia, tanto a Eugenio como a su sucesor Nicolás V los tuvo por verdaderos Pontífices, y repudió al antipapa Félix, el cual después cedió ante Nicolás; y así siempre se conservó íntegra la dignidad pontificia.

10. Respuesta, a la confirmación.—El antiguo caso de la deposición de Marcelino el rey no lo aduce porque no admite las actas de aquel concilio y las acusa de contradicción, ya que en ellas muchas veces se dice que *el Pontífice no es juzgado por nadie* y, sin embargo, Marcelino salió de allí juzgado, pues se dio sentencia de anatema contra él, la cual firmaron todos los obispos, pues Marcelino no podía excomulgarse a sí mismo.

Ni faltan tampoco escritores católicos que dudan de esa historia de Marcelino, como puede verse en Baronio. Pero éste mismo advierte que no está bien poner en duda una historia antigua admitida comúnmente en la Iglesia, sobre todo siendo así que el Papa Nicolás en su carta al emperador Miguel la refiere como verdadera y se sirve de ella en confirmación de la autoridad de la Sede Apostólica.

11. Hay que observar que el pecado de Marcelino fue de cierto error en la fe, y que por eso le compitió al concilio investigar acerca de él tanto por el escándalo público en materia de fe como por la seguridad de la Iglesia. Con todo, como la falta sólo había sido contra la confesión de la fe y no herejía, los obispos reunidos muchas veces dijeron: *Júzgate a ti por tu propia boca, pues la primera sede por nadie es juzgada,* palabras que confirman la autoridad soberana del Pontífice.

Parece que por su parte Marcelino dio sentencia contra sí mismo diciendo: *He pecado ante vosotros, y no puedo contarme entre los sacerdotes.* A algunos les pareció que por estas palabras había renunciado al pontificado y que los obispos aceptaron la renuncia, y que por eso se dice de ellos que *firmaron su condenación y le condenaron,* no en virtud de una jurisdicción que tuvieran sobre él mientras fue Pontífice, sino dándole voluntariamente su consentimiento y aceptando la renuncia. Y así nadie mientras era pontífice le juzgó, sino que, como se añade enseguida, *fue condenado por su propia boca.* Pero después que dejó de ser Pontífice, como es claro, pudo ser ligado con censuras por el concilio.

O tal vez no se retiró del papado, como es más probable, porque esto no se dice allí expresamente, ni las palabras citadas significan renuncia sino penitencia, ni Dámaso ni Platina ni el Breviario Romano dicen eso, sino más bien dan a entender que fue Pontífice aun en el tiempo en que padeció el martirio. Baronio atestigua claramente que lo era. Esto supuesto, hay que decir, en consecuencia, que propiamente no fue condenado o castigado o ligado con censura en el fuero eclesiástico, sino que voluntariamente, para ejemplo de los otros y en castigo de su pecado, él mismo se separó o —por decirlo así— se suspendió de su cargo o se abstuvo de él. El concilio aprobó esa sentencia y dio una especie de sentencia declaratoria de la falta con anuencia del mismo Marcelino; y en ese sentido se dice que aquel concilio condenó a Marcelino. Y así no existe contradicción alguna en las expresiones de aquel concilio.

12. Respuesta al caso de un Papa hereje.—El Papa hereje es depuesto por Dios mismo, no por los hombres.—A la deposición del Pontífice debe preceder sentencia declaratoria de la falta.—A la última parte de la objeción acerca del Papa hereje, respondemos —en primer lugar— que no es cosa cierta que el Papa, aun como persona particular, pueda incurrir pertinazmente en he-

rejía. Y si es verdadera la opinión que niega que el Papa pueda ser hereje, cesa la objeción.

Pero como parece que los cánones y los concilios suponen lo contrario, admitido ese caso, hay que conceder que entonces el Papa puede ser juzgado y privado de su dignidad.

Cómo puede suceder eso sin perjuicio de su dignidad, los doctores lo explican de distintas maneras, y no es necesario al presente enumerar y examinar cada una de las opiniones.

Brevemente digo que el Papa hereje es depuesto no por los hombres sino por el mismo Dios, aunque no sin la intervención de la Iglesia o del concilio, que da contra él sentencia declaratoria de su falta. En efecto, así como el Papa es elegido por los hombres y sin embargo recibe la dignidad inmediatamente no de los hombres sino del mismo Cristo, así también, aunque sea declarado hereje por sentencia de los hombres, sin embargo queda privado de su dignidad inmediatamente no por el derecho humano sino por el divino.

Discuten los doctores si para tal privación o deposición es necesaria tal sentencia o si basta el mismo pecado de herejía, al menos el externo y —por el mismo hecho— conocido. A mí me parece más conforme a la razón y al buen gobierno que sea necesaria sentencia declaratoria de la falta, dada por un concilio que tenga autoridad, a fin de que todo se haga ordenadamente y desaparezcan los peligros de cisma.

CAPITULO XIX

EXPLICACION DE ALGUNOS PASAJES DE SAN GREGORIO ADUCIDOS POR EL REY, Y DEFENSA DE LOS TITULOS VERDADEROS DEL OBISPO DE ROMA

1. Enumeración de los textos de San Gregorio.—La tercera objeción principal está tomada de San Gregorio en distintas cartas; en ellas reprende a Juan de Constantinopla porque a sí mismo se llamaba y quería que le llamaran obispo o patriarca universal, y para avergonzarle más añade: *Ninguno de mis predecesores se avino jamás a emplear esta palabra tan profana.* A Atanasio de Antioquía le dice: *Porque, como sabe vuestra venerable santidad, a mí que soy Pontífice de la Sede Apostólica, a la cual sirvo por disposición de Dios, el santo concilio de Calcedonia me ofreció este título universal, pero ninguno,* etc. Expresiones semejantes tiene dirigiéndose a Mauricio, a Constancia, al mismo Juan, a Aniano, a Eusebio de Tesalónica. A Mauricio en otro pasaje le añade: *Lo digo con franqueza: quienquiera que a sí mismo se llama o quiere que le llamen sacerdote universal, en su altivez se adelanta al anticristo, ya que ensoberbeciéndose se antepone a los demás.*

Otra razón da además San Gregorio: que si uno es llamado patriarca universal, *se quita a los demás el nombre de patriarca. Por eso,* dice, *ninguno de los Pontífices Romanos ha tomado este título especial ni se ha venido a emplearlo, no fuera que al atribuir a uno algo particular, se privara a todos los sacerdotes del honor que se les debía.* Esta razón vale igualmente tratándose del Sumo Pontífice.

Por ello mismo San Gregorio a Eulogio de Alejandría, que en una carta suya le había llamado Papa universal, le dice: *Ruego que su dulcísima santidad no lo vuelva a hacer, porque lo que se le da a otro por encima de lo que pide la razón, es quitároslo a vosotros.* Y más abajo: *Porque si vuestra santidad me llama a mí Papa universal, niega que ella es lo que confiesa de mí, es decir, universal.* Con esto da a entender que es incompatible el que uno sea obispo universal y los otros sean verdaderos obispos.

Esta idea ya antes que San Gregorio la expuso Pelayo II en contra del mismo Juan en su carta 1.ª al concilio ilegítimo de Constantinopla. Y antes de estos Pontífices, en el concilio de Cartago y en el concilio de Africa en tiempo de Bonifacio, se lee un canon que dice así: *Al obispo de la sede primada no se le llama príncipe de los sacerdotes o sumo sacerdote o algo semejante, sino sólo obispo de la sede primada.*

2. Este argumento lo urge mucho el rey de Inglaterra en su *Apología,* y piensa que con los textos de San Gregorio que se han alegado pierden fuerza muchas o todas las razones que hemos aducido en pro del primado del Pontífice Romano.

Sobre todo refuta a Belarmino porque en favor del primado del Pontífice Romano hizo uso de otro texto de San Gregorio en el que a la Sede Apostólica la llama *cabeza de la fe.* Pues *quien rechazaba,* dice, *el nombre de obispo uni-*

rejía. Y si es verdadera la opinión que niega que el Papa pueda ser hereje, cesa la objeción. Pero como parece que los cánones y los concilios suponen lo contrario, admitido ese caso, hay que conceder que entonces el Papa puede ser juzgado y privado de su dignidad.

Cómo puede suceder eso sin perjuicio de su dignidad, los doctores lo explican de distintas maneras, y no es necesario al presente enumerar y examinar cada una de las opiniones.

Brevemente digo que el Papa hereje es depuesto no por los hombres sino por el mismo Dios, aunque no sin la intervención de la Iglesia o del concilio, que da contra él sentencia declaratoria de su falta. En efecto, así como el Papa es elegido por los hombres y sin embargo recibe la dignidad inmediatamente no de los hombres sino del mismo Cristo, así también, aunque sea declarado hereje por sentencia de los hombres, sin embargo queda privado de su dignidad inmediatamente no por el derecho humano sino por el divino.

Discuten los doctores si para tal privación o deposición es necesaria tal sentencia o si basta el mismo pecado de herejía, al menos el externo y —por el mismo hecho— conocido. A mí me parece más conforme a la razón y al buen gobierno que sea necesaria sentencia declaratoria de la falta, dada por un concilio que tenga autoridad, a fin de que todo se haga ordenadamente y desaparezcan los peligros de cisma.

CAPITULO XIX

EXPLICACION DE ALGUNOS PASAJES DE SAN GREGORIO ADUCIDOS POR EL REY, Y DEFENSA DE LOS TITULOS VERDADEROS DEL OBISPO DE ROMA

1. ENUMERACIÓN DE LOS TEXTOS DE SAN GREGORIO.—La tercera objeción principal está tomada de SAN GREGORIO en distintas cartas; en ellas reprende a Juan de Constantinopla porque a sí mismo se llamaba y quería que le llamaran obispo o patriarca universal, y para avergonzarle más añade: *Ninguno de mis predecesores se avino jamás a emplear esta palabra tan profana.* A Atanasio de Antioquía le dice: *Porque, como sabe vuestra venerable santidad, a mí que soy Pontífice de la Sede Apostólica, a la cual sirvo por disposición de Dios, el santo concilio de Calcedonia me ofreció este título universal, pero ninguno,* etc. Expresiones semejantes tiene dirigiéndose a Mauricio, a Constancia, al mismo Juan, a Aniano, a Eusebio de Tesalónica. A Mauricio en otro pasaje le añade: *Lo digo con franqueza: quienquiera que a sí mismo se llama o quiere que le llamen sacerdote universal, en su altivez se adelanta al anticristo, ya que ensoberbeciéndose se antepone a los demás.*

Otra razón da además San Gregorio: que si uno es llamado patriarca universal, *se quita a los demás el nombre de patriarca. Por eso,* dice, *ninguno de los Pontífices Romanos ha tomado este título especial ni se ha venido a emplearlo, no fuera que al atribuir a uno algo particular, se privara a todos los sacerdotes del honor que se les debía.* Esta razón vale igualmente tratándose del Sumo Pontífice.

Por ello mismo San Gregorio a Eulogio de Alejandría, que en una carta suya le había llamado Papa universal, le dice: *Ruego que su dulcísima santidad no lo vuelva a hacer, porque lo que se le da a otro por encima de lo que pide la razón, es quitároslo a vosotros.* Y más abajo: *Porque si vuestra santidad me llama a mí Papa universal, niega que ella es lo que confiesa de mí, es decir, universal.* Con esto da a entender que es incompatible el que uno sea obispo universal y los otros sean verdaderos obispos.

Esta idea ya antes que San Gregorio la expuso Pelayo II en contra del mismo Juan en su carta 1.ª al concilio ilegítimo de Constantinopla. Y antes de estos Pontífices, en el concilio de Cartago y en el concilio de África en tiempo de Bonifacio, se lee un canon que dice así: *Al obispo de la sede primada no se le llama príncipe de los sacerdotes o sumo sacerdote o algo semejante, sino sólo obispo de la sede primada.*

2. Este argumento lo urge mucho el rey de Inglaterra en su *Apología,* y piensa que con los textos de San Gregorio que se han alegado pierden fuerza muchas o todas las razones que hemos aducido en pro del primado del Pontífice Romano.

Sobre todo refuta a Belarmino porque en favor del primado del Pontífice Romano hizo uso de otro texto de SAN GREGORIO en el que a la Sede Apostólica la llama *cabeza de la fe.* Pues *quien rechazaba,* dice, *el nombre de obispo uni-*

versal ¿había de sufrir que se le llamara cabeza de la fe? Por eso él lo entiende de toda cabeza o gobernante en general —sea Papa, sea rey— dentro de sus dominios y fronteras. Y como veía que esta explicación resultaba violenta, como en realidad lo es, pide que, si se la rechaza, se le permita decir que *San Gregorio habló o menos exactamente o con exageración.*

Sin embargo, con perdón del mismo rey, él de una sola vez incurre en ambos defectos, ya que sin ninguna razón ni fundamento aplica esa audaz censura no sólo a las palabras de San Gregorio sino también a las de todos los antiguos Padres. Y hasta podemos añadir que alcanza también a las palabras de Cristo, porque no es menos ser cimiento de la Iglesia que cabeza de la fe, y Cristo acerca de Pedro, es decir, acerca de la sede de Pedro —según he demostrado más arriba— dijo que era cimiento de la Iglesia; por consiguiente exageró o se expresó inexactamente Cristo si exageró o se expresó inexactamente San Gregorio llamando cabeza de la fe a la Sede Apostólica.

3. Porque San Gregorio no hablaba sólo de su persona sino de su sede. Y así dice: *Advertimos que la reverencia de la Sede Apostólica no sea perturbada por la presunción de nadie; porque la estabilidad de los miembros se mantiene íntegra si la cabeza de la fe no es golpeada por ninguna injuria y la autoridad de los cánones se conserva siempre incólume e intacta.* De todo este texto se deduce que a la misma Sede Apostólica, a la cual primero advierte que debe prestársele reverencia, después la llama *cabeza de la fe, la cual no debe ser golpeada por los miembros con injuria alguna para que la estabilidad de ellos se conserve íntegra.*

Eso yo lo entiendo ante todo de la estabilidad de la fe, pues quienes, en contra de la reverencia debida a la Sede Apostólica, lo perturban todo, no pueden perseverar en la fe verdadera e íntegra. Tal vez por eso cambió la expresión y a la que primero la llama *Sede Apostólica* después la llama *cabeza de la fe,* para indicar que un gran peligro amenaza si se desprecia la obediencia y reverencia que se debe a la Sede Apostólica, pues fácilmente se pasa al peligro de perder la fe.

Una confirmación de esto: No exageró ciertamente ni fue inexacto Cristo cuando le dijo a Pedro *Y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos,* y este oficio, junto con el privilegio *Yo he rogado por ti, Pedro, para que no desfallezca tu fe,* no sólo le fue conferido a la persona sino también a la sede de Pedro, como demostramos en el libro 1.°; luego no hay exageración alguna ni expresión inexacta si un Pontífice, que ha sido puesto como regla viva para confirmación de sus hermanos, es llamado cabeza de la fe.

Por eso los Padres del Concilio de Calcedonia en su carta al Papa le llaman *firmeza de la fe* diciendo *Tu firmeza cumpla a sus hijos lo que está bien.*

4. Cuánto más que puede entenderse muy bien que se le llama cabeza de la fe porque es cabeza de todos los fieles, poniendo el término abstracto por el concreto, para significar que no hay verdadera fe sino en los miembros de esta cabeza, o que precisamente la fe es la que une los miembros con la cabeza.

De ahí resulta que tanto la cabeza como los miembros son llamados *de la fe,* porque por la fe se unen en un solo cuerpo, que es la Iglesia. Así el ser cabeza de la fe no es otra cosa que ser cabeza de la Iglesia, cabeza en la cual, dentro de su género, se apoya la fe de la Iglesia.

Por eso es ridículo aplicar esas palabras a los reyes temporales o interpretarlas solamente de un gobernante político y que da leyes solamente con miras al orden externo, hablando como habla San Gregorio claramente de la cabeza de toda la Iglesia y en materia espiritual, pues también por esta causa le llama cabeza de la fe.

Y aunque es verdad que al principio de la carta San Gregorio trata de la concesión del uso del palio al obispo de Palermo —uso que se reduce a una ceremonia eclesiástica—, después, tomando ocasión de ello, le advierte que observe y haga observar la disciplina eclesiástica en lo tocante a la reverencia de la Sede Apostólica, a la perfecta observancia de los cánones y a la integridad de las costumbres, puntos todos pertenecientes al gobierno eclesiástico y espiritual. Así que San Gregorio, al llamar a la Sede Apostólica cabeza de la fe, habla de la cabeza de este gobierno.

5. Explicación legítima de los textos de San Gregorio, y devolución en contra del rey de su propio argumento.—Así pues, volviendo en contra del rey su propio argumento, de ese mismo pasaje puede deducirse fácilmente el sentido legítimo de los otros textos. Pues si San Gregorio llamó a su sede cabeza de la fe porque a esa sede le fue confiada la firmeza de la fe y el cuidado y la solicitud de conservar y propagar esa fe, y, en consecuencia, también las buenas costumbres, que de ella dependen, cuando rehusó el nombre de obispo universal no quiso negar el supremo cuidado pastoral

de su sede, sino evitar la odiosidad de la palabra y la apariencia de soberbia o ambición.

Y no sólo del pasaje citado sino también de otros innumerables, más aún, de los mismos en que trata del título universal, se deduce manifiestamente que San Gregorio reconoció en sí y en su sede el cuidado de pastor supremo y universal.

Pues en la misma carta 32 a Mauricio dijo: *Todos cuantos conocen el evangelio saben que, por la palabra del Señor, a San Pedro, príncipe de todos los apóstoles, le fue confiado el cuidado de toda la Iglesia.* Y más abajo: *A él le es confiado el cuidado y el principado de toda la Iglesia; sin embargo no se le llama apóstol universal.* En un mismo pasaje reconoce el primado y rehusa el nombre.

En las cartas 36 y 38 a la vez desprecia ese nombre y hace uso de su poder universal disolviendo y reprobando un concilio ilegítimo reunido sin la autoridad de su sede y conminando censuras contra Juan si no volvía en sí. Más aún, en la carta 64 del libro 7.°, al mismo Juan le reprende por causa del mismo título, por más que él no negaba estar sujeto a la Sede Apostólica, según refiere el mismo San Gregorio, el cual añade que él no reconoce a un obispo que no esté sujeto a la misma sede; luego al rehusar el nombre de universal no pretende negar a su sede el poder universal.

Por eso también, puesto a juzgar la misma causa, comienza así: *El cuidado del gobierno que hemos recibido nos fuerza a extender con vigilancia la solicitud de nuestro cargo,* etc. Y más abajo muestra el mismo cuidado al decir: *Lo que se ha hecho en el concilio sin autoridad y consentimiento de la Sede Apostólica no tiene fuerza alguna,* y al fin lanza una censura general contra los violadores de sus preceptos.

Omitimos otros pasajes que se han citado antes, en los cuales San Gregorio pondera y ejercita el primado de la Iglesia Romana.

6. Doble sentido del título de Obispo Universal.—El título de Obispo Universal, aunque no excluye a los demás obispos particulares, es propio del Papa.—Entonces ¿por qué San Gregorio proscribió y repudió como profano el título de Obispo universal? Se responde con el cardenal Belarmino que el nombre de Obispo Universal puede tomarse en dos sentidos.

Uno para significar un único obispo que sea propio y próximo pastor de toda la Iglesia universal y de todas las Iglesias y diócesis particulares a la manera como v. g. el de Coimbra es el único obispo de toda su diócesis, en la cual puede tener uno o varios vicarios, pero no otro obispo. Admitir que existe un obispo universal de toda la Iglesia de esta clase va en contra del derecho divino, y por eso el nombre de Obispo Universal, tomado en este sentido, es profano y sacrílego.

En otro sentido puede llamarse obispo universal quien tiene jurisdicción en toda la Iglesia a manera de causa universal, pero sin excluir los obispos particulares que sean verdaderos obispos y que como causas próximas tengan jurisdicción ordinaria bajo el Sumo Pontífice. Tomado en este sentido, ese nombre en sí no es profano, porque significa una cosa verdadera y muy sagrada y necesaria para la Iglesia; sin embargo tal como lo usurpaba el patriarca de Constantinopla era profano y estaba lleno de soberbia y presunción, porque con él se atribuía lo que no tenía; y por la razón contraria, aplicado en ese sentido al Pontífice Romano, no es profano sino que significa la verdad, y por eso en el concilio de Calcedonia se aplicó al Papa León, según el Papa San Gregorio afirma muchas veces en las dichas cartas.

En ese mismo sentido los concilios y los Padres aplicaron títulos equivalentes al obispo de Roma, por ejemplo, que es *cabeza de la Iglesia universal* (Concilio de Calcedonia), *que tiene el cuidado de la universal Iglesia* (San León, Eusebio, Dionisio), *rector de la casa de Dios* (San Ambrosio), y finalmente *obispo de la universal Iglesia,* como muchas veces se le llama en las cartas pontificias antes aducidas, en el concilio de Calcedonia, y en otras muchas cartas de obispos o príncipes que escriben a los Pontífices Romanos, las cuales se mencionan en las actas de los concilios y entre las cartas pontificias; en especial pueden verse las que se leen en el concilio de Calcedonia.

7. Por qué San Gregorio evitó el nombre de obispo universal.—Sin embargo, San Gregorio rechazó el título de obispo universal.

En primer lugar, por un exceso de humildad: en esto hubiera podido decir mejor el rey de Inglaterra que exageró San Gregorio, no por ambición sino por dar ejemplo de humildad.

En segundo lugar, para reprimir con más eficacia la soberbia del obispo de Constantinopla.

Finalmente, porque por la ambigüedad del término hubiera podido ofender a los otros obispos, razón que muchas veces tiene en cuenta San Gregorio; y como este peligro no lo hay en el uso de otros términos, esos no los desechó.

Con esto se ha respondido también a lo del Papa Pelayo, pues se movió por la misma razón que San Gregorio, según aparece por las palabras de la citada carta 1.ª; en la misma carta, al obispo de Roma le llama cabeza de todas las Iglesias.

8. Acerca del título de Sumo Pontífice nunca se dudó, como afirma el emperador JUSTINIANO diciendo: *Así como Roma fue la primera a la que le cupo en suerte el origen de las leyes, así no hay nadie que dude de que en ella está la cumbre del sumo pontificado.* Más aún, el CONCILIO DE CALCEDONIA en su carta a León le dice: *Tu cumbre,* etc.

SAN GREGORIO refiriendo la historia de Equicio, dice que, después que un mensajero enviado por el Pontífice le dijo *que su padre el Pontífice apostólico quería verle, Equicio comenzó a dar inmensas gracias a Dios omnipotente diciendo que le había visitado por medio del Sumo Pontífice.*

Por su parte SAN JERÓNIMO a Dámaso le llama *sumo sacerdote,* que es lo mismo.

De aquí se deduce que el canon aquel del concilio de Cartago y del Africano no se entiende del Pontífice de Roma sino del primado de Africa, como muy bien lo interpreta la Glosa, porque los concilios provinciales o nacionales no podían determinar cómo se le debía llamar al Papa; y quizá por no ofender al Papa, los Padres de aquellos concilios prohibieron que a su primado se le llamara Sumo Pontífice.

CAPITULO XX

RESPUESTA A OTRAS OBJECIONES TOMADAS DE ACTOS DE EMPERADORES Y DE CONJETURAS

1. CUARTA OBJECIÓN DEL REY, PRIMERA DE ESTE CAPÍTULO.—Una cuarta objeción insinúa el rey aludiendo a Focas y asegurando que hasta los tiempos de Focas los Pontífices Romanos estuvieron sumisos a los emperadores. Con ello indica una cosa que suelen afirmar los protestantes, a saber, que Focas fue el que estableció que el obispo de Roma tuviera el primado entre los otros obispos.

A eso mismo parecen favorecer algunos historiadores, pues BEDA tratando de Focas dice así: *Este, a petición del Papa Bonifacio, determinó que la sede de la Iglesia Romana y apostólica fuese la cabeza de todas las Iglesias, pues la iglesia de Constantinopla se apellidaba a sí misma la primera de todas.* Casi de la misma manera lo cuentan el diácono Pablo, el bibliotecario Anastasio, Antonio Sabélico y Pomponio Leto; y otros más refieren la historia del mismo modo.

Sólo por esas palabras quieren persuadir los protestantes que aquel año —que fue el 607, según GENEBRARDO con otros, o el 606, como quiere BARONIO —el Pontífice Romano comenzó a tener el primado sobre toda la Iglesia, principalmente sobre la oriental. Por más que tampoco en estos son consecuentes consigo mismos, pues LOS DE MAGDEBURGO dijeron que el Pontífice Romano fue creado patriarca por el emperador Justino en el año 520; a no ser que éstos acaso hablaran del patriarcado occidental y aquéllos de un primado cuyo poder alcanzase también a la Iglesia oriental.

2. Otros dijeron que la Iglesia Romana recibió el primado de manos de Constantino IV, pues PLATINA, tratando de Benedicto II, dice que Constantino, movido por la Santidad de Benedicto, le envió un decreto ordenando que aquel a quien eligieran Pontífice el clero, el pueblo y el ejército, inmediatamente todos creyesen que era el vicario de Cristo, sin esperar, según antes solía hacerse, la aprobación del emperador de Constantinopla o del exarca de Italia.

Otros atribuyen a Constantino I esta dignidad del obispo de Roma, porque en el EDICTO DE CONSTANTINO se dice así: *El emperador Constantino, al cuarto día de su bautismo, concedió al Pontífice de la Iglesia Romana el privilegio de que en todo el orbe romano los sacerdotes tengan a éste por cabeza de la misma manera como los jueces tienen al rey.* Después se ponen extensamente las palabras del privilegio, las cuales se refieren también en el tomo 1.º de los Concilios, y son aprobadas por GELASIO con un concilio de 70 obispos. Casi las mismas palabras emplea LEÓN IX contra Miguel.

Por eso otros dijeron que ese privilegio se lo dio a la Iglesia Romana el concilio de Nicea, pues LEÓN IX dice en ese pasaje que el Pontífice por nadie puede ser juzgado *por decreto del beatísimo y apostólico Pontífice Silvestre y con la aprobación de su hijo espiritual Constantino Augusto con todo el Concilio Niceno.* Expresiones semejantes se encuentran en el Concilio IV bajo Símaco y en otros que se han aducido antes.

Otros finalmente atribuyen esta institución a los tiempos de los apóstoles; sin embargo dicen que es apostólica, no divina, porque algunas veces los antiguos Pontífices dicen que Pedro fue constituido príncipe de los apóstoles por volun-

Con esto se ha respondido también a lo del Papa Pelayo, pues se movió por la misma razón que San Gregorio, según aparece por las palabras de la citada carta 1.ª; en la misma carta, al obispo de Roma le llama cabeza de todas las Iglesias.

8. Acerca del título de Sumo Pontífice nunca se dudó, como afirma el emperador JUSTINIANO diciendo: *Así como Roma fue la primera a la que le cupo en suerte el origen de las leyes, así no hay nadie que dude de que en ella está la cumbre del sumo pontificado.* Más aún, el CONCILIO DE CALCEDONIA en su carta a León le dice: *Tu cumbre,* etc.

SAN GREGORIO refiriendo la historia de Equicio, dice que, después que un mensajero enviado por el Pontífice le dijo *que su padre el Pontífice apostólico quería verle, Equicio comenzó a dar inmensas gracias a Dios omnipotente diciendo que le había visitado por medio del Sumo Pontífice.*

Por su parte SAN JERÓNIMO a Dámaso le llama *sumo sacerdote,* que es lo mismo.

De aquí se deduce que el canon aquel del concilio de Cartago y del Africano no se entiende del Pontífice de Roma sino del primado de Africa, como muy bien lo interpreta la Glosa, porque los concilios provinciales o nacionales no podían determinar cómo se le debía llamar al Papa; y quizá por no ofender al Papa, los Padres de aquellos concilios prohibieron que a su primado se le llamara Sumo Pontífice.

CAPITULO XX

RESPUESTA A OTRAS OBJECIONES TOMADAS DE ACTOS DE EMPERADORES Y DE CONJETURAS

1. CUARTA OBJECIÓN DEL REY, PRIMERA DE ESTE CAPÍTULO.—Una cuarta objeción insinúa el rey aludiendo a Focas y asegurando que hasta los tiempos de Focas los Pontífices Romanos estuvieron sumisos a los emperadores. Con ello indica una cosa que suelen afirmar los protestantes, a saber, que Focas fue el que estableció que el obispo de Roma tuviera el primado entre los otros obispos.

A eso mismo parecen favorecer algunos historiadores, pues BEDA tratando de Focas dice así: *Este, a petición del Papa Bonifacio, determinó que la sede de la Iglesia Romana y apostólica fuese la cabeza de todas las Iglesias, pues la iglesia de Constantinopla se apellidaba a sí misma la primera de todas.* Casi de la misma manera lo cuentan el diácono Pablo, el bibliotecario Anastasio, Antonio Sabélico y Pomponio Leto; y otros más refieren la historia del mismo modo.

Sólo por esas palabras quieren persuadir los protestantes que aquel año —que fue el 607, según GENEBRARDO con otros, o el 606, como quiere BARONIO —el Pontífice Romano comenzó a tener el primado sobre toda la Iglesia, principalmente sobre la oriental. Por más que tampoco en estos son consecuentes consigo mismos, pues LOS DE MAGDEBURGO dijeron que el Pontífice Romano fue creado patriarca por el emperador Justino en el año 520; a no ser que éstos acaso hablaran del patriarcado occidental y aquéllos de un primado cuyo poder alcanzase también a la Iglesia oriental.

2. Otros dijeron que la Iglesia Romana recibió el primado de manos de Constantino IV, pues PLATINA, tratando de Benedicto II, dice que Constantino, movido por la Santidad de Benedicto, le envió un decreto ordenando que aquel a quien eligieran Pontífice el clero, el pueblo y el ejército, inmediatamente todos creyesen que era el vicario de Cristo, sin esperar, según antes solía hacerse, la aprobación del emperador de Constantinopla o del exarca de Italia.

Otros atribuyen a Constantino I esta dignidad del obispo de Roma, porque en el EDICTO DE CONSTANTINO se dice así: *El emperador Constantino, al cuarto día de su bautismo, concedió al Pontífice de la Iglesia Romana el privilegio de que en todo el orbe romano los sacerdotes tengan a éste por cabeza de la misma manera como los jueces tienen al rey.* Después se ponen extensamente las palabras del privilegio, las cuales se refieren también en el tomo 1.º de los Concilios, y son aprobadas por GELASIO con un concilio de 70 obispos. Casi las mismas palabras emplea LEÓN IX contra Miguel.

Por eso otros dijeron que ese privilegio se lo dio a la Iglesia Romana el concilio de Nicea, pues LEÓN IX dice en ese pasaje que el Pontífice por nadie puede ser juzgado *por decreto del beatísimo y apostólico Pontífice Silvestre y con la aprobación de su hijo espiritual Constantino Augusto con todo el Concilio Niceno.* Expresiones semejantes se encuentran en el Concilio IV bajo Símaco y en otros que se han aducido antes.

Otros finalmente atribuyen esta institución a los tiempos de los apóstoles; sin embargo dicen que es apostólica, no divina, porque algunas veces los antiguos Pontífices dicen que Pedro fue constituido príncipe de los apóstoles por volun-

tad de los otros apóstoles. Acerca de estos y otros errores pueden verse TORQUEMADA y BELARMINO.

3. DEMOSTRACIÓN DE QUE EL PRIMADO DEL PONTÍFICE NO PUDO PROCEDER DE LOS EMPERADORES.—Ninguna de estas afirmaciones tiene fundamento ni verisimilitud alguna, porque el primado de la Iglesia Romana es anterior a todos los emperadores cristianos, según se ha demostrado antes por una tradición antiquísima.

Sin contar que también hemos probado que los reyes temporales no tienen poder alguno espiritual ni jurisdicción con la cual puedan disponer de las cosas eclesiásticas. Ahora bien, el primado eclesiástico es espiritual y sobrenatural, según hemos probado. Por consiguiente ¿cómo podían instituirlo o conferirlo los emperadores?

Finalmente hemos demostrado que esta dignidad fue instituida por Cristo, y que en virtud de esa institución perdura por sucesión ininterrumpida, y que siempre, por el mismo derecho divino, pasa al Pontífice Romano, supuesto que esa fue la sede que Pedro señaló.

Luego es cosa vana buscar en los emperadores la institución de esta dignidad.

Ni siquiera en los concilios o en los Padres ni en los apóstoles, sino en el mismo Señor tuvo su origen, como aseguran ANACLETO y otros Pontífices antes aducidos, y según hemos probado por el Evangelio así entendido por los Padres.

Por eso, siempre que se encuentre escrito por alguno de los Padres o de los escritores católicos que la sede romana recibió el primado de algún concilio o de los Padres, el sentido es que lo recibió de ellos no como de quien lo instituía o se lo daba, sino como de quien declaraba o defendía o conservaba tal dignidad.

De esta forma el CONCILIO DE NICEA declaró que el obispo romano tenía el primado sobre todos, y añade *que siempre lo había tenido*. Muy bien NICOLÁS I en su carta al emperador Miguel dijo: *Quien dio a esta santa Iglesia sus privilegios fue Cristo; los concilios no se los dieron sino que los celebraron y honraron*. Y el emperador JUSTINIANO: *Decretamos que, según la definición de los concilios, el santísimo Papa de la antigua Roma es el primero de todos los sacerdotes.*

4. RESPUESTA A LA OBJECIÓN SOBRE FOCAS. FOCAS NO HIZO MÁS QUE DEFENDER EL PRIMADO DEL PONTÍFICE.—Por consiguiente, lo que el rey de Inglaterra dijo, que antes de Focas los Pontífices Romanos habían estado sumisos a los emperadores, pertenece a los capítulos siguientes, en los que trataremos de las relaciones entre ambas potestades y demostraremos que eso es falso.

Y lo que él insinúa y más claramente sostienen otros protestantes, que Focas confirió al Pontífice Romano algún poder o jurisdicción, es falso e introducido por ignorancia o —lo que es más verisímil— por mala voluntad de los protestantes.

Porque, por lo dicho en el punto anterior, se debe recordar que entre Gregorio y Juan de Constantinopla surgió una contienda acerca del término *universal,* la cual se refería, no tanto al fondo o poder mismo —pues Juan mismo, como vimos, confesaba que estaba sujeto a Gregorio— cuanto al título, el cual desagradó mucho a los obispos de Roma por lo que podía ofender a otros, por lo que incluía de soberbia, y por el peligro que llevaba consigo de degenerar en cisma.

Así pues, una vez que Pelayo y Gregorio —ni con sus advertencias ni con la intervención de los emperadores— pudieron atraer a Juan de Constantinopla a su parecer y a una mejor manera de pensar, y como Ciriaco, sucesor de Juan, perseveraba en el mismo desatino, Bonifacio III —quien, después del pontificado de Sabiniano, que duró sólo un año, sucedió a San Gregorio— obtuvo de Focas que forzara a Ciriaco a prescindir de aquel título y a declarar que sólo a la Iglesia Romana podía cuadrarle, como muy bien explicaron PLATINA, BLONDO, GENEBRANDO y BARONIO.

La cosa es por sí misma evidente, porque mucho antes de Focas, en el Concilio Niceno y en otros se había declarado el primado de la Sede Apostólica, y en particular en el concilio de Calcedonia el Romano Pontífice había sido proclamado obispo universal, aunque la modestia y moderación de los Pontífices no quiso aceptar aquel nombre.

Advierte también BARONIO que Ciriaco no negó la sujeción y obediencia al Romano Pontífice, porque inmediatamente después de su elección envió al Papa San Gregorio sus representantes juntamente con una carta conciliar, como consta por el mismo SAN GREGORIO.

De esto se deduce también que San Gregorio nunca se quejó de usurpación de jurisdicción sino de aquel título ambicioso e injurioso para los otros obispos y sobre todo para la sede romana.

Por consiguiente, Focas con su autoridad defendió a la sede romana y reprimió la soberbia de Ciriaco, pero nada nuevo concedió a Benedicto.

5. Acerca de Justino, no encuentro ninguna historia autorizada que refiera que Justino ya anciano concediera ningún poder al obispo de

Roma, ni en el año aquel 520 ni en todo el tiempo de su imperio. Pues aunque escribió muchas veces al Papa Hormisda con gran fe y reverencia y mandó regalos a la Iglesia de Roma, sin embargo nunca concedió especiales privilegios a aquella sede. ¿De dónde, pues, han podido los herejes sacar ese error o la sospecha de él? Sobre todo que por las actas del concilio de Celcedonia y otros muchos documentos antes aducidos se ha demostrado con evidencia que el primado de la Iglesia Romana era conocidísimo en todo el mundo antes de Justino.

De la misma manera fácilmente se refuta lo que se decía de Constantino IV, pues éste fue emperador más de doscientos años después de Justino; ahora bien, el primado de la Iglesia Romana fue más antiguo que Justino y por eso no pudo proceder de él; luego mucho menos pudo tener su origen en Constantino, que es más reciente.

Ni es esto lo que indican las palabras de Platina, sino sólo que el emperador Constantino renunció a la costumbre por la cual se solía esperar el consentimiento del emperador o del exarca para que el nombramiento del Pontífice quedara completo; pero del poder del Sumo Pontífice nada habló Constantino; más aún, de sus palabras se deduce abiertamente su pensamiento de que un Pontífice debidamente elegido es al punto Vicario de Cristo.

6. La misma respuesta tiene lugar tratándose de Constantino Magno, pues ya antes de su conversión el Pontífice Romano ejercía jurisdicción eclesiástica en toda la Iglesia, no sólo en Occidente sino también en Oriente, como se ha demostrado suficientemente más arriba. Por consiguiente, Constantino a la Iglesia Romana nada le concedió que perteneciese a este poder, sino que lo que encontró lo aprobó y lo creyó; más aún, lo reconoció con su obediencia y sujeción, y, en reverencia y honor de tan grande dignidad, concedió encima a la Iglesia Romana bienes temporales para granjearle mayor honor y prestigio.

En prueba de ello pueden aducirse las palabras del mismo edicto. Al principio de él confiesa que Dios, por medio de los apóstoles Pedro y Pablo, había obrado maravillas en él, *por intervención,* dice, *de Silvestre, padre nuestro y Papa universal.* Y más abajo dice así: *Qué grande poder en el cielo y en la tierra confirió el mismo Salvador nuestro a su apóstol San Pedro, clarísimamente nos lo enseñó el mismo venerable padre.* Y más abajo añade: *Hemos determinado que, así como en la tierra San Pedro fue hecho Vicario del Hijo de Dios, así también los Pontífices, los cuales son sucesores del mismo príncipe de los apóstoles, tengan un poder mayor que el que tiene la grandeza imperial terrena.*

Intercala, es verdad, las palabras *concedido por nosotros y por nuestro imperio,* pero eso se debe entender de una concesión por consentimiento y reconocimiento, no por donación propiamente dicha: de otra forma, estas palabras serían contrarias a las precedentes, en las cuales ha confesado que Pedro fue Vicario de Cristo y que el Romano Pontífice es su sucesor. Por eso antepone su poder al imperial; ahora bien, el emperador no podía dar un poder mayor que el imperial.

También puede entenderse que concedió a la sede de Pedro el prestigio y el poder temporal en honor del espiritual, para que así fuera honrado más que el mismo imperio. Eso dan a entender las palabras siguientes, en las cuales es muy de notar que al imperio lo llama *poder terreno* y *trono terreno,* en cambio al pontificado *sacrosanto* y *sede sacratísima de San Pedro,* etc.

7. A la última parte —la del concilio Niceno y otras objeciones— la respuesta es también clara por lo dicho y por las palabras de León IX citadas en el mismo lugar.

Primero se dice que el Pontífice por nadie es juzgado, *conforme al decreto divino de San Silvestre,* es decir, no por determinación suya sino conforme a la declaración que hizo del derecho divino; porque en rigor esto es lo que significan esas palabras y lo que pide la materia, dado que él no podía eximirse a sí mismo por su propia autoridad; luego lo que hizo fue declarar que estaba exento por autoridad divina.

Añade León: *Con la aprobación y firma de Constantino Augusto y del Concilio Niceno,* es decir, definiendo, declarando y promulgando que tal es el privilegio divino de la Sede Apostólica.

Sin embargo añade León que Constantino fue quien confirió este privilegio: esto necesariamente se ha de entender conforme a lo antes dicho, es decir, que lo confirió aprobando y determinando que se observase.

En este sentido también dijo Juan II en su carta al emperador Justiniano: *Conserváis la reverencia de la sede romana y a ella sometéis todas las cosas y las lleváis a su unidad; a cuyo autor, es decir, al primero de los apóstoles, por las palabras del Señor se le mandó «Apacienta mis ovejas»; y que ella es en verdad cabeza de todas las Iglesias lo declaran las reglas de los Padres y los decretos de los príncipes, y lo atestiguan los respetuosísimos afectos de vuestra piedad.* En estas palabras abarca perfectamente en qué han contribuido a esta dignidad Cristo, los Padres y los príncipes: De Cristo viene la institución y la entrega del poder con el mandato de apacentar; de los Padres viene la declara-

ción y definición; y a los emperadores propiamente les compete el reconocimiento y la defensa.

Finalmente, lo mismo proporcionalmente hay que decir de los apóstoles respecto de Pedro: no fueron los otros apóstoles quienes dieron a Pedro el poder, como consta por el Evangelio, sino que una vez que se lo dio Cristo, lo aceptaron gustosísimos.

8. Nueva objeción por conjeturas.— Además de estas objeciones, los protestantes suelen poner otras consistentes en ciertas razones o conjeturas, por ejemplo, que un solo hombre no puede gobernar bien la Iglesia esparcida como está por todo el mundo

Para persuadir esto suelen exagerar —o también inventar— los defectos o vicios en que han incurrido algunos Pontífices; y el rey de Inglaterra no deja de atacar algunas faltas que afirma se cometen en la elección de los Pontífices.

Finalmente, otros añaden una objeción vulgar y en muchos puntos común entre ellos: que se hace gran injuria a Cristo si, fuera de El, se reconoce otra cabeza de toda la Iglesia.

9. Solución.—Muchos Pontífices han ejercido perfectísimamente el gobierno de la Iglesia.—Estas acusaciones son de poca importancia.

En efecto, si el gobierno de la Iglesia fuese meramente humano y se hubiese de ejercitar con solas las fuerzas humanas o con la prudencia ordinaria o con solo el juicio natural, no sin razón se juzgaría que excede la capacidad de un solo hombre; más aún, reconocemos que ni los ordinarios auxilios de la gracia bastan para ello si Dios no ofreciera otros muchos mayores y especiales.

Pero, dado que Cristo Nuestro Señor prometió a su Vicario una presencia especial de su providencia y la asistencia del Espíritu Santo y rogó en particular por su fe, aunque a la humana fragilidad le resulte difícil la carga de gobernar espiritualmente a todo el universo, sin embargo no es imposible ni tan difícil moralmente que muchos Pontífices y aun su mayor parte la hayan soportado muy bien y la hayan cumplido perfecta y santamente.

Cuánto más que, aunque el Pontífice supremo sea uno solo, con todo no gobierna él solo en todas partes y a las inmediatas, sino que, por institución divina, llama también a otros obispos y pastores a la parte de su responsabilidad y, en cuanto conviene, les comunica parte de su jurisdicción, reservando para sí los asuntos mayores y más graves y todo el recurso necesario para la conservación de la unidad y la concordia.

De esta manera el gobierno de uno solo no sólo resulta posible, sino que además es necesario para conservar la unidad de la Iglesia, como hemos demostrado; más aún, sería a su manera fácil si no lo perturbaran los errores y los cismas.

10. Refutación de las acusaciones de los herejes.—Pasando a las acusaciones de los adversarios contra las personas de los Pontífices, en primer lugar podemos decir con San Agustín: *Aunque en la serie de obispos que se extiende desde el mismo Pedro hasta Anastasio* —nosotros digamos hasta Paulo V—, *el cual ahora ocupa la misma cátedra, durante ese tiempo se hubiese introducido algún traidor, en nada perjudicaría a la Iglesia ni a los cristianos inocentes, a los cuales el Señor, previéndolo, dijo acerca de los superiores malos «Haced lo que dicen, pero no hagáis lo que hacen, porque dicen y no hacen», para que se mantenga firme la esperanza de los cristianos, la cual se asienta no en el hombre sino en Dios.*

En segundo lugar, podemos añadir lo que el mismo San Agustín respondió a los donatistas contra Petiliano: *¿Qué necesidad tenemos de deshacer las acusaciones que él lanzó contra los obispos de la Iglesia Romana, a los cuales atacó con increíbles calumnias? Pues, aunque se les inculpe de delitos ¿acaso también esos delitos se prueban o, después de probados, se hacen ver con alguna firmeza de documentos?* y lo demás que continúa desarrollando con tanta elegancia.

No negamos, sin embargo, que en las historias se refieran pecados y escándalos acerca de algunos Pontífices; pero éstos son pocos en comparación de la multitud de tantos Pontífices ilustres y santos; y no debe extrañar que entre tan grande multitud se hayan hallado unos pocos malos, ya que entre doce apóstoles hubo un traidor. Por consiguiente, así como éste no manció la dignidad de los apóstoles, tampoco ningún Pontífice malo mancilló la Sede Apostólica, porque ninguno entre ellos fue hereje —al menos que enseñara herejía oficialmente— ni con su mala vida mermó la santidad de su sede.

Y lo que decimos de las personas de los Pontífices, entiéndase dicho de la elección de los mismos. Pues lo que critica el rey de Inglaterra no sabemos que haya sucedido en nuestro tiempo, y, aunque acaso alguna vez se haya cometido, no hay razón para notarlo y reprenderlo como si fuese una falta frecuente o habitual; por eso con razón respondió Belarmino: *Nuestros adversarios tienen por costumbre la falta que uno cometió alguna vez generalizarla a todos.*

Finalmente, aunque en tal elección los hombres falten alguna vez como hombres, de ahí no se sigue necesariamente que la elección no sea del Espíritu Santo, el cual sabe servirse bien de los malos, incluso para que sea elegida una persona buena; y aunque a veces por sus ocultos juicios permita que se yerre en la elección de la persona, sin embargo, por el bien y por la firme institución de la Iglesia, el Espíritu Santo asiste para conferir su poder a quien ha sido de-

bidamente elegido, quienquiera que él sea; así los pecados de los hombres no impiden que de una o de otra forma la elección proceda del Espíritu Santo.

11. El primado del Pontífice no significa una injuria contra Cristo sino su extraordinaria providencia para con la Iglesia.—Por fin, en cuanto a la última parte, negamos que ceda en injuria de Cristo el tener en la tierra un Vicario que a su manera sea cabeza visible de la Iglesia militante y visible; porque esta cabeza es ministerial, en cambio el mismo Cristo es siempre la cabeza principal. De la misma manera que antes decíamos acerca de la Piedra, o de la misma manera como Cristo es llamado también en la Escritura *Pastor de nuestras almas,* lo cual no impide que a otros hombres se les diga *El Espíritu Santo os ha constituido obispos para regir la Iglesia de Dios.*

Pues aunque Cristo sea *Príncipe de los Pastores* —el supremo y principal—, sin embargo, hay también otros pastores como ministros de ese Príncipe; más aún, éstos a veces también son llamados príncipes, según aquello: *Los constituirás príncipes por toda la tierra;* sin embargo, todos están bajo ese supremo Príncipe.

Así que el Papa de esta manera es pastor, obispo y príncipe de los pastores y obispos, mortales, ciertamente, o ministeriales bajo el Príncipe inmortal y absoluto. Y de la misma manera, la cabeza es ministerial y mortal bajo la principal e inmortal. Por lo cual esto no sólo no quita nada a la dignidad de Cristo, sino que además enaltece su caridad, su poder y su extraordinaria providencia para con su Iglesia.

CAPITULO XXI

LAS PERSONAS DE LOS PRÍNCIPES O REYES TEMPORALES ¿ESTAN SUJETOS AL PODER ESPIRITUAL DEL SUMO PONTIFICE?

1. Doble comparación del poder espiritual y del temporal.—Aunque ahora vamos a tratar principalmente de la subordinación o relaciones entre el poder espiritual y el temporal —pues para su perfecto conocimiento esto es lo que principalmente nos queda por explicar—, sin embargo comenzaremos por las personas mismas en las cuales residen esos poderes, porque en eso principalmente está la base de dicha subordinación.

Para explicarlo, quiero advertir que dichos poderes —espiritual y temporal— pueden compararse desde el punto de vista de su nobleza y excelencia y del de la subordinación y sujeción del uno al otro. Estos dos aspectos son tan distintos que pueden separarse, al modo como, tratándose de las facultades físicas, puede una ser más excelente que otra —por ejemplo, la vista que el oído—, y sin embargo en su ejercicio no estar sujeta ni subordinarse la una a la otra.

Así pues, ahora no comparamos estos poderes en cuanto a su perfección y excelencia absoluta: al explicar la diferencia entre el poder espiritual y el temporal, demostré suficientemente que aquél es más excelente que éste, y lo mismo enseñé de propio intento en mi obra De las Leyes. En esto, supuesta la diferencia de ambos poderes, apenas puede caber duda, porque el poder espiritual es una participación más alta del poder divino, y lleva consigo unos efectos más perfectos, un fin más alto, un origen más noble y una naturaleza de categoría más divina y más excelente, según demuestran los Santos Padres con distintas expresiones que ya comenté en los pasajes citados.

2. Distintos problemas que surgen de la subordinación de un poder al otro.—Así pues, comparamos estos poderes desde el punto de vista de la subordinación y dependencia del uno respecto del otro.

Esa subordinación puede concebirse, o entre los mismos poderes considerados en sí mismos, o sólo entre las personas en las cuales esos poderes residen. En efecto, puede preguntarse si uno de estos poderes puede aplicar el otro a sus actos o apartarlo de ellos, o si la persona que tiene uno de esos poderes está sujeta a la que tiene el otro en los actos que pertenecen a aquél; y sobre esto puede preguntarse también si esa sujeción es recíproca o sólo unilateral.

Centrándonos en el punto de la dificultad, nos proponemos tratar todo esto refiriéndonos a aquellas personas en las cuales estos poderes se encuentran en su grado supremo de excelencia, cuales son el emperador y el Sumo Pontífice. Así pues, surgen tres problemas.

El primero es si el Sumo Pontífice tiene sujetas a sí espiritualmente las personas de los reyes y príncipes temporales.

El segundo, si el Pontífice tiene sujetos a sí no sólo la persona del rey sino también su poder temporal, por soberano que sea, de tal manera que con sus órdenes pueda dirigir, exigir, suplir o impedir sus actos.

El tercero es una consecuencia: si el Pontífice, por razón de su poder espiritual, puede, no sólo dirigir con sus órdenes a los príncipes cristianos, sino también castigarles, incluso con la privación del reino si fuere necesario. Podemos decir que este es el punto y el centro de toda la controversia, y por eso vamos a tratarlo con mayor atención.

Y, en correspondencia con esos, pueden suscitarse otros tres problemas semejantes, a saber:

Si el rey o el emperador, en lo temporal y civil, tienen sujetas a sí las personas del Papa y de los obispos.

bidamente elegido, quienquiera que él sea; así los pecados de los hombres no impiden que de una o de otra forma la elección proceda del Espíritu Santo.

11. El primado del Pontífice no significa una injuria contra Cristo sino su extraordinaria providencia para con la Iglesia.—Por fin, en cuanto a la última parte, negamos que ceda en injuria de Cristo el tener en la tierra un Vicario que a su manera sea cabeza visible de la Iglesia militante y visible; porque esta cabeza es ministerial, en cambio el mismo Cristo es siempre la cabeza principal. De la misma manera que antes decíamos acerca de la Piedra, o de la misma manera como Cristo es llamado también en la Escritura *Pastor de nuestras almas,* lo cual no impide que a otros hombres se les diga *El Espíritu Santo os ha constituido obispos para regir la Iglesia de Dios.*

Pues aunque Cristo sea *Príncipe de los Pastores* —el supremo y principal—, sin embargo, hay también otros pastores como ministros de ese Príncipe; más aún, éstos a veces también son llamados príncipes, según aquello: *Los constituirás príncipes por toda la tierra;* sin embargo, todos están bajo ese supremo Príncipe.

Así que el Papa de esta manera es pastor, obispo y príncipe de los pastores y obispos, mortales, ciertamente, o ministeriales bajo el Príncipe inmortal y absoluto. Y de la misma manera, la cabeza es ministerial y mortal bajo la principal e inmortal. Por lo cual esto no sólo no quita nada a la dignidad de Cristo, sino que además enaltece su caridad, su poder y su extraordinaria providencia para con su Iglesia.

CAPITULO XXI

LAS PERSONAS DE LOS PRÍNCIPES O REYES TEMPORALES ¿ESTAN SUJETOS AL PODER ESPIRITUAL DEL SUMO PONTIFICE?

1. Doble comparación del poder espiritual y del temporal.—Aunque ahora vamos a tratar principalmente de la subordinación o relaciones entre el poder espiritual y el temporal —pues para su perfecto conocimiento esto es lo que principalmente nos queda por explicar—, sin embargo comenzaremos por las personas mismas en las cuales residen esos poderes, porque en eso principalmente está la base de dicha subordinación.

Para explicarlo, quiero advertir que dichos poderes —espiritual y temporal— pueden compararse desde el punto de vista de su nobleza y excelencia y del de la subordinación y sujeción del uno al otro. Estos dos aspectos son tan distintos que pueden separarse, al modo como, tratándose de las facultades físicas, puede una ser más excelente que otra —por ejemplo, la vista que el oído—, y sin embargo en su ejercicio no estar sujeta ni subordinarse la una a la otra.

Así pues, ahora no comparamos estos poderes en cuanto a su perfección y excelencia absoluta: al explicar la diferencia entre el poder espiritual y el temporal, demostré suficientemente que aquél es más excelente que éste, y lo mismo enseñé de propio intento en mi obra De las Leyes. En esto, supuesta la diferencia de ambos poderes, apenas puede caber duda, porque el poder espiritual es una participación más alta del poder divino, y lleva consigo unos efectos más perfectos, un fin más alto, un origen más noble y una naturaleza de categoría más divina y más excelente, según demuestran los Santos Padres con distintas expresiones que ya comenté en los pasajes citados.

2. Distintos problemas que surgen de la subordinación de un poder al otro.—Así pues, comparamos estos poderes desde el punto de vista de la subordinación y dependencia del uno respecto del otro.

Esa subordinación puede concebirse, o entre los mismos poderes considerados en sí mismos, o sólo entre las personas en las cuales esos poderes residen. En efecto, puede preguntarse si uno de estos poderes puede aplicar el otro a sus actos o apartarlo de ellos, o si la persona que tiene uno de esos poderes está sujeta a la que tiene el otro en los actos que pertenecen a aquél; y sobre esto puede preguntarse también si esa sujeción es recíproca o sólo unilateral.

Centrándonos en el punto de la dificultad, nos proponemos tratar todo esto refiriéndonos a aquellas personas en las cuales estos poderes se encuentran en su grado supremo de excelencia, cuales son el emperador y el Sumo Pontífice. Así pues, surgen tres problemas.

El primero es si el Sumo Pontífice tiene sujetas a sí espiritualmente las personas de los reyes y príncipes temporales.

El segundo, si el Pontífice tiene sujetos a sí no sólo la persona del rey sino también su poder temporal, por soberano que sea, de tal manera que con sus órdenes pueda dirigir, exigir, suplir o impedir sus actos.

El tercero es una consecuencia: si el Pontífice, por razón de su poder espiritual, puede, no sólo dirigir con sus órdenes a los príncipes cristianos, sino también castigarles, incluso con la privación del reino si fuere necesario. Podemos decir que este es el punto y el centro de toda la controversia, y por eso vamos a tratarlo con mayor atención.

Y, en correspondencia con esos, pueden suscitarse otros tres problemas semejantes, a saber:

Si el rey o el emperador, en lo temporal y civil, tienen sujetas a sí las personas del Papa y de los obispos.

Igualmente si el rey con su poder temporal puede dominar al espiritual excitándolo o reprimiéndolo según convenga a su gobierno.

Lo tercero, si puede el rey mandar al Pontífice con poder coercitivo, incluso hasta su deposición.

De estos tres últimos problemas el primero pertenece al tratado de la exención de los clérigos respecto del poder civil: a él dedicamos el libro siguiente entero, y por eso lo trataremos allí extensamente; aquí sólo tocaremos algo relativo a la persona del Pontífice, cuanto fuere necesario para la solución de algunas dificultades.

El segundo problema, supuesta la solución de los anteriores, no presenta dificultad alguna, y así lo despacharemos juntamente con ellos a manera de consecuencia.

El tercer problema está unido a los precedentes: en lo que puede referirse al Pontífice en cuanto Pontífice lo despacharemos también rápidamente a continuación; en lo que se refiere al Pontífice en cuanto hombre o ciudadano lo resolveremos en el libro siguiente juntamente con el primero.

3. Error de los protestantes sobre la sujeción de los reyes a los Pontífices.—Así pues, en este capítulo vamos a tratar el primer problema propuesto.

Acerca de él, el parecer de los protestantes es que los reyes temporales y, en general, los soberanos temporales no están sujetos a hombre alguno en lo espíritual y, por consiguiente, que tampoco el poder del rey depende del poder de ningún hombre.

Este error comenzó con Marsilio de Padua; a él se adhirió fuertemente el rey de Inglaterra Enrique VIII, y a éste ahora imita el serenísimo Jacobo, como demuestran no sólo sus hechos sino también sus palabras, las cuales consignó en distintos pasajes de su *Prólogo.*

En este sentido, en la página 2 dice de los reyes temporales: *Dios los colocó en su solio en altísimo grado de dignidad como a vicarios y legados suyos para ejercitar la justicia.* Y más claramente en la págnia 5: *Pues yo no me creeré a mí en nada inferior al Pontífice.* Y de nuevo a los reyes en la página 10: Dios mandó que fuesen en la tierra sus principales vicarios en la administración de la justicia.

En el mismo sentido en la página 14 que la controversia que trae con sus súbditos católicos no tuvo otro origen *que la ambiciosa tiranía de los Pontífices, la cual ellos injustamente usurparon para sí sobre los derechos temporales de los reyes en contra de la autoridad de las Escrituras y en contra de los concilios y del sentir de los antiguos Padres.*

Finalmente allí mismo termina diciendo que a la afirmación de esta autoridad de los reyes —entendida en este sentido— había dedicado toda su *Apología.*

En todos esos pasajes, aunque algunas veces hable de sujeción en lo temporal, sin embargo lo entiende tanto de la sujeción directa como de la indirecta, ya que, para excluir de ambas a los reyes, niega incluso la sujeción espiritual, y por eso se arroga también el poder espiritual, y sobre este fundamento se apoya toda su máquina.

4. Base de ese error.—Estando yo escribiendo esto, ha llegado a mis manos un libro del ilustrísimo cardenal Belarmino en el cual responde a Guillermo Barclay, que de una manera original negó el poder del Pontífice en las cosas temporales.

Confesaba Barclay que el Pontífice tenía la soberanía espiritual incluso sobre los reyes y emperadores, y sin embargo negó la subordinación del poder temporal al espiritual, y, en consecuencia, también negó que el Pontífice pueda introducir cambio alguno o disponer algo en las cosas temporales pertenecientes al derecho o al poder del rey. Y aunque en el dicho libro se traen muchos argumentos en favor de esto, sin embargo ninguno encuentro de peso, fundado en algún texto o en alguna razón apremiante; y cualquiera que sea su valor, el cardenal responde de una manera tan completa y erudita que no es necesario añadir nada.

El resumen de todo es que los reyes cristianos tienen la soberanía en lo temporal, y que es incompatible el que un poder sea soberano y esté sujeto a otro directa o indirectamente.

Para probar ambas afirmaciones recoge de las Escrituras textos vulgares en los cuales se recomienda la obediencia a los príncipes temporales.

Añade que el poder del Pontífice en lo temporal no tiene base alguna en la Escritura ni en la práctica o tradición de la Iglesia.

Acumula también muchas palabras en las cuales confunde este problema del poder espiritual del Pontífice con el problema de la exención de los clérigos, siendo así que —como he dicho tantas veces— son distintos y se han de resolver por muy distintos principios.

Por eso, todo lo que pueda pertenecer a la exención lo dejamos para el libro siguiente; a los otros puntos responderemos en el siguiente capítulo.

5. Tesis de fe: Los reyes temporales, en lo espiritual están sujetos al Pontífice.—Lo primero de todo, afirmamos contra el rey de Inglaterra lo que admite Barclay, que

el Pontífice Romano es padre espiritual y sumo pastor de los reyes y príncipes temporales por soberanos que éstos sean en su línea, y que, por consiguiente, en lo que se refiere al alma y al gobierno espiritual, los reyes están sujetos al Pontífice Romano.

Esta afirmación responde directamente al primer problema propuesto, y debe ser mantenida como de fe católica.

Ni necesita de nueva prueba, ya que se sigue con evidencia de los principios expuestos en los capítulos precedentes. Porque hemos demostrado que el Papa es Pastor de todas las ovejas de Cristo; ahora bien, los reyes cristianos se cuentan entre las ovejas de Cristo, porque si no, estarían fuera del redil y fuera de la Iglesia Católica; luego también de ellos es pastor el Papa; luego a su vez ellos están sometidos al poder espiritual del Pontífice, pues estos dos extremos son correlativos e inseparables.

Según esto, los textos de la Escritura, de los Pontífices, de los conciilos, y de los Padres que prueban que el Sumo Pontífice es sucesor de Pedro en el poder universal de regir a la Iglesia prueban también que los reyes están sujetos a ese mismo poder del Pontífice por lo menos en lo espiritual, pues el poder dado sobre el redil o cuerpo alcanza a cada una de las ovejas o partes.

Y por la razón por la que ese poder abarca debajo de sí a los demás bautizados de cualquier condición inferior, por esa misma comprende también a los reyes y emperadores, pues por ningún derecho quedan exentos, y la dignidad real no es incompatible con la sujeción cristiana; de no ser así, también sería incompatible con la fe y la profesión cristiana, ya que la misma fe de Cristo exige esta obediencia a sus seguidores.

6. PRIMERA PRUEBA DE LA TESIS: POR EL CONCILIO DE NICEA Y POR LOS PADRES.—A estas razones y textos generales pueden añadirse las expresiones particulares, en primer lugar del CONCILIO DE NICEA, que acerca del Pontífice Romano dice: *El es el primero, como Pedro, y a él se le ha dado poder sobre todos los príncipes cristianos y todos sus pueblos, como quien es Vicario de Nuestro Señor Jesucristo sobre todos los pueblos y toda la Iglesia cristiana.*

Por eso el PAPA SÍMACO en su Apología al emperador Anastasio le habla así: *Tú, si eres príncipe cristano, debes escuchar pacientemente la voz de cualquier superior apostólico.* Y el Papa ANASTASIO II en la carta 1.ª al emperador Anastasio le exige obediencia en los puntos que le advertía. Y GELASIO al mismo: *Aunque estás al frente del género humano por la dignidad de las cosas terrenas, sin embargo con devoción sometes tu cuello a los superiores de las divinas.* Y más abajo: *Sabe que debes someterte en lo que toca a la religión,* etc.

También muchos de los textos antes aducidos, con los cuales hemos demostrado el primado de la Sede Romana, declaran expresamente que entre las ovejas confiadas a Pedro se cuentan también los reyes y emperadores. Sobre todo el NAZIANZENO *Acepta,* dice, *mi voz un tanto libre, sabe que eres oveja de mi rebaño.* Y el CRISÓSTOMO *Si quien se corona de diadema se acerca indignamente, reprímele tú que tienes poder mayor que él.* Y SAN AMBROSIO dice que *los cuellos de los reyes se postran a los pies de los sacerdotes.*

7. SEGUNDA PRUEBA DE LA TESIS: POR LOS ACTOS DE LOS EMPERADORES.—Finalmente esta verdad queda muy clara por las acciones, casos y dichos de los emperadores y reyes cristianos.

En primer lugar, del emperador Felipe I cuenta la historia que obedeció al Papa Fabián cuando le mandó que no se acercara a la comunión antes de llorar sus pecados mezclado entre los públicos penitentes.

También es conocida la historia de Constantino que dijo que se encontraba en el concilio para ser juzgado por los obispos, no para juzgar de ellos.

Con mucha piedad también el emperador JUSTINO *Nosotros,* dijo, *tributando honor a la Sede Apostólica y a Vuestra Santidad, cosa que siempre quisimos y queremos hacer —como se debe a un padre— honrando a Vuestra Santidad, nos hemos apresurado a dar noticia a Vuestra Santidad de todo lo que pertenece al estado de las Iglesias, pues siempre tuvimos gran deseo de custodiar la unidad de vuestra Sede Apostólica y del estado de las santas iglesias.* Y otras frases que siguen, con las cuales se muestra sujeto espiritualmente a la Sede Apostólica, como bien lo entendió y alabó el Pontífice JUAN en su respuesta, en la que, entre otras cosas, dice: *Conserváis el respeto a la Sede Romana y a ella le sometéis todo y lo lleváis a su unidad,* y lo demás que hemos citado antes.

8. También son muy notables las palabras

del emperador CARLOMAGNO: *En memoria de San Pedro, honremos a la santa sede romana y apostólica, a fin de que la que es para nosotros madre de la dignidad sacerdotal, tenga que ser maestra de la vida eclesiástica; por lo cual se ha de observar la humildad con mansedumbre, de tal manera que aunque esa santa sede nos imponga un yugo apenas soportable, sin embargo lo llevemos y con piadosa devoción lo toleremos.* Estas palabras de los capítulos de Carlos las cita GRACIANO, y NAUCLERO dice que es uno de los veintitrés capítulos de leyes que Carlos envió a sus súbditos, y lo hicieron suyo los Padres en el concilio de Trébur.

Por eso también el Papa SÍMACO dijo en el 6.º Sínodo Romano: *No le es lícito al emperador ni a nadie que conserve la piedad hacer nada que se oponga a las reglas apostólicas.* Lo refiere GRACIANO junto con otras palabras semejantes de los Papas CALIXTO, MARCELINO y ADRIANO. Más aún, el mismo Papa ADRIANO en el último de sus capítulos dice: *Por decreto general determinamos que sea un anatema execrable y sea siempre reo ante Dios como prevaricador de la fe católica quienquiera de entre los reyes o poderosos que en adelante encargue o permita que sea violada en cualquier cosa una censura de los decretos de los Romanos Pontífices.*

9. A estos datos pueden además añadirse muchas señales de reverencia y obediencia a la Sede Apostólica dadas por los emperadores y reyes en todos lugares y tiempos.

En primer lugar, casi todos llaman al Papa *padre espiritual* y añaden *beatísimo, santísimo* o algo equivalente, como puede verse en muchas cartas de diversos emperadores a los Papas León, Hormisda, Anastasio y otros; de una manera especial pueden notarse las palabras de Ladislao, rey de Hungría, en su discurso a Nicolás V, en el cual le llama *pontífice máximo, único príncipe de los cristianos, rey de reyes y Dios en la tierra.*

En segundo lugar, muchas veces confiesan y reconocen la cátedra de Pedro en el Pontífice Romano y su jurisdicción universal sobre toda la Iglesia, como consta por CONSTANTINO y otros antes aducidos; por VALENTINIANO en una carta a Teodosio y en otra del mismo a León, en la cual dice que él *tiene el primado del sacerdocio, que está al frente de la fe y que a él le pertenece convocar concilio;* y por otros.

Igualmente por JUSTINIANO, que primeramente entiende de la Sede Apostólica las palabras *Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia,* y añade: *Esto que queda dicho se prueba por los efectos, porque en la Sede Apostólica siempre se ha conservado la religión católica sin mancha.* Y más abajo: *Anatematizamos a todos los que con soberbia levantan sus cabezas contra la santa Iglesia romana y apostólica, siguiendo en todo a la Sede Apostólica y publicando todas sus determinaciones.*

10. FEDERICO I en su carta al emperador griego Manuel, primero dice que la Iglesia Romana ha sido destinada por Dios para única madre, señora y maestra de todas las iglesias. De lo cual deduce:*Al Sumo Pontífice, al cual, al menos de nombre, llamas santo, préstale la debida obediencia y honor.*

Se cita también una carta de LEÓN, rey de Armenia, a Inocencio III, *al cual llama señor, padre en Cristo, Papa universal y pastor, el cual Dios quiso que estuviera al frente de su Iglesia.* Y añade: *Enseñados por la gracia de vuestra luz, por inspiración de la divina clemencia, deseamos vivamente devolver a la unidad de la santa Iglesia Romana todo el reino confiado por Dios a nosotros, y todos los armenios.*

Palabras semejantes escribió MIGUEL PALEÓLOGO a Gregorio X hacia el año 1274. Y más todavía el emperador griego ANDRÓNICO en la carta que se conserva en la Biblioteca Palatina, en la cual dice que la Iglesia Romana tiene, entregado por el mismo Señor, el primado supremo y absoluto sobre toda la Iglesia Católica, etc.

11. Además el rey de Francia CARLOS en carta a Adriano II escribe así: *Al Santísimo Padre Adriano, sumo y universal Pontífice, Carlos por la gracia de Dios rey e hijo vuestro espiritual,* etc. Y HUGO, rey de Francia, al papa Juan XV entre otras cosas le dice: *Decimos esto con todo el afecto para que entendáis y sepáis que nosotros y los nuestros no queremos apartarnos de vuestras determinaciones.*

LUIS, también rey de Francia, en su carta a Pío II, primero le saluda con estas palabras:

Al beatísimo padre nuestro Papa Pío II, obediencia filial, y después añade: *A ti, vicario de Dios vivo, te profesamos tal veneración, que con prontitud de espíritu queremos escuchar y obedecer tus sagradas advertencias —sobre todo en las cosas eclesiásticas— como la voz del pastor; a ti te profesamos y reconocemos pastor del rebaño del Señor; a ti cuando nos mandas te seguimos,* etc.

Igualmente SAN LUIS, rey de Francia, entre los documentos que escribió antes de su muerte a su hijo Felipe, dice: *Sé devoto y obediente a tu madre la Iglesia Romana, y muéstrate complaciente con su Pontífice como con tu padre espiritual.*

Además SEGISMUNDO, rey de Polonia, en carta al Concilio de Letrán bajo León X, presta obediencia al Sumo Pontífice, y añade: *Conforme a la costumbre de mis mayores.*

12. En el mismo Concilio se halla un mandato del rey católico FERNANDO en el cual, entre otros muchos brillantes testimonios de su fe, pone esto: *Nos profesamos hijo fidelísimo de la Santa Iglesia Romana nuestra madre, dispuestísimo a dar la vida por su honor y seguridad.* Y después añade que envía un legado para que asista al concilio *y en él,* dice, *preste la debida obediencia al dicho beatísimo señor nuestro el Papa cuantas veces fuere oportuno,* etc. Casi iguales son las palabras de CARLOS V en el edicto de Worms.

Ni es necesario citar más textos de los reyes de España, porque es cosa conocidísima y porque el rey ALFONSO en sus *Partidas* no sólo profesa expresamente sino que además explica con erudición la dignidad y la potestad pontificia diciendo que por razón de ella es de una manera especial *vicario de Cristo y sucesor de Pedro,* y que por eso se llama *apostólico* por antonomasia, y es llamado también *Papa,* como *Padre de los Padres y cabeza de los obispos y de los otros prelados. Por eso,* dice, *todos los cristianos del mundo, cuando vienen a él, hanle a besar el pie.* Y añade luego que *cualquiera que dijese afirmando que el Papa no tiene estos poderes o que no es cabeza de la Iglesia, no sólo es descomulgado sino además hereje.* Y dice que todos los cristianos están obligados a obedecer al Pontífice en lo espiritual, etc.

13. MUCHOS REYES DE INGLATERRA ABRAZARON ESTA TESIS.—Paso a los reyes de Inglaterra, los cuales desde el principio de su vocación a la fe hasta Enrique VIII reconocieron al Romano Pontífice como a supremo pastor de la Iglesia.

El primer rey de Bretaña, LUCIO, en cuanto recibió la fe envió una carta a Eleuterio *pidiendo,* dice BEDA, *que por su mandato fuese hecho cristiano; e inmediatamente consiguió el efecto de su piadosa petición.* Con este proceder y ejemplo demostró abiertamente que reconocía al Pontífice como a su pastor; pues ¿cómo había de pedir un sacramento tan necesario a otro que a su pastor?

Asimismo protestó que él tenía las llaves de toda la Iglesia y que a él principalmente le correspondía admitir en la Iglesia por la puerta del bautismo a los reyes y a los príncipes. De no ser así ¿por qué no había de pedir el bautismo más bien a algún obispo de Bretaña —si acaso entonces había allí alguno que por la predicación y ordenación de José fuera su sucesor— o al menos a algún obispo vecino?

Pues —según vemos en SAN IRENEO— ya en aquel tiempo había fundadas iglesias y nombrados obispos en Germania, Galia y España, provincias más cercanas a la Isla de Bretaña que Roma. ¿Por qué, pues, a ninguno de ellos envió legados sino sólo al de Roma? Ciertamente no por otra razón sino porque creyó que aquél solo tenía jurisdicción universal y poder superior sobre la Iglesia.

También antes hemos referido, siguiendo a BEDA, que el REY DE OSUVIO, habiendo oído que a Pedro principalmente le fueron dadas las llaves del reino de los cielos, y creyendo que su sucesor era el Romano Pontífice, dijo: *Yo os digo que este es aquel portero al cual yo no quiero oponerme, sino, en cuanto sé y puedo, obedecer en todo a sus mandatos. Diciendo esto el rey,* dice Beda, *los asistentes asintieron y se daban prisa por pasar a lo que habían conocido ser mejor.*

Otros muchos datos refiere Beda del recurso de los reyes de Inglaterra a la Sede Apostólica en los asuntos y negocios eclesiásticos.

14. El Papa Juan X amonestó como a oveja suya al rey Eduardo, según refiere POLIDORO. Es estupenda la carta del rey EDUARDO a Nicolás II que comienza así: *A Nicolás, padre sumo de la Iglesia universal, Eduardo, por la gracia de Dios rey de los ingleses, la debida sujeción y obediencia.* Después, en la carta, confiesa y

pide que confirme lo que el predecesor del Papa le había impuesto a él a título de obediencia y penitencia por cierto voto, y que confirme ciertos privilegios; después dice que aumenta y confirma las donaciones y tributos que tiene San Pedro en Inglaterra, y que los envía reunidos juntamente con los regalos reales, etc.

Cartas semejantes poco más o menos se encuentran de uno de los EDUARDOS, rey de Inglaterra, a Bonifacio VIII, y del otro a Clemente VI.

Son excelentes también las palabras del rey RICARDO II a Clemente III: *Mejor éxito consiguen las acciones de los príncipes cuando reciben fuerza y favor de la Sede Apostólica y son dirigidas al habla con la santa Iglesia Romana. Por eso nos ha parecido bien hacer llegar a conocimiento de Vuestra Beatitud lo que con contrato público y obligatorio se ha celebrado entre nosotros y Don Tancredo, ilustre rey de Sicilia.* Y más abajo: *A Vuestra Santidad y a la Santa Iglesia Romana rogamos encarecidamente que la Santa Sede Apostólica reciba nuestra fianza, y, para que lo haga confiadamente, por el testimonio de la presente carta os concedemos libre poder para castigarnos severamente a nosotros, a nuestros herederos y a nuestra tierra si obráremos en contra de la dicha paz,* etc.

14 (*bis*). KENULFO, rey de los Mercios en Inglaterra, escribió una carta al Pontífice Juan III, en la cual primero da gracias a Dios porque *habiendo querido premiar eternamente en el cielo al gloriosísimo pastor de su rebaño Adriano, sin embargo con piadosa providencia ha suscitado en favor de sus ovejas a uno,* es decir, *a León, el cual sabe empujar al rebaño del Señor hacia el aprisco de una vida más alta.* Y después: *Por lo cual juzgó oportuno que ante tus santos mandatos se incline humildemente el oído de nuestra obediencia.* Y luego, después de pedir humildemente la bendición, añade: *Esta bendición todos los reyes de los Mercios que existieron antes de mí merecieron obtenerla de tus antecesores; ésta yo la pido humildemente, y deseo, oh santísimo, impetrarla de Vos, a fin de que ante todo me recibas como a un hijo tuyo adoptivo, así como a ti yo te elijo por mi padre y te abrazo siempre con todas las fuerzas de la obediencia.*

PEDRO DE BLOIS cita una carta de una reina de Inglaterra en la cual, contra la tiranía de cierto príncipe cristiano, implora la ayuda del Papa Celestino diciendo: *Al cual Dios puso sobre las gentes y los reinos en toda la plenitud del poder.* Y luego: *Y no podéis hacer caso omiso de esto sin nota de crimen e infamia, siendo Vicario del Crucificado, sucesor de Pedro y también Dios del Faraón.* Y, después de referir que el tirano se ríe de las llaves, concluye: *Y si no queréis castigar vuestra ofensa, pero no os es lícito prescindir del oprobio de Pedro y de la injuria de Cristo.*

15. POR LAS COSTUMBRES DE LOS INGLESES CONSTA LA SUJECIÓN DE SUS REYES.—Puede, además, en este punto aducirse como señal de la sujeción espiritual de sus reyes, la costumbre aquella, que ha mencionado antes Eduardo, de pagar tributo a la Iglesia Romana en reverencia de San Pedro, costumbre que inició el rey Ina, según POLIDORO, y que fue conservada y ampliada por sus sucesores. Más tarde fue confirmada por una ley dada por Guillermo de Inglaterra, el Conquistador, y que es la décima de sus leyes y se titula *Del denario de Pedro.* Ese tributo se pagó a la Iglesia Romana hasta los tiempos de Enrique VIII.

De donde muy bien deduce SANDER que no es verisímil que los reyes de Inglaterra que en honor de San Pedro hicieron a su reino tributario de la Sede Romana, negaran a esa sede el gobierno espiritual de ese reino. Este indicio puede completarse con los datos que acumula AZOR.

16. OTRAS COSTUMBRES DE LOS MISMOS QUE CONFIRMAN ESTA INSTITUCIÓN.—Finalmente, esto puede confirmarse con la antigua práctica de los antiguos reyes católicos de Inglaterra, los cuales siempre solicitaron de los Pontífices las dispensas de votos o leyes eclesiásticas, la confirmación de los obispos, y también el palio que es costumbre dar a los arzobispos; a veces mandaban a Roma a los mismos arzobispos para recibir el palio, algunas los reyes solicitaban que se les diese en ausencia. Algunas veces también los obispos y reyes, en las controversias que traían entre sí, apelaban al Pontífice.

Sobre estas prácticas y sobre otras muchas parecidas pueden verse el NEUBRIGENSE, el MALMEZBURIENSE, PEDRO DE BLOIS con otros muchos, MATEO PARISIO, y BARONIO en los años 1100, 1117, 1174 y siempre que sale al paso la historia de los reyes de Inglaterra.

Todo esto no es necesario repetirlo aquí, ya que incluso el mismo Enrique VIII, rey de Inglaterra —según observé más arriba—, antes de incurrir en cisma dejó escrito un gran testimonio de defensa de la Sede Romana y de su autoridad sosteniendo los sacramentos en contra de Lutero. En él, entre otras cosas, dice: *No voy a ser tan injusto contra el Pontífice que me ponga a tratar de su derecho con angustia y preocupación como si fuese dudoso.* Y pidió la dispensa al Papa precisamente porque en aquel tiempo se reconocía sujeto al poder espiritual del Pontífice, en conformidad con la fe y la tradición que había heredado no sólo de sus predecesores sino de todo el mundo cristiano, tradición a la cual rindió testimonio en su libro.

17. PRUEBA DE ESA MISMA SUJECIÓN DE LOS REYES POR UNA RAZÓN DE GRAN PESO.—Finalmente, esta verdad se sigue claramente de un principio que se demostró en el cap. VI de este libro.

En efecto, allí demostramos que un rey temporal, en virtud de su dignidad real, no tiene poder alguno o jurisdicción espiritual. Este principio no es menos verdadero tratándose de los reyes anglicanos que de los otros, como es evidente, ya que el rey Jacobo se empeña en persuadir lo contrario a todos los reyes precisamente porque ve que la causa y la razón es común.

Pues bien, de este principio deducimos lo siguiente: Los reyes temporales no tienen poder espiritual en la Iglesia; luego es preciso que en lo espiritual estén sometidos al poder eclesiástico.

Prueba de la consecuencia: En la Iglesia no hay más que ovejas y pastor, o rebaño y pastor; ahora bien, quien no tiene poder espiritual no es pastor; luego ha de ser oveja: en otro caso no estaría en el redil ni sería miembro de la Iglesia. Iría, ciertamente, contra toda razón y el recto orden el que en la Iglesia hubiese quienes no pudiesen regir espiritualmente ni ser regidos; en otro caso, ni el Papa sería íntegra y perfectamente Vicario de Cristo, ni las cosas se harían con orden, ni la Iglesia podría conservarse en unidad y paz, ni finalmente se hubiese provisto suficientemente a la salvación de todos los fieles.

18. LOS REYES TEMPORALES, POR EL DERECHO ORDINARIO, ESTÁN SUJETOS A LOS OBISPOS.—En consecuencia, está razón no sólo prueba que el rey temporal está sujeto en lo espiritual al Pontífice, sino también que, por el derecho ordinario, cada rey está sujeto a su obispo, a no ser que sea eximido por el Pontífice y recibido inmediatamente bajo su protección y jurisdicción.

Esto lo lleva a mal el rey de Inglaterra y lo reprende en Belarmino, pero es cosa clara si se considera el debido orden de la jerarquía eclesiástica. Porque los reyes se computan entre las ovejas que carecen de todo poder espiritual; luego en virtud de su estado y atendiendo al derecho natural, no al divino, no gozan de mayor exención con relación a la jurisdicción de los obispos que los demás seglares que viven en la misma diócseis.

Esto demuestran el caso de San Ambrosio, y otros semejantes, y la frase del CRISÓSTOMO: *Tienes mayor poder que él,* y algunos otros que hemos citado antes. Más claramente lo enseña CLEMENTE III en las Decretales, y la GLOSA, NICOLÁS DE TUDESCHIS y otros doctores en sus comentarios.

De este derecho ordinario, ciertamente, suelen ser eximidos los reyes por privilegios de los Pontífices; pero de la obediencia del mismo Pontífice de ninguna manera pueden ser eximidos, y por eso se dice que a él principalmente están espiritualmente sujetos.

CAPITULO XXII

LOS REYES CRISTIANOS NO SOLO EN CUANTO A SUS PERSONAS SINO TAMBIEN EN CUANTO A SU PODER REAL, ES DECIR, NO SOLO COMO HOMBRES SINO TAMBIEN COMO REYES CRISTIANOS ESTAN SUJETOS AL PODER DEL PONTIFICE

1. PRIMERA TESIS: EL SUMO PONTÍFICE DIRIGE A LOS REYES TEMPORALES EN EL EJERCICIO DE SU PODER.—A la tesis aprobada en el capítulo anterior hay que añadir otra que se sigue de la precedente y que corresponde al segundo problema propuesto al principio del anterior capítulo, a saber, que el Sumo Pontífice, en virtud de su poder o jurisdicción espiritual, es superior a los reyes y príncipes temporales para dirigirlos en el ejercicio del poder temporal en orden al fin espiritual; por razón de lo cual, puede mandar tal ejercicio o prohibirlo, exigirlo o impedirlo cuanto fuere conveniente para el bien espiritual de la Iglesia.

Porque por poder directivo no entendemos el mero poder de aconsejar, advertir o rogar —pues estos actos no son propios de un poder superior— sino la verdadera fuerza para obli-

Todo esto no es necesario repetirlo aquí, ya que incluso el mismo Enrique VIII, rey de Inglaterra —según observé más arriba—, antes de incurrir en cisma dejó escrito un gran testimonio de defensa de la Sede Romana y de su autoridad sosteniendo los sacramentos en contra de Lutero. En él, entre otras cosas, dice: *No voy a ser tan injusto contra el Pontífice que me ponga a tratar de su derecho con angustia y preocupación como si fuese dudoso.* Y pidió la dispensa al Papa precisamente porque en aquel tiempo se reconocía sujeto al poder espiritual del Pontífice, en conformidad con la fe y la tradición que había heredado no sólo de sus predecesores sino de todo el mundo cristiano, tradición a la cual rindió testimonio en su libro.

17. PRUEBA DE ESA MISMA SUJECIÓN DE LOS REYES POR UNA RAZÓN DE GRAN PESO.—Finalmente, esta verdad se sigue claramente de un principio que se demostró en el cap. VI de este libro.

En efecto, allí demostramos que un rey temporal, en virtud de su dignidad real, no tiene poder alguno o jurisdicción espiritual. Este principio no es menos verdadero tratándose de los reyes anglicanos que de los otros, como es evidente, ya que el rey Jacobo se empeña en persuadir lo contrario a todos los reyes precisamente porque ve que la causa y la razón es común.

Pues bien, de este principio deducimos lo siguiente: Los reyes temporales no tienen poder espiritual en la Iglesia; luego es preciso que en lo espiritual estén sometidos al poder eclesiástico.

Prueba de la consecuencia: En la Iglesia no hay más que ovejas y pastor, o rebaño y pastor; ahora bien, quien no tiene poder espiritual no es pastor; luego ha de ser oveja: en otro caso no estaría en el redil ni sería miembro de la Iglesia. Iría, ciertamente, contra toda razón y el recto orden el que en la Iglesia hubiese quienes no pudiesen regir espiritualmente ni ser regidos; en otro caso, ni el Papa sería íntegra y perfectamente Vicario de Cristo, ni las cosas se harían con orden, ni la Iglesia podría conservarse en unidad y paz, ni finalmente se hubiese provisto suficientemente a la salvación de todos los fieles.

18. LOS REYES TEMPORALES, POR EL DERECHO ORDINARIO, ESTÁN SUJETOS A LOS OBISPOS.—En consecuencia, está razón no sólo prueba que el rey temporal está sujeto en lo espiritual al Pontífice, sino también que, por el derecho ordinario, cada rey está sujeto a su obispo, a no ser que sea eximido por el Pontífice y recibido inmediatamente bajo su protección y jurisdicción.

Esto lo lleva a mal el rey de Inglaterra y lo reprende en Belarmino, pero es cosa clara si se considera el debido orden de la jerarquía eclesiástica. Porque los reyes se computan entre las ovejas que carecen de todo poder espiritual; luego en virtud de su estado y atendiendo al derecho natural, no al divino, no gozan de mayor exención con relación a la jurisdicción de los obispos que los demás seglares que viven en la misma diócseis.

Esto demuestran el caso de San Ambrosio, y otros semejantes, y la frase del CRISÓSTOMO: *Tienes mayor poder que él,* y algunos otros que hemos citado antes. Más claramente lo enseña CLEMENTE III en las Decretales, y la GLOSA, NICOLÁS DE TUDESCHIS y otros doctores en sus comentarios.

De este derecho ordinario, ciertamente, suelen ser eximidos los reyes por privilegios de los Pontífices; pero de la obediencia del mismo Pontífice de ninguna manera pueden ser eximidos, y por eso se dice que a él principalmente están espiritualmente sujetos.

CAPITULO XXII

LOS REYES CRISTIANOS NO SOLO EN CUANTO A SUS PERSONAS SINO TAMBIEN EN CUANTO A SU PODER REAL, ES DECIR, NO SOLO COMO HOMBRES SINO TAMBIEN COMO REYES CRISTIANOS ESTAN SUJETOS AL PODER DEL PONTIFICE

1. PRIMERA TESIS: EL SUMO PONTÍFICE DIRIGE A LOS REYES TEMPORALES EN EL EJERCICIO DE SU PODER.—A la tesis aprobada en el capítulo anterior hay que añadir otra que se sigue de la precedente y que corresponde al segundo problema propuesto al principio del anterior capítulo, a saber, que el Sumo Pontífice, en virtud de su poder o jurisdicción espiritual, es superior a los reyes y príncipes temporales para dirigirlos en el ejercicio del poder temporal en orden al fin espiritual; por razón de lo cual, puede mandar tal ejercicio o prohibirlo, exigirlo o impedirlo cuanto fuere conveniente para el bien espiritual de la Iglesia.

Porque por poder directivo no entendemos el mero poder de aconsejar, advertir o rogar —pues estos actos no son propios de un poder superior— sino la verdadera fuerza para obli-

gar y mover con eficacia moral, a la cual algunos suelen llamar coactiva. Pero este término más se refiere a las penas, de las cuales hablaremos en el capítulo siguiente. Aquí hablamos del poder para obligar en conciencia.

2. La tesis es común entre los católicos.—Esta tesis, explicada de este modo, es común entre los católicos, a los cuales en parte cité en el cap. IV de este libro.

Los autores que absolutamente enseñan que el Papa tiene la soberanía —incluso la temporal— en todo el mundo, esto es lo que principalmente pretenden; y quizá todos o muchos de ellos hablaron sólo en este sentido, pues, aunque a veces hablan sin distinguir y sin explicarse suficientemente e incluso con impropiedad —porque el poder del Papa no es temporal sino espiritual, el cual alcanza a las cosas temporales y trata de ellas indirectamente, es decir, por razón de las espirituales—, sin embargo muchas veces manifiestan este sentido e insinúan esta distinción expresa o virtualmente.

En efecto, afirman que algunas cosas las puede el Pontífice indirecta pero no directamente, por ejemplo, sentenciar acerca de un feudo, como dijo la Glosa de las Decretales, en lo cual Inocencio la sigue, y Nicolás de Tudeschis; más aún, si se lee atentamente desde el núm. 11, esta es la manera como entendió que el Pontífice tiene la soberanía temporal. De una manera semejante dijo la Glosa en el libro 6.º de las Decretales que el Papa puede revocar una ley civil indirectamente para evitar el pecado, pero no directamente y por ella misma, es decir, si cesa la razón que se refiere a la salvación del alma; y aunque en ese pasaje no emplea expresamente los términos *directa* o *indirectamente,* pero de hecho y por la descripción que hace, explica el mismo sentido.

3. Un caso semejante hay en la Glosa de las Decretales y trata de la legitimación de los hijos en orden a los bienes temporales: el Pontífice no puede concederla directamente, aunque sí indirectamente. Acerca de este caso pueden consultarse Covarrubias, Molina y otros muchos que ellos citan.

Los demás doctores, sobre todo los teólogos aducidos en el dicho cap. IV, que niegan que el Pontífice tenga poder absoluto sobre todos los reinos, o sea, poder temporal directo sobre todos los reyes, enseñan unánimemente esta verdad del poder directivo del Pontífice con relación a los reyes y príncipes y a la jurisdicción y gobierno de ellos. Ellos mismos, en defensa de esta verdad, citan a otros doctores, y muchos más cita Belarmino al principio de su respuesta a Barclay; a algunos de ellos los citaremos en la siguiente tesis.

4. Prueba 1.ª de la tesis.—El primero y principal argumento lo tomamos de los textos de la Escritura en los cuales se confió al Pontífice el cuidado universal de las almas: Para el ejercicio de esta labor se le dio pleno y perfecto poder a Pedro, y por consiguiente, también a sus sucesores los obispos de Roma, porque quien es sucesor en el cargo lo es también en el poder; luego tal poder se les dio para todo lo que es necesario para este gobierno; luego en ese poder se incluye la fuerza directiva sobre cualquier poder temporal que tengan los reyes y soberanos.

El antecedente es claro, tanto por las palabras del Señor *Cualquier cosa que atares, Cualquier cosa que soltares, Apacienta mis ovejas,* como porque a la sabia providencia de Cristo Nuestro Señor le tocaba esto.

Con esto fácilmente se demuestra también la primera consecuencia, pues no sólo Cristo verdadero Dios, cuyas obras son perfectas, sino también cualquier prudente gobernante que confía a otro su representación o le delega su poder, en consecuencia le da poder para todo lo que es necesario en orden al fin o al efecto de tal comisión o delegación. Así lo disponen la razón natural y las leyes tanto civiles como canónicas. En el Digesto: *A quien se da jurisdicción, también se le conceden aquellos elementos sin los cuales no puede ejercitarse la jurisdicción.* En las Decretales: *Por el hecho de que a uno se le confíe una causa, recibe pleno poder sobre todo lo que se refiere a la misma causa.*

5. Que el Papa tiene poder directivo sobre los reyes, se prueba por parte de los mismos reyes.—Resta probar la segunda consecuencia, a saber, que en este poder indirecto espiritual se incluye la fuerza directiva de lo temporal, que es lo que más niegan los adversarios, los cuales exigen de nosotros un texto expreso de la Escritura en que se enseñe eso.

Por nuestra parte respondemos fácilmente que no en todo es necesario un texto expreso de la Escritura, y que basta que ello se deduzca de lo escrito por una razón clara y necesaria o por la tradición e interpretación de los Santos Padres.

Decimos, pues, que esto se contiene en la Escritura como lo particular se contiene en lo general, o como uno de los medios necesarios se contiene en el fin o en la potestad que ese poder espiritual tiene de dirigir al fin.

Y esto puede explicarse de dos maneras, a saber, o por parte del mismo príncipe temporal, o por parte de sus súbditos.

Porque —como he dicho— los reyes temporales están sujetos espiritualmente a Pedro y a sus sucesores; ahora bien, el poder espiritual dado a Pedro es universal para dirigir todas las acciones de sus súbditos con las cuales se puede perder o ganar la vida eterna, según prueba el término general *Apacienta* y el poder universal de atar y desatar.

Pues bien, una de esas acciones tratándose de un príncipe cristiano, es el debido uso del poder de gobernar, porque si no usa bien de él se condenará; luego el pastor espiritual de tal príncipe tiene la facultad de dirigirle en el uso de su poder temporal si en algo se desvía de la recta razón o de la fe, de la justicia o de la caridad.

Así pues, aquel poder se extiende indirectamente a lo temporal, pues el uso mismo del poder temporal, en cuanto puede perjudicar o aprovechar al alma, se contiene bajo lo espiritual como lo particular bajo lo general y como un medio necesario bajo el fin al cual el poder espiritual se ordena.

Esta razón insinuó muy bien el Papa GELASIO al emperador Anastasio en un pasaje en el cual distingue los dos poderes, el espiritual y el temporal, y añade: *En lo cual, la carga de los sacerdotes es tanto mayor cuanto que en el divino examen han de dar cuenta por los mismos reyes de los hombres.*

Por eso las palabras de SAN PABLO *Obedeced a vuestros superiores y someteos a ellos* alcanzan a los reyes no menos que a los otros, porque son generales; y la razón que añade SAN PABLO *Obedeced a vuestros superiores y someteos a ellos* alcanzan a los reyes no menos que los otros, porque son generales; y la razón que añade SAN PABLO *Porque ellos velan como quienes han de dar cuenta por vuestras almas,* vale también con relación a los reyes, como he dicho siguiendo a GELASIO; con razón, por consiguiente, podemos decir que en esas palabras se incluye este poder de los superiores de la Iglesia.

6. PRUEBA DE LO MISMO POR PARTE DE LOS SÚBDITOS.—De otra manera y no menos contundente se prueba también esta inclusión por parte de los súbditos de un rey temporal cristiano.

Porque, si él mismo manda cosas injustas o permite a sus súbditos más de lo conveniente el uso ilícito de acciones o bienes temporales, ello cederá en gran perjuicio espiritual de sus súbditos. Ahora bien, el Pontífice está obligado a tener cuidado espiritual de todo el pueblo cristiano sometido a reyes temporales. Luego en este cargo se incluye el poder de apartar del pueblo cristiano todos los inconvenientes espirituales que pueden redundar en él del abuso del poder temporal. Luego también por este título es preciso que el poder espiritual del Pontífice se extienda indirectamente a las cosas temporales, dirigiendo, cuando fuere conveniente, al poder temporal para que de tal manera ordene las cosas temporales que no perjudiquen a las espirituales.

Esta razón la insinúa también GELASIO en el lugar citado si —como reza otra lectura— se lee *Cuanto han de dar cuenta por los mismos regímenes de los hombres.*

Ambas cosas indica también el Papa NICOLÁS a Miguel diciendo que *los emperadores cristianos necesitan de los Pontífices para la vida eterna.*

7. PRUEBA DE LO MISMO CON UN DILEMA CONVINCENTE.—Expliquemos más esta razón.

Ambos poderes, el temporal y el espiritual, tal como se dan en la Iglesia, han tenido que ser conferidos y poseídos de tal manera que aprovechen al bien y a la salvación común del pueblo cristiano. Luego es necesario que estos poderes guarden algún orden entre sí; si no, no podrían conservarse la paz y la unidad en la Iglesia, pues muchas veces las ventajas temporales son incompatibles con las espirituales; por consiguiente, o habrá una guerra justa entre ambos poderes, o es preciso que el uno ceda al otro para que todo se ordene bien. Luego o el poder espiritual estará bajo el temporal, o al revés: Lo primero no puede ni decirse ni pensarse en conformidad con la recta razón, pues todas las cosas temporales deben ordenarse al fin espiritual; luego hay que decir, por el contrario, que el poder temporal está sujeto al espiritual para que no se desvíe de su fin. Así se subordinan los poderes de la misma manera que los fines

Por eso con razón dijo SANTO TOMÁS que las guerras están subordinadas al poder del Papa; porque la potencia, el valor o el arte que mira a un fin superior tiene sujetas a sí las facultades inferiores en orden al mismo fin.

También dice: *El poder temporal está sujeto al espiritual como el cuerpo al alma; por eso no es una usurpación el que un superior espiritual se entrometa a juzgar acerca de lo temporal.* Y que *el poder secular está bajo el espiritual en las cosas que pertenecen a la salvación del alma; que, por consiguiente, en ésas más se ha de obedecer al poder espiritual que al temporal aunque en las que pertenecen al bien civil más se ha de obedecer al poder secular.*

En estas palabras además señala abiertamente

la anterior distinción. Pero añade una limitación diciendo *A no ser que con el poder espiritual se una también el secular, como en el Papa, que tiene la cumbre de ambos poderes.* Esto podría entenderse del uno directamente, del otro indirectamente, conforme a lo antes dicho. Pero como estas últimas palabras contienen una excepción de lo anterior, parece que en ellas habla más bien de ambos poderes directos, y que, por consiguiente, habla del Pontífice según que a un mismo tiempo es Pontífice y rey temporal; finalmente, que tiene la cumbre de ambos poderes, porque en ambas esferas tiene la soberanía, aunque no igualmente universal, cosa que también dijo INOCENCIO III en el citado pasaje de las *Decretales.*

8. De esta manera se han de entender los otros pasajes que acerca de este poder tiene el mismo SANTO TOMÁS. En esos pasajes emplea distintos ejemplos y comparaciones para la explicación de esta verdad, y la confirma con muchas historias y hechos de los Sumos Pontífices. El mismo asunto tratan muy bien y con bastante amplitud ALEJANDRO DE ALÉS, HUGO DE SAN VÍCTOR, TORQUEMADA, UBALDO, TOMÁS DE VIO, ENRIQUE, que dice que el *Sacerdote Apostólico es a los reyes lo que un arquitecto civil a los otros artistas en una ciudad,* BELARMINO, ALBERTO PIGHI, SANDER, VITORIA, DRIEDO, SOTO, AZPILCUETA, ALMAIN, MOLINA, que cita a muchos, y están de acuerdo con ellos los juristas que luego citaremos.

9. EXPLICACIÓN POR EJEMPLOS DE ESTA DEPENDENCIA DE LOS REYES CATÓLICOS CON RELACIÓN AL PONTÍFICE.—Esta dependencia y subordinación se explica además con muy buenos ejemplos.

El primero es del señor y del siervo. El señor tiene sobre su siervo un poder peculiar que sin duda el Papa no tiene sobre un siervo ajeno; por eso se dice muy bien que el Papa no tiene potestad dominativa directa sobre él. Y sin embargo, es cierto que cualquier señor temporal está sujeto al poder del Pontífice en cuanto al debido uso de su dominio, de forma que éste no sea contrario a la salvación espiritual del señor ni del siervo; y en este sentido se dice muy bien que el Pontífice tiene un poder indirecto superior sobre el siervo ajeno.

De una manera semejante la potestad paterna pertenece directamente al que es padre en sentido propio y no al pastor espiritual; y sin embargo esa potestad, aunque dada por la naturaleza, está sometida al poder espiritual para ser regida y dirigida por él, y así puede decirse que el poder espiritual indirectamente se extiende al gobierno de los hijos cristianos. Luego por igual razón el poder temporal del rey debe ser gobernado y dirigido por el poder espiritual del Pontífice.

Esos ejemplos pueden acomodarse al príncipe mismo temporal para tomar de ellos un argumento de menos o más: El rey no tiene potestad paterna propiamente dicha o directa sobre el hijo de un vasallo suyo, ni dominio propiamente dicho sobre el siervo de un súbdito suyo, y sin embargo tiene potestad eminente o indirecta para dirigir a su vasallo en el ejercicio de la potestad paterna que tiene sobre el hijo, y en el ejercicio del dominio que tiene sobre el siervo. Luego mucho más el Vicario de Cristo tiene un poder semejante sobre los reyes cristianos en orden al bien espiritual de todo el pueblo cristiano.

10. EL PAPA PUEDE CORREGIR LAS LEYES DE LOS REYES O DAR OTRAS CONTRARIAS A AQUÉLLAS.—Vamos también a explicar este poder por su práctica. Esta práctica puede ser de muchas clases, pero se reduce principalmente a dos, en conformidad con los dos poderes de los príncipes temporales.

Porque los príncipes tienen un poder de jurisdicción, el cual propiamente se llama civil o moral, que es del que principalmente tratamos. Pero para que éste pueda ser temido y conservarse, debe tener adjunto otro poder, no de derecho sino —por decirlo así— de hecho, el cual es físico y se le puede llamar ejecutivo o militar.

Así que, en conformidad con estos dos poderes de los príncipes temporales, distinguimos dos maneras de gobierno o dirección espiritual.

La primera se refiere a los actos de la jurisdicción civil; tal es la enmienda o corrección de las leyes cuando no están conformes con las

buenas costumbres: entonces el Pontífice puede enmendarlas, sea dando otras leyes contrarias a aquellas, sea mandando a los príncipes seculares que las anulen o corrijan.

Esta es la doctrina común de los teólogos con SANTO TOMÁS. Y la enseñan con más extensión los juristas BÁRTOLO, ALEJANDRO TARTAGNO, SAN ANTONINO e IMOLA, JUAN DE ANDRÉS, CALDERINO y BERNARDO DE MONTMIRAT, FELINO, COVARRUBIAS, ANTONIO GÓMEZ, FORTUNATO GARCÍA, los cuales citan a otros.

Esta práctica es frecuentísima en el derecho canónico y está aprobada por el sentido común y por la costumbre de la Iglesia; por eso un católico no puede dudar del poder pontificio.

11. MATERIA DE LA LEY CIVIL Y DE LA CANÓNICA.—LAS LEYES CIVILES QUE COINCIDEN EN LA MATERIA CON LAS CANÓNICAS PUEDEN SER ANULADAS DIRECTAMENTE POR EL PODER ESPIRITUAL.—Pero hay que advertir que la materia próxima de la ley civil a veces por sí misma y directamente es completamente distinta de la canónica, como cuando es puramente temporal y de ningún modo sagrada ni de suyo ordenada al fin espiritual; tal es v. g. la determinación de los precios de los artículos, la determinación del procedimiento de los juicios civiles, etc. Pero algunas veces tiene algo de común con la materia de la ley canónica por razón del contenido sujeto a ambas leyes, por ejemplo, las leyes sobre los matrimonios, sobre los funerales, sobre los piadosos legados, y otras semejantes.

Pues bien, cuando las leyes civiles son de esta segunda clase, no sólo indirecta sino también directamente pueden ser enmendadas y anuladas por el poder espiritual, porque entonces la materia o es directamente espiritual o es del fuero mixto, y por consiguiente el poder espiritual alcanza a ésta directamente; por eso todas las leyes civiles que tratan de tales materias, si son contrarias al derecho canónico son corregidas por él, ya que son superadas por un poder más excelente.

De esta forma las leyes civiles que versan acerca de los matrimonios, son suprimidas por el derecho canónico si son contrarias a él, y sólo tienen valor las que ayudan a las leyes canónicas en la forma que ellas lo permiten. Así, por ejemplo, las leyes civiles permitían los matrimonios entre consanguíneos en segundo grado: contra ellas prevalecen las leyes canónicas que las anulan.

12. A esta clase pertenecen también las leyes canónicas que, acerca de los juramentos promisorios, disponen que se observen en absoluto a pesar de la ley civil y que mandan a los jueces seglares que los hagan observar.

También entran en esto los cánones que mandan —en contra de las leyes civiles— que los piadosos legados sean válidos con solos dos testigos, porque las causas piadosas caen directamente bajo el poder espiritual.

Asimismo las leyes civiles que en muchos casos prohiben y castigan las segundas nupcias, son derogadas por los cánones, como consta por los títulos de las Decretales que tratan de las segundas nupcias; y así en otras materias.

En cambio, cuando la materia de las leyes civiles es puramente temporal, entonces sólo indirectamente son corregidas por los Pontífices cuando favorecen los pecados o son ocasión de ellos, como son las leyes que admiten la prescripción con mala fe, las cuales, como consta, fueron suprimidas por los cánones.

Lo mismo sucede con las leyes que permiten la usura, el concubinato, etc.

O también cuando son menos conformes con la equidad natural, como son las leyes que niegan el alimento a los hijos espúreos, las cuales son suavizadas por los cánones.

Correspondientemente, si una ley civil pareciera ser conveniente para el bien espiritual del reino y los reyes se descuidaran en darla, podría el Pontífice darla con su propia autoridad, como lo hizo Pío V determinando la forma de fijar los censos, materia bien temporal: esa forma pareció conveniente para evitar el peligro de usura, y esta razón motivó la intervención del poder indirecto.

13. LAS LEYES CIVILES QUE DISPONEN DE LAS COSAS ECLESIÁSTICAS SON NULAS POR EL DERECHO MISMO.—A estos puede añadirse otro modo de anulación de las leyes civiles en virtud del poder eclesiástico, a saber, cuando disponen en materia puramente canónica, como son las que tratan de los clérigos o de cosas eclesiásticas en particular, y otras semejantes que merman la libertad eclesiástica.

Obsérvese que estas leyes son nulas por el derecho mismo natural, y los cánones, más que anularlas, lo que hacen es declararlas nulas, porque se mueven en materia ajena y fuera de la esfera de la jurisdicción temporal; sin embargo puede decirse que son anuladas —como quien dice, en raíz— en virtud del poder espiritual, cuando el poder espiritual ha hecho canónica su materia y la ha reservado al fuero eclesiástico. Porque también puede hacerse esto en virtud de la jurisdicción espiritual cuando la materia concierne al culto divino o a la religión, como se dijo más extensamente en el tratado *De las Leyes*.

De tales leyes hay ejemplos bien claros en el derecho canónico bajo los títulos *De Immunitate Ecclesiarum* y *De Constitutione,* y otros más aduce la GLOSA a propósito de la extravagante *Quia in futurum* de Juan XXII.

Fuera del derecho común, hay uno muy bueno en una carta de Luis, rey de Francia, a Pío II, en la cual, entre otras cosas, dice así: *Según has mandado, por la presente expulsamos, deshacemos y abrogamos de raíz en nuestro reino, en nuestro delfinado de Viena y en todos nuestros dominios, la pragmática sanción contraria a tu sede.*

14. CUÁNDO PUEDE EL PONTÍFICE INTERVENIR EN LOS JUICIOS SECULARES.—Lo que se ha dicho de las leyes puede también entenderse de los juicios y de las sentencias, porque el Papa no puede usurpar directamente los juicios seculares, pero en un caso necesario para el bien espiritual puede anular una sentencia injusta o avocar a sí una causa temporal, sobre todo cuando la discusión es entre quienes no reconocen superior en lo temporal y se juzga conveniente para el bien espiritual de la Iglesia.

Así, dijo INOCENCIO III que él ejercitaba la plenitud de su poder sobre el patrimonio de Pedro, *pero en otras regiones,* dice, *ejercitamos la jurisdicción temporal incidentalmente atendiendo a determinadas razones.* Y casi lo mismo en cuanto al pensamiento dijo SAN BERNARDO: que los juicios temporales no les tocan a los Papas, pero añade: *Mas una cosa es acudir a esto incidentalmente y por una razón urgente, y otra dedicarse a ello como a cosa principal.*

La razón es que al cargo del Pontífice toca impedir los pecados públicos y quitar las que normalmente son ocasiones de ellas, sobre todo las que se imponen con alguna violencia o autoridad.

Luego si las leyes civiles o los juicios seculares fomentan los pecados u ofrecen ocasión para ellos, puede el Pontífice declararlos nulos o también anularlos, como muy bien dijo VITORIA.

De una manera semejante, al Pontífice le toca también promover la fe, la religión, la piedad, y por eso en favor de ellas puede dar órdenes y mandar que se observen no obstante cualquier ley civil.

15. TAMBIÉN EL PODER DE HACER LA GUERRA ESTÁ SUJETO AL PONTÍFICE.—Otro ejercicio del poder espiritual puede tener lugar en la dirección del poder temporal en cuanto que éste tiene poder y fuerzas para la ejecución o la administración. Y este ejercicio puede ser doble, uno reprimiendo el abuso de ese poder, otro impulsando al uso necesario y, si fuera necesario, imponiéndolo en auxilio de la fe o en defensa de la religión cristiana. Pues bien, para ambas cosas tiene poder el Pontífice.

Acerca de la primera, la cosa es evidente, porque, como dijo INOCENCIO III en las *Decretales,* el reprimir los pecados es propio del poder espiritual, y sobre todo está obligado a ello cuando son públicamente nocivos y contrarios al bien común; ahora bien, tal es el abuso del poder real cuando trata de hacer daño y de declarar una guerra injusta; luego sin duda en esto el rey está sujeto al Pontífice, el cual puede prohibirle tal uso de su poder.

16. PARA LA DEFENSA DE LA FE LOS REYES PUEDEN SER IMPULSADOS POR LOS PONTÍFICES. Que el Pontífice puede mandar a los reyes también de la segunda manera se prueba porque los príncipes cristianos, sea por su oficio, sea por cierta justicia legal por la cual un miembro del Estado tiene obligación de socorrerlo, sea por caridad cristiana, están obligados a defender a la Iglesia y a prestarle auxilio. Luego, por necesidad o por alguna causa que lo exija, el Pontífice, como Pastor espiritual tanto de la Iglesia universal como de los mismos príncipes, puede empujar a éstos al uso de su poder impulsándoles y obligándoles con una orden.

El antecedente parece claro por sus mismos términos, porque todos los cristianos son miembros de un mismo cuerpo de la Iglesia, y los miembros —como dice SAN PABLO— deben preocuparse unos de los otros y, sobre todo, del bien de todo el cuerpo, cada uno según su poder y dignidad; luego, cuando el poder del príncipe es necesario, le compete muchísimo a él esta preocupación y cuidado.

Por eso el Papa LEÓN al emperador León le dice: *Debes sin dilación caer en la cuenta de que el poder real te ha sido dado no sólo para el gobierno del mundo sino principalmente para la seguridad de la Iglesia.*

Y SAN GREGORIO: *Ha sido dado el poder a la piedad de los emperadores para que los que buscan el bien sean ayudados y el reino terrestre sirva al reino celestial.*

Muy bien SAN AGUSTÍN, sobre aquello del Salmo 2.° «*Y ahora, reyes, entended, aprended los que juzgáis la tierra, servid al Señor en temor*», *De una manera,* dice, *sirve porque es hombre, y de otra porque es también rey. Porque es hombre le sirve viviendo fielmente; por-*

que es rey, le sirve dando con la conveniente energía leyes que manden lo justo y que prohiban lo contrario.

Por eso el CONCILIO DE PARÍS, bajo Luis y Lotario, *El rey,* dice, *ante todo debe ser defensor de la Iglesia, de los siervos de Dios,* etc. Y por eso los mismos emperadores LUIS y LOTARIO escribieron al Papa Eugenio: *Sinceramente nos reconocemos obligados a prestar ayuda y socorro —según la cualidad de nuestras fuerzas y la capacidad de nuestro entendimiento, en todas las causas pertenecientes al culto divino— a aquellos a quienes ha sido confiado el gobierno de las Iglesias y el cuidado de las ovejas del Señor.*

Y el católico emperador CARLOS V, en el edicto de Worms, dijo: *Para el honor de Dios omnipotente y por la reverencia debida al Romano Pontífice y a la santa Sede Apostólica, según el deber que incumbe a la dignidad imperial y también por el celo y fervor con que, siguiendo la costumbre de nuestros mayores y nuestro propio impulso, estamos dispuestos a exponer todas nuestras fuerzas y hacienda, imperio, reinos, poder, en fin, nuestra misma vida por la defensa de la fe católica y por el honor, defensa y protección de la Santa Iglesia Romana y universal...*

17. Con todo esto fácilmente se demuestra la consecuencia que antes dedujimos: En efecto, si un rey o príncipe es negligente en prestar este auxilio a la Iglesia, indudablemente el Pontífice puede impulsarle y empujarle con sus mandatos.

Primeramente, por el principio antes probado de que el Papa es pastor no sólo del rey como hombre sino también del rey como rey, ya que en ambos oficios debe conducirse rectamente para poderse salvar y agradar a Dios; luego el Pontífice puede procurar y mandarle que cumpla su obligación de rey en esta parte.

En segundo lugar, aunque no urgiese tanto la necesidad de la Iglesia que, por la misma ley de la caridad, surgiese una obligación —como quien dice— natural, sin embargo, habiendo una causa suficiente, podría imponerla el Pontífice, porque el precepto sería justo, ya que, en orden al fin espiritual, sería conforme a la razón y, por consiguiente, legítimo. Porque, siendo el Pontífice cabeza y superior en lo espiritual, tiene poder para imponer los preceptos que son justos y prudentes en orden al fin espiritual y al bien de la Iglesia.

18. Por esta razón dijo el Papa BONIFACIO, aprobando tácitamente el pensamiento de San Bernardo, que en la sede de Pedro no sólo hay espada espiritual sino también temporal: *Pero ésta debe ser manejada en defensa de la Iglesia, aquélla por la Iglesia; aquélla por la mano del sacerdote, ésta por la mano de los reyes y de los soldados, pero a voluntad y con el consentimiento del sacerdote, porque es preciso que la una espada esté bajo la otra.* Esto lo prueba extensamente, demostrando que la institución de la Iglesia, si ha de ser como debe, exige esta subordinación, y concluye: *Definimos que toda humana criatura está sujeta al Pontífice Romano, y proclamamos que esto es absolutamente necesario para la salvación.*

De la misma manera el Papa NICOLÁS II, hablando de la Iglesia Romana, dice: *La fundó solo Aquel que al santo clavero de la vida eterna le confió juntamente la autoridad del imperio terreno y del celeste,* entiéndase, para que ejercite el imperio celeste por sí mismo, el terreno sirviéndose de la potencia de él, excitándola eficazmente con una orden si fuere necesario.

De esta manera el mismo Pontífice, en carta a los obispos de Francia, a ellos y a sus defensores encarga *que a la vez con la espada espiritual y con la temporal persigan a ciertos malvados hasta la recuperación de los bienes de la Iglesia.* Esto hay que entenderlo distributivamente: a los obispos se les manda que defiendan a la Iglesia con la espada espiritual, a los defensores, es decir, a los patronos o príncipes, con la espada material.

19. Muchas expresiones semejantes a estas pueden verse en el *Decreto.* El Papa JUAN dice que *por disposición de Dios, todos los poderes del siglo deben estar sujetos a la Iglesia.* GELASIO, escribiendo al emperador Anastasio, dice entre otras cosas: *Ya sabes que tú dependes del juicio de ellos, no ellos de tu voluntad,* etc. Lo mismo dice en otro pasaje, y también INOCENCIO I.

Expresiones semejantes se encuentran en SAN GREGORIO VII y en INOCENCIO III. Este dice que el poder pontificio es al imperial lo que el alma al cuerpo o lo que el sol a la luna. En este mismo sentido dijo también: *Teniendo en cuenta determinadas razones, la jurisdicción temporal la ejercitamos incidentalmente también en otras regiones,* es decir, no directamente como en el propio patrimonio de la Iglesia, sino indirectamente cuando lo pide la razón del fin espiritual. Y lo confirma con el DEUTERONOMIO: *Si algo difícil y ambiguo,* etc., y con la 1.ª CARTA A LOS CORINTIOS: *¿No sabéis que juzgaremos a los ángeles? Pues mucho más las cosas del siglo.*

Finalmente así se debe entender lo que San

BERNARDO dijo a Eugenio: *Ahora se han de manejar ambas espadas. Y ¿por quién sino por vos? Ambas son de Pedro, y deben ser desenvainadas —la una por su mandato, la otra por su mano— cuantas veces sea preciso.* Las palabras *por su mandato* se deben entender de la voluntad justa y prudente, como explican suficientemente las otras palabras *Cuantas veces sea preciso.* Ahora bien, esa voluntad supone poder, el cual en un sentido eminente es llamado espada material en cuanto que puede ser movido eficazmente por aquélla. Así que también en cuanto a esto tiene el Pontífice poder directivo sobre los príncipes temporales.

Con esto queda suficientemente explicada y probada la tesis propuesta, la cual se confirmará más en el capítulo siguiente.

CAPITULO XXIII

EL SUMO PONTIFICE PUEDE HACER USO DEL PODER COERCITIVO SOBRE LOS REYES INCLUSO HASTA LA DEPOSICION DEL TRONO SI HAY CAUSA PARA ELLO

1. OBJETO DE LA CONTROVERSIA CON EL REY DE INGLATERRA.—Este es —según dije— el punto céntrico y el blanco a donde apunta la presente controversia.

Porque el rey Jacobo, que rechaza el poder del Pontífice sobre toda la Iglesia y principalmente sobre los reyes, se preocupa poco del poder directivo. En cambio, teme con angustia el poder coactivo del Pontífice, principalmente un poder que se extienda hasta el despojo de la corona; porque, persistiendo en su error, no cree poseer con seguridad el cetro si sus súbditos creen que el Pontífice tenga tal poder.

Así pues, para poder persistir libremente en su ceguera, quiere privar a la Iglesia de Cristo de todo remedio contra los príncipes herejes, cosa que ya antes de él excogitaron MARSILIO DE PADUA y otros enemigos de la Iglesia.

Mas lo contrario enseñan todos los doctores católicos que he mencionado antes y que más extensamente cita BELARMINO en el nuevo opúsculo citado, y es no menos cierto que lo demás que se ha dicho. Más aún, si se considera todo eso atentamente, no será difícil refutar el dicho error y defender la verdad católica con la práctica de los hechos, con textos y con la razón.

2. EL SUMO PONTÍFICE POSEE REALMENTE EL PODER DE CASTIGAR A LOS MALOS REYES.—Primeramente, de lo dicho se sigue con evidencia que el Pontífice tiene el poder de castigar a los príncipes temporales malos e incorregibles, principalmente a los cismáticos y a los herejes pertinaces, pues la fuerza directiva sin la coactiva es ineficaz, según el FILÓSOFO. Luego si el Pontífice tiene poder directivo sobre los príncipes temporales, también lo tiene coactivo en el caso de que no quieran obedecer a la justa dirección que les da por ley o por precepto.

Pruebo la consecuencia: Las cosas que proceden de Dios están ordenadas y muy bien instituidas; luego si al Pontífice le dio el poder directivo, también le dio el coactivo, pues una institución hecha de otra manera sería imperfecta e ineficaz.

Por la razón contraria, enseñan los teólogos que la Iglesia no tiene poder para mandar actos meramente internos, porque de ésos no puede juzgar y consiguientemente tampoco imponer castigos para ellos, que es lo propio de la fuerza coactiva, como enseña SANTO TOMÁS. Luego, al revés, pudiendo el Pontífice dirigir eficazmente con sus órdenes al poder temporal en sus propios actos, también puede coaccionar y castigar a los príncipes que no le obedezcan en aquello que manda justamente.

3. PRUEBA DE LO MISMO POR LA ESCRITURA.—Esta razón sin duda era suficiente. Pero como los adversarios exigen textos de la Escritura, también con ellos podemos confirmar claramente esta verdad.

SAN PABLO primero dice: *Las armas de nuestra milicia no son carnales sino poderosas por Dios para derribar fortalezas.* Después añade: *Prontos a vengar toda desobediencia.* Y luego: *Porque aunque con exceso me glorie yo de la autoridad que me dio el Señor para edificación y no para destrucción vuestra, no por eso me avergonzaré.* En estas palabras abiertamente enseña el apóstol que había recibido de Dios el poder de vengar y castigar toda desobediencia de cualesquiera fieles cuanto fuera preciso para la edificación y bien de la Iglesia. Ahora bien, el poder de vengar o castigar es coactivo, como es evidente.

Por eso dice en su comentario el CRISÓSTOMO: *Hemos recibido poder para edificar. Pero si alguno resiste y lucha y está en tal disposición que ninguna razón puede sanarle, entonces finalmente hagamos uso también del otro poder derribándole por tierra.*

También TEOFILACTO lo explica así: *A mano tenemos el castigo y la venganza.* Y después: *Principalmente, es verdad, recibí* el poder *para edificación, pero si alguno fuere incurable, ha-*

BERNARDO dijo a Eugenio: *Ahora se han de manejar ambas espadas. Y ¿por quién sino por vos? Ambas son de Pedro, y deben ser desenvainadas —la una por su mandato, la otra por su mano— cuantas veces sea preciso.* Las palabras *por su mandato* se deben entender de la voluntad justa y prudente, como explican suficientemente las otras palabras *Cuantas veces sea preciso.* Ahora bien, esa voluntad supone poder, el cual en un sentido eminente es llamado espada material en cuanto que puede ser movido eficazmente por aquélla. Así que también en cuanto a esto tiene el Pontífice poder directivo sobre los príncipes temporales.

Con esto queda suficientemente explicada y probada la tesis propuesta, la cual se confirmará más en el capítulo siguiente.

CAPITULO XXIII

EL SUMO PONTIFICE PUEDE HACER USO DEL PODER COERCITIVO SOBRE LOS REYES INCLUSO HASTA LA DEPOSICION DEL TRONO SI HAY CAUSA PARA ELLO

1. OBJETO DE LA CONTROVERSIA CON EL REY DE INGLATERRA.—Este es —según dije— el punto céntrico y el blanco a donde apunta la presente controversia.

Porque el rey Jacobo, que rechaza el poder del Pontífice sobre toda la Iglesia y principalmente sobre los reyes, se preocupa poco del poder directivo. En cambio, teme con angustia el poder coactivo del Pontífice, principalmente un poder que se extienda hasta el despojo de la corona; porque, persistiendo en su error, no cree poseer con seguridad el cetro si sus súbditos creen que el Pontífice tenga tal poder.

Así pues, para poder persistir libremente en su ceguera, quiere privar a la Iglesia de Cristo de todo remedio contra los príncipes herejes, cosa que ya antes de él excogitaron MARSILIO DE PADUA y otros enemigos de la Iglesia.

Mas lo contrario enseñan todos los doctores católicos que he mencionado antes y que más extensamente cita BELARMINO en el nuevo opúsculo citado, y es no menos cierto que lo demás que se ha dicho. Más aún, si se considera todo eso atentamente, no será difícil refutar el dicho error y defender la verdad católica con la práctica de los hechos, con textos y con la razón.

2. EL SUMO PONTÍFICE POSEE REALMENTE EL PODER DE CASTIGAR A LOS MALOS REYES.—Primeramente, de lo dicho se sigue con evidencia que el Pontífice tiene el poder de castigar a los príncipes temporales malos e incorregibles, principalmente a los cismáticos y a los herejes pertinaces, pues la fuerza directiva sin la coactiva es ineficaz, según el FILÓSOFO. Luego si el Pontífice tiene poder directivo sobre los príncipes temporales, también lo tiene coactivo en el caso de que no quieran obedecer a la justa dirección que les da por ley o por precepto.

Pruebo la consecuencia: Las cosas que proceden de Dios están ordenadas y muy bien instituidas; luego si al Pontífice le dio el poder directivo, también le dio el coactivo, pues una institución hecha de otra manera sería imperfecta e ineficaz.

Por la razón contraria, enseñan los teólogos que la Iglesia no tiene poder para mandar actos meramente internos, porque de ésos no puede juzgar y consiguientemente tampoco imponer castigos para ellos, que es lo propio de la fuerza coactiva, como enseña SANTO TOMÁS. Luego, al revés, pudiendo el Pontífice dirigir eficazmente con sus órdenes al poder temporal en sus propios actos, también puede coaccionar y castigar a los príncipes que no le obedezcan en aquello que manda justamente.

3. PRUEBA DE LO MISMO POR LA ESCRITURA.—Esta razón sin duda era suficiente. Pero como los adversarios exigen textos de la Escritura, también con ellos podemos confirmar claramente esta verdad.

SAN PABLO primero dice: *Las armas de nuestra milicia no son carnales sino poderosas por Dios para derribar fortalezas.* Después añade: *Prontos a vengar toda desobediencia.* Y luego: *Porque aunque con exceso me glorie yo de la autoridad que me dio el Señor para edificación y no para destrucción vuestra, no por eso me avergonzaré.* En estas palabras abiertamente enseña el apóstol que había recibido de Dios el poder de vengar y castigar toda desobediencia de cualesquiera fieles cuanto fuera preciso para la edificación y bien de la Iglesia. Ahora bien, el poder de vengar o castigar es coactivo, como es evidente.

Por eso dice en su comentario el CRISÓSTOMO: *Hemos recibido poder para edificar. Pero si alguno resiste y lucha y está en tal disposición que ninguna razón puede sanarle, entonces finalmente hagamos uso también del otro poder derribándole por tierra.*

También TEOFILACTO lo explica así: *A mano tenemos el castigo y la venganza.* Y después: *Principalmente, es verdad, recibí* el poder *para edificación, pero si alguno fuere incurable, ha-*

remos uso de la demolición. Y más abajo: *Si quisiere,* dice, *gloriarme de que Dios me haya dado algo más para poder ante todo hacer beneficios y, cuando me veo forzado, también para castigar, no me avergonzaré, es decir, no me mostraré arrogante y mentiroso.*

De la misma manera a la letra lo explican TEODORETO y otros griegos, y de los latinos SAN ANSELMO, TOMÁS DE VIO al tratar de ese pasaje, y SAN AGUSTÍN cuando emplea este texto para probar que la Iglesia puede coaccionar con castigos a los herejes para que vuelvan en sí.

4. LA VARA EN LA ESCRITURA SIGNIFICA EL PODER COACTIVO.—Ese poder de castigar es el que dio a entender SAN PABLO cuando dijo *¿Queréis que vaya a vosotros con la vara?*, conforme a la frase de la Escritura *Los regirás con vara de hierro* y *Tu vara y tu cayado son mi consuelo,* como explica SAN JERÓNIMO. Y lo mismo piensa éste de las citadas palabras de San Pablo a los Gálatas.

Más claramente lo explica así SAN AGUSTÍN diciendo: *Ya aparece aquí que él habla de castigo, para significar el cual nombró la vara.* Y SAN AMBROSIO: *A quien la vara separó de los sacramentos celestiales, la mansedumbre le volvió a ellos.* Y *Qué sería venir con la vara lo indica la impugnación de la fornicación, la acusación del incesto, la reprensión de la hinchazón, la condenación del reo.* Lo mismo piensan SAN GREGORIO y TERTULIANO, sin decir nada de los intérpretes de ese pasaje.

5. REFUTACIÓN DE LAS EVASIVAS DE LOS ADVERSARIOS.—Ni veo qué pueda oponerse a estos textos, si no es tal vez que San Pablo habla a la plebe común de la Iglesia sujeta a él y no de los reyes, los cuales son superiores; o que habla de un poder que se le concedió a él en particular, a base del cual no se puede argumentar sobre el gobierno ordinario de la Iglesia. Pero ambas interpretaciones son fútiles.

¿Por qué las palabras de San Pablo no han de alcanzar a los reyes cristianos desobedientes y pertinaces? ¿Acaso porque entonces no había ningún rey temporal en la Iglesia? Pero quizá tampoco había entonces ingleses en la Iglesia: luego ¿tampoco a ellos ha de alcanzarles? O ¿acaso porque los reyes son más altos en poder y en dignidad temporal? Pero esto no impide que estén sujetos al yugo de Cristo y al poder eclesiástico, según hemos demostrado.

Luego si ese poder, según San Pablo, es coercitivo de los malos cristianos, también lo es de los reyes cristianos, o, si el rey de Inglaterra se gloría de estar exento, no haga profesión de cristiano, o presente el privilegio divino y la exención concedida por la palabra de Dios; de no hacerlo así, pierde su causa en derecho, aunque de hecho recalcitre.

Por otra parte, aunque el poder ese de San Pablo, en lo que toca a su persona y a su dignidad de apóstol, se extinguió con él, no se sigue que no se conserve en la Iglesia perpetuamente; porque ese mismo poder lo tuvo más perfectamente Pedro por el derecho ordinario y para que se le sucediese en él, ya que —como se ha demostrado antes— era necesario para el oficio de apacentar y para el gobierno conveniente de la Iglesia.

6. EL PODER DE ATAR INCLUYE EL PODER COERCITIVO.—En confirmación de esto, finalmente puede aducirse el poder de atar y de soltar que se le concedió en particular a San Pedro, ya que el poder de atar incluye también el poder de reprimir y castigar. Y si los adversarios negaren esto, es preciso que presenten la excepción, pues Cristo habló en general diciendo *Cualquier cosa que atares.*

Además el mismo Cristo interpretó así ese poder, porque, después de haber dicho *Y si a la Iglesia desoye, sea para ti como gentil y publicano,* añade *Cuanto atareis en la tierra quedará atado en el cielo,* como diciendo: Si no obedece a la Iglesia cuanto ata, sea para ti como gentil, porque no faltará en la Iglesia poder para atar tan eficazmente que lo que ella ate también en el cielo sea tenido por atado. Y así, aunque Calvino y sus seguidores desfiguren este pasaje, lo mismo que los otros, por él entendió siempre la Iglesia que existe en sus pastores el poder de castigar, al menos por la censura de excomunión, que es pena espiritual.

Que esto estuvo en uso en la Iglesia en tiempo de los apóstoles, lo muestra SAN PABLO suficientemente; y que así se observó en toda la tradición, lo atestiguan todas las leyes, todos los concilios, todos los decretos de los Pontífices, todos los escritos de los Santos Padres, todas las historias, hasta el punto de que es superfluo presentarlos.

Y que sobre todo el castigo es necesario contra los herejes, lo muestra bastante SAN PABLO diciendo *Al hereje, después de una y otra amonestación, evítale.* Y aquello de SAN JUAN: *Ni le saludéis.*

7. DICHA CENSURA LOS PAPAS LA FULMINARON MUCHAS VECES CONTRA LOS REYES Y EMPERADORES.—Unicamente no omitiré una cosa que hace mucho a nuestro caso, y es que está

comprobadísimo que los Pontífices hicieron uso muchas veces de esta censura contra los emperadores y reyes.

Inocencio I excomulgó a Arcadio y a Eudoxia por las faltas que habían cometido contra San Crisóstomo, como se ve por la última de sus cartas, por NICÉFORO y por SAN GREGORIO.

Gregorio II fulminó un anatema conciliar contra el emperador León y sus seguidores en la destrucción de las imágenes, según refiere BARONIO siguiendo a ZONARAS y a otros. Lo mismo confirmó después Gregorio III, como refiere PLATINA.

Igualmente Gregorio VII, después de amonestar muchas veces al emperador Enrique IV, le excomulgó en el Sínodo Romano, como se lee en el libro 3.º de sus cartas, en la 5.ª y en la 10.ª Y que aquella sentencia fue confirmada por los Pontífices sus sucesores y por los concilios, lo defiende eruditamente el cardenal BELARMINO en contra de Barclay.

El mismo Gregorio VII —según se lee en el libro 7.º de sus cartas después de la carta 14—, en otro Concilio Romano excomulgó *ipso facto* a los emperadores, reyes y otros príncipes temporales que usurparan las investiduras de los obispados o de otras dignidades eclesiásticas.

Ese mismo Papa —según refiere Baronio— puso en entredicho a Polonia por el gravísimo delito cometido por el rey en la muerte de San Estanislao.

Además Alejandro III excomulgó al emperador Federico I, según refiere PLATINA al tratar de Alejandro III, en donde menciona otros muchos hechos que demuestran que el Pontífice posee esa soberanía.

Después Inocencio III *censuró con anatema al emperador Otón V,* como dice PLATINA en su vida.

Gregorio IX excomulgó a Federico II, como se ve por el libro 6.º de las *Decretales*.

Finalmente Juan XXII excomulgó al intruso emperador Luis de Baviera, como refiere largamente ALBERTO PIGHI.

También supone este poder en la Iglesia el CONCILIO DE LETRÁN, bajo Inocencio III, cuando manda que, si fuere necesario, los poderes seculares, cualesquiera que sean los oficios que desempeñen, sean obligados con censura eclesiástica a prestar juramento públicamente en defensa de la fe, etc.

Esta forma de fulminar censuras incluyendo a los reyes y emperadores es frecuentísima, y no ha sido usurpada recientemente sino que es bastante antigua, ya que se encuentra en cierto privilegio concedido por Gregorio I al monasterio de San Medardo, como se lee después de sus cartas. Ese pasaje de Gregorio I lo cita el otro Gregorio VII, quien saca de él un argumento.

8. También el emperador Basilio reconoció en el CONCILIO OCTAVO ese mismo poder del Pontífice sobre los emperadores diciendo: *El Papa Nicolás a una con la santa Iglesia de Roma publicó un anatema contra los que hicieran resistencia a tal decreto y sentencia. Nosotros, conociendo esto en otro tiempo y temiendo que se promulgara la sentencia del anatema, juzgamos necesario obedecer al juicio conciliar de la Iglesia Romana.*

También reconoció ese poder Felipe I, rey de Francia, el cual, excomulgado por Urbano II y después por Pascual, volvió en sí y envió legados a Roma para negociar el levantamiento de la censura, como puede verse en BARONIO.

También lo reconoció Luis, rey de Francia, cuando escribió a Alejandro III pidiéndole encarecidamente que hiciera uso de su poder contra el rey de Inglaterra por la muerte de Santo Tomás de Cantórberi. Y el mismo Enrique, rey de Inglaterra, no se atrevió a resistir sino que aceptó con humildad la penitencia que le impuso el Pontífice, como refiere PLATINA.

Un ejemplo semejante refiere PEDRO BLESENS de Leonor, reina de Inglaterra, la cual, en defensa suya y de su hijo injustamente detenido en la cárcel por el rey de Francia, pidió contra el rey el auxilio del Sumo Pontífice y el empleo de la espada espiritual.

Por último, el mismo poder reconocía en el Pontífice el rey de Inglaterra, el cual delató al rey de Francia ante Inocencio III para que le corrigiera y, si no quería oírle, le excomulgara, según deducimos de las DECRETALES, donde el Pontífice tiene estas palabras: *No intentamos juzgar acerca del feudo.* Y después: *Sino decretar acerca del pecado, cuya censura ciertamente nos pertenece, y podemos y debemos ejercitarla contra cualquiera.*

En conformidad con esto, del mismo Inocencio III refiere MATEO DE PARÍS que en el año 1204 excomulgó a Juan, rey de Inglaterra, y puso en entredicho al reino mismo.

9. Por lo cual el mismo Marsilio de Padua, según cuentan, no se atrevió a negar que pueda el Pontífice castigar a los príncipes y reyes —so-

bre todo a los herejes— con censuras eclesiásticas de excomunión o también de entredicho, pero negó que pudiera proceder más adelante contra ellos.

Y el rey Jacobo, en la defensa de su juramento de fidelidad, no parece resistir con tanta fuerza al poder de excomulgar cuanto al de castigar temporalmente, y así defiende ese juramento principalmente a título de que por él no fuerza a sus súbditos a negar el poder del Papa para excomulgar al rey sino sólo para privarle de su dominio y poder real. Piensa —según dice en el Prólogo— que *El derecho de deponer a los reyes no lo ha adquirido el Pontífice con título legítimo alguno,* y *que esta* que llama *injusta usurpación y violencia secular de los Papas excede en mucho a la de la excomunión, que es censura espiritual.* Por estas palabras consta suficientemente que no tanto se opone a la censura espiritual cuanto al castigo temporal.

10. Demostración de que el Pontífice puede castigar a los reyes temporales incluso con penas temporales.—Resta que, contra él y contra Marsilio y otros, avancemos más adelante y demostremos que ese poder del Pontífice, cuando lo pide la necesidad, puede extenderse a castigar a los reyes con penas temporales y con la privación de sus reinos.

Esto puede deducirse suficientemente casi con el mismo raciocinio a base de los mismos pasajes de la Escritura. Porque Cristo N. Señor dio a Pedro y a sus sucesores el poder de corregir a todos los cristianos —también a los reyes— y, en consecuencia, si son desobedientes e incorregibles, de reprimirles y castigarles. Ahora bien, ese poder no lo limitó a las censuras eclesiásticas. Luego tampoco nosotros ni ningún príncipe de la Iglesia puede limitarlo, sino que al mismo Romano Pontífice toca decretar y determinar la pena que convenga según la ocasión o necesidad que ocurra.

La primera proposición ya la hemos probado bastante.

La segunda podemos demostrarla por las palabras de Cristo tantas veces aducidas y rectamente ponderadas. Porque la palabra de Cristo *Apacienta mis ovejas,* es indeterminada; por lo cual, lo mismo que en la palabra apacentar se incluye también el poder de castigar, que es necesario en todo pastor, tal poder no se limita a las censuras sino que la determinación de la clase de pena o castigo se deja a la prudencia y equidad de la justicia, pues todo pastor tiene poder para castigar a sus ovejas no de una manera determinada sino según convenga a las ovejas.

11. Refutación de cierta evasiva.—En segundo lugar, deducimos esto de las otras palabras de Cristo *Cualquier cosa que atares,* que son también generales e indeterminadas.

Y si alguno dijere que en Mat. 18 se explicaron limitándolas a la atadura de la censura, respondemos que en aquel pasaje se explicó que en ese poder general de atar se incluye la atadura de la excomunión, pero no que ese poder se reduzca a la imposición de sola esa pena.

Además, ninguna tal limitación se deduce de ese texto, y, aunque en él se mencione sólo la excomunión, sin embargo bajo ese poder caen otras censuras, como el entredicho, la suspensión y también otras penas eclesiásticas.

Más aún, en ese poder entra también la atadura del precepto y de la ley; y, en virtud de estas palabras, ese poder, en cuanto directivo, no se limita a esta clase de dirección por medio del precepto personal o por una ley estable que obligue de uno u otro modo, sino que abarca indeterminadamente toda conveniente dirección. Luego lo mismo pasa con la coacción. Y así de ese texto deduce este poder Inocencio IV con el Concilio de Lyon en el libro 6.° de las Decretales.

12. Lo mismo se deduce de lo que hizo San Pedro.—Además, que este poder quedó insinuado en lo que hizo San Pedro, a cuya reprensión Ananías y su mujer murieron, lo indica Beda diciendo que, por las palabras del apóstol San Pedro, Ananías y su mujer cayeron porque convenía que también en el Nuevo Testamento, algunas aunque más raras veces, tuvieran lugar tales castigos para corrección de los otros. Y en el libro 3.° de *Mirabilibus Sacrae Scripturae* se dice a cuenta de San Agustín que esto sucedió *para demostrar qué grande era la autoridad de los apóstoles, qué grande había sido el pecado, y para que los demás con aquel ejemplo se corrigiesen.*

Más claramente San Gregorio, tratando del oficio del pastor y de la benignidad, severidad y celo de la justicia que requiere, aduce a Pedro como modelo diciendo: *Porque de aquí procede que Pedro, teniendo por mandato de Dios el primado de la Iglesia, rehusó que Cornelio, a pesar de que obraba bien, le venerara demasiado; pero, cuando descubrió la falta de Ananías y Safira, al punto mostró cuánto se había enaltecido su poder por encima de los otros. Porque con una palabra hirió la vida de ellos, la cual descubrió escudriñando con su espíritu, y recordó que él era el primero en la Iglesia en contra de los pecados.*

Así pues, aunque aquel suceso fue extraordinario y realizado con especial instinto y virtud del Espíritu Santo, sin embargo —como dice después San Gregorio— *El celo de la venganza dio salida a la fuerza del poder.*

13. Prueba de lo mismo por San Pablo. El mismo poder mostró San Pablo cuando al fornicario aquel no sólo le excomulgó sino también *le entregó a Satanás para ruina de la carne a fin de que el espíritu sea salvo en el día del Señor:* la frase *para ruina de la carne* claramente indica que, además de la censura espiritual, fue castigado con un tormento corporal y forzado a hacer penitencia para que su espíritu fuese salvo.

Así explica ese pasaje el Crisóstomo diciendo que aquel fue entregado al demonio para la ruina de su carne lo mismo que Job, aunque no por la misma causa, *para que le azote,* dice, *con una llama maligna o con otra enfermedad.* Teofilacto: *Para que le consuma con la enfermedad y le haga pudrirse.*

San Anselmo, aunque añade otra explicación, insiste más en esta: explicando los actos propios *de la vara,* es decir, del poder del apóstol para castigar, dice *A los unos excomulgándolos, a los otros increpándolos con dureza, a los otros azotándolos corporalmente, como está bien en un padre.* Y después dice que la ruina de la carne significa *un fuerte tormento del cuerpo realizado por el diablo.* Y dice que el apóstol tuvo poder *para que, si excomulgaba a alguno, al punto fuese arrebatado por el diablo y atormentado mientras y cuanto el apóstol quisiese,* manera de tormento que requería una especial virtud —llamémosla así— ejecutiva e imperativa sobre el demonio, la cual generalmente no se da a otros; pero, con todo, supone jurisdicción para coaccionar no sólo con la excomunión sino también de otras maneras.

La misma interpretación da a entender Paciano al deducir de ese pasaje que algunas veces es necesario el castigo y tormento del cuerpo; e igualmente San Ambrosio al comparar esa ruina de la carne con los tormentos de Job, como lo hizo el Crisóstomo.

Así pues, según esta explicación de los Santos Padres, por ese pasaje tenemos que la corrección y el castigo eclesiástico no consiste sólo en la censura espiritual sino también algunas veces en el tormento del cuerpo, y que, por consiguiente, los pastores de la Iglesia pueden servirse del castigo temporal en orden al bien espiritual.

14. La práctica de los Pontífices confirma la misma verdad.—Lo segundo, esta verdad podemos demostrarla con la autoridad y práctica de la Iglesia.

De los Pontífices que hemos dicho que excomulgaron a emperadores y reyes, Gregorio II hizo que Roma con toda Italia se sustrajera al imperio de León, según refiere Baronio siguiendo a Teófanes. Lo mismo atribuye Sigeberto a Gregorio III diciendo *Echó en cara su error al emperador León y apartó de él al pueblo romano y los tributos de Hesperia.*

Por su parte Gregorio VII privó a Enrique IV de su imperio y de su reino, como consta por la sentencia citada antes, de la cual son estas palabras: *San Pedro príncipe de los apóstoles: inclina tus oídos a nosotros.* Y más abajo: *Así pues, apoyado en esta confianza, por el honor y defensa de la Iglesia, de parte del omnipotente Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, por tu poder y autoridad, al rey Enrique, hijo del emperador Enrique, que con inaudita soberbia se ha levantado contra tu Iglesia, le retiro las riendas de todo el reino teutónico y de Italia, y a todos los cristianos les libro del vínculo del juramento que se hayan impuesto o se impongan y prohibo que nadie le sirva a él como rey.*

Igualmente Inocencio III, que excomulgó a Otón, *le privó de los títulos del imperio,* como dice Platina.

Inocencio IV en el concilio de Lyon, al emperador Federico II, al cual ya Gregorio IX había excomulgado, le privó del imperio, no sólo librando a sus súbditos del juramento de fidelidad, sino también *prohibiendo firmemente con la autoridad apostólica que nadie en adelante le obedezca y atienda como a emperador o rey,* y ligando con censura de excomunión *ipso facto* a quienes en adelante como a emperador o rey le prestasen consejo o auxilio y favor.

Finalmente Clemente VI a Luis de Baviera, que había ocupado el imperio injustamente y que ya había sido excomulgado por sus predecesores, lo derribó del imperio e hizo que fuera elegido otro emperador legítimo, a saber Carlos IV.

15. Aparte de esto que pertenece al imperio, en el reino de Francia el Papa Zacarías en un caso semejante traspasó el título real del rey Childerico a Pipino, como se lee en Gregorio VII y Baronio, el cual refiere también el cambio realizado en el reino de Francia en tiempo del emperador Lotario y de los hermanos Luis y Carlos, los cuales, apoyados en la autoridad de los obispos, se dividieron el reino entre sí, y a Lotario por sus crímenes le privaron de él.

Bonifacio VIII declaró excluido del reino a Felipe el Hermoso, rey de Francia, y en aquella ocasión publicó la extravagante *Unam Sanctam,*

y en la vida del mismo Felipe refiere EMILIO que igualmente Gregorio VII, cuando puso en entredicho a Polonia por el asesinato de Estanislao, privó del reino al rey Bonislao, según CROMER.

Un caso notable lo tenemos en la misma Inglaterra en la persona del rey Juan: cometiendo enormes crímenes contra la religión, los sacerdotes y otras personas inocentes, y advertido muchas veces por Inocencio III, como desobediente y pertinaz no quería volver en su acuerdo sino que de día en día empeoraba; entonces el mismo Inocencio, después de mucha deliberación con los Padres —como dice POLIDORO— le destituyó de la dignidad real, libró de su juramento a los pueblos sujetos a él, comunicó la noticia a los príncipes cristianos y les advirtió que persiguieran a Juan como a enemigo de la Iglesia. Espantado Juan con esta sentencia y atemorizado por el peligro que le amenazaba, al fin juró que se atendría al juicio del Pontífice, y quitándose de la cabeza la corona, se la entregó a Pandulfo, legado del Pontífice, para no recibirla él ni sus herederos si no era de manos del Pontífice Romano. Esto cuenta POLIDORO.

16. Todas estas cosas y otras semejantes no se hicieron al azar ni en un rincón oscuro, sino algunas de ellas en concilios concurridísimos y alguna vez en concilio general, por ejemplo, en el de Lyon y a la vista de todo el mundo cristiano, el cual las aprobó y ejecutó. Luego es imposible que fueran actos de un poder usurpado y no legítimo.

A esto se añade que el CONCILIO DE LETRÁN, bajo Inocencio III, supone ese poder cuando dice *Si un señor temporal, avisado por la Iglesia, descuidare limpiar su tierra de la inmundicia de la herejía, sea excomulgado por el metropolitano. Y si descuidare el dar satisfacción, comuníquese esto al Sumo Pontífice para que desde entonces él declare a sus vasallos libres del juramento de fidelidad y deje su tierra a la ocupación de los católicos,* etc.

De todo esto se saca el siguiente argumento: La Iglesia universal no puede equivocarse en lo tocante a la fe y a las costumbres. Ahora bien, la Iglesia universal consintió tales acciones y las aprobó como conformes con el derecho divino y natural, e igualmente aprueba las leyes canónicas que imponen tales penas a los príncipes temporales por crímenes gravísimos y por contumacia en ellos, sobre todo en la herejía. Luego tan cierto es que el Pontífice puede reprimir o castigar a los príncipes temporales con estas clases de castigos como es cierto que la Iglesia no puede errar en la fe ni en las costumbres.

17. DEMOSTRACIÓN DE LO MISMO POR LA RAZÓN.—En tercer lugar esta verdad se prueba por la razón:

Este poder se hacía necesario en la cabeza soberana y pastor de la Iglesia por un doble título, a saber, por razón de los mismos emperadores o reyes y cualesquiera príncipes temporales, y por los pueblos sujetos a ellos.

Por el *primer título* es necesario este poder para que el Pontífice pueda corregir y enmendar a un príncipe rebelde o también castigarle dignamente, pues ambas funciones son propias del pastor.

Ahora bien, muchas veces sucede que solas las censuras no bastan para esos efectos, como demuestra bastante una larga experiencia.

Luego necesariamente hay que decir que Cristo confirió a su Vicario este poder una vez que le hizo pastor no menos de los príncipes cristianos que del resto del pueblo cristiano.

Por eso, en cuanto al primer título, cuando se trata sólo o principalmente de la corrección de un príncipe que ha pecado, suelen los Pontífices emplear principalmente la censura, que es la pena medicinal propiamente dicha de la cual habló Cristo en MAT. 18.

Y si sucede que el príncipe con la censura se corrige y enmienda, no suele la Iglesia proceder contra ellos a un castigo riguroso por medio de penas graves y públicas, aunque puede y suele imponer algunas penas tanto para resarcir los daños, si acaso causaron algunos, como para que den alguna satisfacción a Dios y a toda la Iglesia; pues el resarcir los daños y compensar las injusticias cometidas no tanto es castigo cuanto cierta restitución y paga de lo debido, por más que la coacción para hacerla requiera un poder superior. Pero además de esta compensación debida por justicia conmutativa, la razón del bien común y de la justicia legal pide que se aplique alguna pena en castigo del delito para satisfacción de la Iglesia y para ejemplo y escarmiento de los demás.

Si a pesar de la censura, el rey es contumaz e incorregible en su delito, entonces deben aplicarse penas más graves: tales son casi todos los casos enumerados anteriormente, como observó SANTO TOMÁS.

18. CONFIRMACIÓN.—Esta parte puede confirmarse con que sobre los otros fieles o cristianos bautizados la Iglesia tiene poder no sólo de sancionarles con censuras para la enmienda del delito, sino también de castigar los delitos cometidos con otras penas temporales o corpo-

rales de una forma propia de un juez y pastor eclesiástico. Luego el mismo poder tienen los legítimos prelados eclesiásticos y sobre todo el Sumo Pontífice sobre los príncipes temporales aun sobre los que son soberanos.

El antecedente es claro por la práctica constante de la Iglesia, ya que los cánones suelen imponer penas pecuniarias, a veces hasta la confiscación de los bienes. Algunas veces también imponen penas corporales sin llegar al peligro de la vida o de los miembros, como es el castigo de la flagelación y a veces incluso hasta la condena a galeras; y cuando es necesaria una pena de sangre, aunque los jueces eclesiásticos no suelen dictarla porque no dice bien con su estado, pueden entregar el reo a un juez seglar mandándole que le castigue conforme a lo que pidan las leyes.

Todo esto puede verse principalmente cuando se trata del crimen de herejía: los herejes no sólo son excomulgados por la Iglesia y sancionados con otras penas espirituales, sino que además son privados de todos los bienes temporales no sólo por las leyes de los emperadores sino también en virtud de los cánones. Y en último término, si es contumaz o reincidente, las leyes de los emperadores le condenan a muerte; por su parte los cánones le dejan al arbitrio del juez seglar para que sea castigado en proporción del crimen.

19. El poder de castigar con penas temporales es necesario a la Iglesia.—Se sale al paso de una evasiva tácita.—Que estas penas son justísimas lo prueba bastante la práctica de la Iglesia y lo defiende muy bien San Agustín.

Pero que este poder es necesario en la Iglesia de Cristo tal como ha sido fundada por El, lo prueba la razón. Porque si los súbditos de la Iglesia no pudiesen ser castigados con tales penas, fácilmente despreciarían las espirituales y se dañarían mucho a sí mismos y a los otros. Como se dice en los Proverbios, *El muchacho consentido es la vergüenza de su madre*. Por eso el cristianismo no hubiera sido fundado de una manera conveniente ni se le hubiera proveído suficientemente si no tuviera el poder de coaccionar a los rebeldes que no quisieran someterse a las censuras.

Y no basta decir que es suficiente el que tengan ese poder los príncipes temporales cristianos.

Lo primero, porque los mismos príncipes pueden faltar y necesitar de corrección, como pronto diré.

Lo segundo, porque el castigo de las malas acciones de suyo a los magistrados civiles sólo les toca en cuanto que son contrarias al fin político, a la paz del Estado y a la justicia humana; en cambio, el castigarlos en cuanto que son contrarias a la religión y a la salvación del alma, de suyo le pertenece al poder espiritual; por eso a él precisamente debía pertenecerle la facultad de emplear penas temporales para la tal corrección, o dictándolas él por sí mismo, o sirviéndose del brazo temporal para que todo se haga con decencia, con orden y con eficacia.

20. Los reyes no están más exentos que los demás del dicho poder coercitivo de los Pontífices.—Queda por probar la primera consecuencia, a saber, que si la Iglesia tiene ese poder sobre los otros fieles de grado inferior, también lo recibió, principalmente en la persona de Pedro y de sus sucesores, sobre los soberanos temporales.

Esta conclusión se prueba por el principio sentado más arriba de que estos soberanos son ovejas de Pedro lo mismo que todos los demás, ni la dignidad o poderío temporal les hace inmunes o exentos de tal poder o castigo, ya que ni de las palabras de Cristo ni de otro principio o razón alguna puede deducirse tal libertad o más bien libertinaje. Muy al contrario, en la Iglesia ese poder es mucho más necesario para contener a tales príncipes que a sus súbditos.

Lo primero, porque ellos de por sí son más libres, y así más fácilmente resbalan, y una vez caídos más difícilmente se corrigen.

Lo segundo, porque los pecados de los príncipes, sobre todo los contrarios a la fe y a la religión, son más perniciosos, pues fácilmente arrastran a los súbditos a su imitación con el ejemplo, con los beneficios, con promesas, o también con amenazas y miedos.

Por eso con razón dijo el sabio del Eclesiástico: *El rey necio perderá a su pueblo, pues según es el gobernante de una ciudad tales son sus moradores*. Eso mismo enseñaron los filósofos guiados por la razón y la experiencia, como dice Cicerón siguiendo a Platón. Por eso el mismo Cicerón dijo también muy bien: *Los príncipes viciosos no sólo conciben ellos mismos los vicios sino que además los infunden en la ciudad*.

Finalmente, porque *los príncipes faltan más gravemente que los demás, y por eso deben ser castigados más gravemente por sus pastores*, como acerca de los mismos pastores dijo San Gregorio y lo repite el Papa Nicolás contra Lotario, rey de Francia, y se cita en el Decreto.

21. Con esto fácilmente puede demostrarse

el otro título de este poder sobre los reyes, a saber, para la defensa de los súbditos.

Al pastor no sólo le toca corregir o devolver al redil las ovejas que andan perdidas, sino también apartar los lobos, y defenderlas de los enemigos para que no sean arrancadas del redil y perezcan.

Ahora bien, un rey malo, sobre todo el cismático y hereje, pone a sus súbditos en gran peligro de perdición, como resultó claro por lo que hace poco dijimos. Por eso dijo CLAUDIANO: *A ejemplo del rey se configura todo el mundo. El vulgo inconstante cambia siempre al aire de su príncipe.*

Luego al oficio del Pontífice toca defender a los súbditos de un príncipe hereje o perverso y librarles de un evidente peligro.

Luego Cristo, que todo lo hizo y fundó bien y muy bien, dio a Pedro este poder y lo abarcó con la palabra *Apacienta* y con el poder de atar y soltar.

Luego en virtud de él puede también privar y apartar a tal príncipe de su dominio para que no dañe a sus súbditos, y librar a éstos o declararles libres del juramento de fidelidad, porque esa condición siempre se entiende incluida en tal juramento.

22. AUNQUE EL PONTÍFICE NO PUEDE CASTIGAR A UN REY GENTIL, PUEDE LIBRAR A SUS SÚBDITOS DE SU DOMINIO.—Este título a Santo Tomás y a otros teólogos reconocidos les pareció de tanto peso y fuerza probativa que, aunque cese la razón anterior de la venganza y justo castigo, basta por sí solo para privar a un rey infiel de su dominio y poder sobre los fieles. Expliquémoslo.

Según la doctrina de SAN PABLO, la Iglesia no juzga *acerca de los que están fuera.* De ahí deducen los mismos teólogos que el Pontífice no puede castigar por su infidelidad o por otros pecados a un rey gentil. Sin embargo, si tiene súbditos fieles, puede sacarlos de su sujeción por el peligro moral y evidente de que se perviertan, como enseña SANTO TOMÁS.

Y lo mismo se deduce de SAN PABLO, pues reprende a los fieles porque trataban sus litigios ante jueces infieles, y supone que la Iglesia puede nombrar jueces que entre los fieles juzguen en materias temporales para que éstos no se vean forzados a acudir a los infieles. Para persuadir esto, dice: *¿No sabéis que juzgaremos incluso a los ángeles? Cuánto más los asuntos seculares,* palabras que cita SAN GREGORIO, y de las cuales infiere: *A quien se ha dado el poder de abrir y cerrar el cielo ¿no le es lícito juzgar de la tierra? Ni pensarlo.*

Por eso también un cónyuge fiel puede separarse de su cónyuge infiel si no puede vivir con él sin injuria del creador, conforme a la enseñanza de SAN PABLO. Por la misma razón los hijos bautizados se ven libres del poder y compañía de sus padres infieles para que no se vean de nuevo envueltos en sus errores, como se dice en el CONCILIO IV DE TOLEDO.

Luego, por una razón igual o todavía mayor, un rey que es cristiano y súbdito de la Iglesia por el bautismo, es privado del poder y dominio sobre sus vasallos.

Luego este título basta por sí mismo para que el Pontífice pueda castigar a estos príncipes y privarles de sus reinos conforme a derecho, y para ello servirse de la espada de otros príncipes a fin de que de tal manera una espada esté sujeta a la otra, que mutuamente se ayuden para la protección y defensa de la Iglesia.

23. Podría en este lugar explicar, confirmar y sostener otros títulos por los cuales el Romano Pontífice puede, por justas causas, disponer de las cosas temporales, como hizo en el traspaso del imperio, en la determinación del modo de elección del emperador, en la administración del imperio cuando se halla vacante, y decidiendo en causas temporales también en otros casos. Pero ni la brevedad de esta obra permite tratar todos estos puntos, ni son necesarios para nuestro fin e intento; y así remito al lector a otros autores que los han tratado con gran erudición.

CAPITULO XXIV

REFUTACION DE LAS OBJECIONES TOMADAS DE LA ESCRITURA CONTRA LA DOCTRINA DE LOS ANTERIORES CAPITULOS

1. PRESENTACIÓN DE LAS OBJECIONES.—Para confirmar más la doctrina católica que hemos demostrado en los anteriores capítulos, hemos juzgado necesario resolver al fin de este libro algunas objeciones con las cuales los adversarios suelen atacar el poder del Pontífice sobre los príncipes temporales.

Pero como esto lo hace ya largamente el cardenal BELARMINO en su última obra contra Barclay, propondré sólo aquellas objeciones que insinúa el rey de Inglaterra o que tienen alguna dificultad o cuya solución pueda proporcionar alguna utilidad para una mayor aclaración de la verdad.

Quiero advertir —como ya lo advertí anteriormente— que en estas objeciones muchas veces se confunde el problema del primado y poder del Pontífice sobre los seglares con el problema de la exención de los clérigos con relación a la jurisdicción y poder de los seglares, controversias que por lo mismo que son distin-

el otro título de este poder sobre los reyes, a saber, para la defensa de los súbditos.

Al pastor no sólo le toca corregir o devolver al redil las ovejas que andan perdidas, sino también apartar los lobos, y defenderlas de los enemigos para que no sean arrancadas del redil y perezcan.

Ahora bien, un rey malo, sobre todo el cismático y hereje, pone a sus súbditos en gran peligro de perdición, como resultó claro por lo que hace poco dijimos. Por eso dijo CLAUDIANO: *A ejemplo del rey se configura todo el mundo. El vulgo inconstante cambia siempre al aire de su príncipe.*

Luego al oficio del Pontífice toca defender a los súbditos de un príncipe hereje o perverso y librarles de un evidente peligro.

Luego Cristo, que todo lo hizo y fundó bien y muy bien, dio a Pedro este poder y lo abarcó con la palabra *Apacienta* y con el poder de atar y soltar.

Luego en virtud de él puede también privar y apartar a tal príncipe de su dominio para que no dañe a sus súbditos, y librar a éstos o declararles libres del juramento de fidelidad, porque esa condición siempre se entiende incluida en tal juramento.

22. AUNQUE EL PONTÍFICE NO PUEDE CASTIGAR A UN REY GENTIL, PUEDE LIBRAR A SUS SÚBDITOS DE SU DOMINIO.—Este título a Santo Tomás y a otros teólogos reconocidos les pareció de tanto peso y fuerza probativa que, aunque cese la razón anterior de la venganza y justo castigo, basta por sí solo para privar a un rey infiel de su dominio y poder sobre los fieles. Expliquémoslo.

Según la doctrina de SAN PABLO, la Iglesia no juzga *acerca de los que están fuera.* De ahí deducen los mismos teólogos que el Pontífice no puede castigar por su infidelidad o por otros pecados a un rey gentil. Sin embargo, si tiene súbditos fieles, puede sacarlos de su sujeción por el peligro moral y evidente de que se perviertan, como enseña SANTO TOMÁS.

Y lo mismo se deduce de SAN PABLO, pues reprende a los fieles porque trataban sus litigios ante jueces infieles, y supone que la Iglesia puede nombrar jueces que entre los fieles juzguen en materias temporales para que éstos no se vean forzados a acudir a los infieles. Para persuadir esto, dice: *¿No sabéis que juzgaremos incluso a los ángeles? Cuánto más los asuntos seculares,* palabras que cita SAN GREGORIO, y de las cuales infiere: *A quien se ha dado el poder de abrir y cerrar el cielo ¿no le es lícito juzgar de la tierra? Ni pensarlo.*

Por eso también un cónyuge fiel puede separarse de su cónyuge infiel si no puede vivir con él sin injuria del creador, conforme a la enseñanza de SAN PABLO. Por la misma razón los hijos bautizados se ven libres del poder y compañía de sus padres infieles para que no se vean de nuevo envueltos en sus errores, como se dice en el CONCILIO IV DE TOLEDO.

Luego, por una razón igual o todavía mayor, un rey que es cristiano y súbdito de la Iglesia por el bautismo, es privado del poder y dominio sobre sus vasallos.

Luego este título basta por sí mismo para que el Pontífice pueda castigar a estos príncipes y privarles de sus reinos conforme a derecho, y para ello servirse de la espada de otros príncipes a fin de que de tal manera una espada esté sujeta a la otra, que mutuamente se ayuden para la protección y defensa de la Iglesia.

23. Podría en este lugar explicar, confirmar y sostener otros títulos por los cuales el Romano Pontífice puede, por justas causas, disponer de las cosas temporales, como hizo en el traspaso del imperio, en la determinación del modo de elección del emperador, en la administración del imperio cuando se halla vacante, y decidiendo en causas temporales también en otros casos. Pero ni la brevedad de esta obra permite tratar todos estos puntos, ni son necesarios para nuestro fin e intento; y así remito al lector a otros autores que los han tratado con gran erudición.

CAPITULO XXIV

REFUTACION DE LAS OBJECIONES TOMADAS DE LA ESCRITURA CONTRA LA DOCTRINA DE LOS ANTERIORES CAPITULOS

1. PRESENTACIÓN DE LAS OBJECIONES.—Para confirmar más la doctrina católica que hemos demostrado en los anteriores capítulos, hemos juzgado necesario resolver al fin de este libro algunas objeciones con las cuales los adversarios suelen atacar el poder del Pontífice sobre los príncipes temporales.

Pero como esto lo hace ya largamente el cardenal BELARMINO en su última obra contra Barclay, propondré sólo aquellas objeciones que insinúa el rey de Inglaterra o que tienen alguna dificultad o cuya solución pueda proporcionar alguna utilidad para una mayor aclaración de la verdad.

Quiero advertir —como ya lo advertí anteriormente— que en estas objeciones muchas veces se confunde el problema del primado y poder del Pontífice sobre los seglares con el problema de la exención de los clérigos con relación a la jurisdicción y poder de los seglares, controversias que por lo mismo que son distin-

tas, nosotros, como los otros autores católicos, las tratamos separadamente; por eso, todo lo que pertenece a la exención lo reservamos para el libro siguiente, y en él resolveremos también las objeciones que pertenecen en particular a ese tema.

Pero como la exención de la persona del mismo Sumo Pontífice, por derecho divino y por el natural, está unida con su dignidad, y cualquier sujeción a los emperadores o a los otros reyes puede parecer que oscurece o merma su dignidad, no podemos pasar por alto algunos reparos que suelen objetarse contra la inmunidad del Pontífice y su completa exención de todo juicio humano.

Y aunque el poder superior del Pontífice sobre los reyes y príncipes, tanto en lo espiritual como en lo temporal, lo hemos expuesto como por partes o grados en distintas tesis, sin embargo, ya que el rey habla en contra del primado sin hacer distinción alguna, propondremos sus objeciones casi de la misma manera; pero al responder, distinguiremos lo que cada una de ellas directamente ataca; de esta forma defenderemos con más claridad y facilidad cada uno de los puntos que hemos explicado.

2. Objeción primera.—La primera objeción está tomada de la Escritura y tiene dos partes, que con lenguaje escolástico podemos llamar positiva y negativa.

La primera la indica el rey en la pág. 14 del *Prólogo* al decir en general que la autoridad y poder que los Pontífices usurparon para sí sobre los derechos temporales de los reyes, no es más que una ambiciosa tiranía contraria a los textos de las Escrituras; y de ella dice en la pág. 22 que el poder injustamente usurpado por los Pontífices es contrario a las Escrituras. Qué Escrituras son esas no lo dice en esos pasajes, sino que remite a la *Apología,* la cual dice que había dedicado entera a afirmar la autoridad de los reyes.

Pero en la *Apología* sólo encuentro —en las páginas 25 y 129— algunos textos de la Escritura en los cuales se recomienda la obediencia a los príncipes seglares también en conciencia, y son Rom. 13 y otros del Nuevo Testamento que hemos discutido al principio de este libro. A ellos añade muchos del Antiguo Testamento, los cuales observo que son de dos clases.

Hay algunos en los cuales la obediencia a los príncipes, aun a los malos e infieles, se permite, se alaba o se manda, o de alguna manera semejante se afirma. Tal es aquel de Josué: *De la misma manera que obedecimos a Moisés en todo, así te obedeceremos también a ti,* y el de Jeremías: *Someted vuestros corazones bajo el yugo del rey de Babilonia, servidle a él y a su pueblo para que viváis.* Añade también que en el Exodo los hijos de Israel pidieron al Faraón permiso para marchar, y que en Esdras obtuvieron un permiso semejante del rey de Persia Ciro.

En esta serie hay que colocar otros textos de la Escritura —que después él mismo acumula— en los cuales se explica la dignidad real en el Antiguo Testamento con distintos títulos honoríficos, llamando a los reyes *hijos del Altísimo, dioses, ungidos del Señor, sentados en el solio de Dios, servidores de Dios, ángeles de Dios, hechos según el corazón de Dios, lumbreras de Israel, alimentadores de la Iglesia.*

En la otra serie pone ciertos hechos de los reyes de Israel, de los cuales hablaremos en el capítulo siguiente.

3. Respuesta a los textos del Nuevo Testamento.—Pero los dichos textos ni aportan nada a la solución del presente problema, ni, considerados en sí mismos, tienen dificultad o base de discusión. Sólo hay uno que ofrece ocasión para un problema particular, pero ese problema es tal que la verdad que enseñamos no depende de su solución. Voy a explicar brevemente cada uno de estos puntos.

En primer lugar, los pasajes del Nuevo Testamento prueban, sí, que los reeys tienen verdadero poder civil procedente del mismo Dios, y que por tanto al rey se le debe honrar de una manera conveniente y se le debe obedecer no sólo por temor a la pena sino también en conciencia, cosas todas que al principio de este libro dijimos que eran verdaderas según la doctrina de la fe. Pero de ahí no se puede deducir con verisimilitud que los reyes no tengan superior alguno que los rija en lo espiritual y, consiguientemente, también en lo material en orden a lo espiritual. Por eso decía que esos textos nada aportaban a la solución del presente problema.

Muy al contrario, con esos pasajes ni siquiera se prueba suficientemente que el poder de los reyes temporales sea tan soberano en su esfera que directamente no reconozca superior en lo temporal; esto, según dije, en rigor no pertenece a la fe, por más que sea con mucho lo más cierto y más conforme con la Sagrada Escritura, como hemos demostrado en la exposición.

4. Respuesta a los textos del Antiguo Testamento.—Ni prueban más los textos anteriores del Antiguo Testamento, pues de ellos sólo se deduce que se debe obedecer al rey o

príncipe o al gobernante de la comunidad, se entiende, cuando dé un precepto válido en su fuero.

Esto y nada más ofrecieron los hijos de Israel a Josué cuando dijeron *Como en todo obedecimos a Moisés, así te obedeceremos a ti. Que quiera el Señor tu Dios estar contigo como estuvo con Moisés.*

Y las palabras de Jeremías, si se entienden de la voluntad absoluta de Dios con la que determinó poner a los hijos de Israel bajo la verdadera autoridad y poder del rey de Babilonia, a lo más prueban que se debe obedecer a los reyes temporales, como se ha dicho de los otros textos; pero si sólo se entienden de la voluntad permisiva con la que Dios, en castigo de los pecados del pueblo judío, había determinado permitir que aquel rey subyugase a aquel pueblo con su poder y de hecho más que de derecho, entonces esas palabras no hacen al caso, porque en aquel pasaje se trata no de un verdadero rey sino de un tirano, ante el cual se advierte a los israelitas que dobleguen sus cuellos no en conciencia sino para evitar mayores daños, como indican las palabras que siguen *Servidle a él y a su pueblo, y viviréis. ¿Por qué has de morir tú y tu pueblo a espada, de peste y de hambre?*, etc.

Apoya esta interpretación el hecho de que estas palabras las dijo el profeta antes de que el pueblo hubiese sido reducido a la servidumbre de Nabucodonosor; de esta manera más bien les inducía a no hacer resistencia a su dominación y poderío, y consiguientemente a sometérsele al menos de hecho, aunque no estuviesen obligados de derecho.

La misma razón vale para los otros textos, sea que el Faraón y Ciro fueran verdaderos reyes del pueblo judío, sea que no, o —lo que es lo mismo— sea que el pueblo de Israel estuviera obligado en derecho a pedir aquel permiso para marchar, sea que solamente de hecho no se atrevieran —por la potencia de aquellos príncipes— a irse sin su consentimiento y voluntad.

5. Examen de las prerrogativas aducidas por el rey.—No a todos los reyes les cuadra el nombre de hijos de Dios.—Mucho menor fuerza tienen los textos en los que se aplican a los reyes distintos títulos de veneración y honor: algunos de ellos son comunes a otros que no son reyes, y algunos no se adaptan a todos los reyes sino que fueron prerrogativas de algunas personas. La cosa es clara recorriendo brevemente cada uno de ellos.

En primer lugar, que el título de *hijo de Dios* se aplique a un rey temporal, el rey de Inglaterra sólo lo deduce de las palabras que dijo Dios acerca de Salomón *Yo le serviré de padre, y él me servirá de hijo.*

Ahora bien, estas palabras, tal como se dijeron allí, ciertamente no son comunes a todos los reyes, sino que contienen una promesa particular que se hizo a Salomón, como es claro tanto por las palabras anteriores *El edificará casa a mi nombre, y yo estableceré su trono por siempre,* como por las siguientes *Si obrare él mal, yo le castigaré con varas de hombres y con azotes de hijos de hombres; pero no apartaré de él mi misericordia, como la aparté de Saúl arrojándole delante de mí,* etc.

Por estas palabras consta claramente que aquellas *Yo le serviré de padre,* etc. no se adaptan a Saúl, por más que fue rey temporal elegido por Dios inmediatamente y hecho rey por voluntad de Dios, no por sucesión.

Así que el título aquel no es común a todos los reyes sino un favor personal prometido a Salomón.

6. Ni sólo eso: hay quienes piensan que aquellas palabras ni siquiera se adaptan a Salomón personalmente, ni se dijeron de él a la letra, sino únicamente de Cristo figurado por Salomón, porque San Pablo las aduce aplicándolas a Cristo, y porque sólo en Cristo se cumplió lo que Dios prometió inmediatamente después *Permanente será tu casa, y tu reino para siempre ante tu rostro, y tu trono estable por la eternidad.*

Mas aunque sea verdad que aquellas palabras se adaptan a Cristo de una manera particular y que se dijeron de él en un sentido histórico o al menos místico, con todo no podemos negar que a la letra se dijeron de Salomón, porque esto se deduce abiertamente de aquel contexto y del libro 3.º de los Reyes y del 1.º Paralipómenos.

Pero se dijeron de él, no por sola su dignidad o poder de rey temporal —pues entonces se hubieran dicho de todos los reyes y le cuadrarían bien a Saúl, lo cual se ha demostrado que es falso— sino por la particular providencia, gobierno y protección bajo la cual Dios había determinado tomar a Salomón; o porque había determinado no privarle jamás de su reino aunque pecase, sino castigarle como a hijo, según el mismo Dios manifestó suficientemente con sus palabras; o al menos porque había determinado hacerle santo y justo, y el nombre de *hijos de Dios* es propio de los justos más bien que

de los reyes, pues los reyes, si son impíos, no son hijos de Dios.

Por eso, si esas palabras se entienden de la filiación adoptiva de Dios, llevan aneja una condición: *Si perseverare en poner por obra mis mandamientos y mis juicios,* como expresamente se añade en 1.° PARALIPÓMENOS. Y después se refiere que David dijo a Salomón: *Si tú le buscas, le hallarás, mas si le dejas, te rechazará para siempre.*

De esta manera, a todo justo se le dice con verdad en nombre de Dios *Yo le serviré de padre, y él me servirá de hijo.* Entonces ¿qué prerrogativa de los reyes temporales se deduce de esas palabras?

7. A LOS REYES EN PARTICULAR EN LA ESCRITURA NO SE LES LLAMA DIOSES.—El segundo título de los reyes, que el rey estima en mucho, es que a veces se les llama *dioses,* y aduce el SALMO 81 *Yo dije «Dioses sois».*

Pero ¿cómo demuestra el rey que esas palabras se dijeron de los reyes temporales en particular? Es que no puede demostrarlo porque es falso.

Cristo explicó esas palabras en otro sentido al decir *Si llama dioses a aquellos a quienes fue dirigida al palabra de Dios.* Y la palabra de Dios se ha dirigido no sólo a los reyes sino más todavía a los profetas y también a todos los fieles y, sobre todo, a los justos. Por eso SAN AGUSTÍN la explicación de Cristo la entiende de todos los hombres que por la palabra de Dios se han hecho hijos de Dios por participación, y sobre todo de los fieles judíos que entonces creían en Dios.

Además, el principio del mismo SALMO *Está Dios en el consejo de los dioses,* etc. con dificultad puede aplicarse a los reyes, en cambio muy bien a los fieles y a los profetas, y también a los sacerdotes, pero sobre todo a los jueces y a su asamblea, pues se añade *En medio de los dioses juzga. ¿Hasta cuándo juzgaréis injustamente?* como observan EUTIMIO y otros. También en el EXODO a los jueces se les llama dioses: *Se presentará a los dioses,* es decir, a los jueces; y más abajo: *No infamarás a los dioses;* aunque esto el CRISÓSTOMO lo entiende de los sacerdotes diciendo que la Escritura al sacerdote le suele llamar ángel y dios.

Muchos entienden también de los sacerdotes y de los jueces las palabras del SALMO 49 *El Señor Dios de los dioses ha hablado,* y las del SALMO 46 *Los dioses fuertes de la tierra han sido muy levantados.* Estas palabras pueden incluir a los reyes, pero no a ellos solos sino a cualesquiera grandes y poderosos de la tierra, los cuales son llamados dioses no porque lo sean sino porque quieren dominar como si fuesen dioses, o —interpretando ese nombre en buen sentido— porque participan del poder y superioridad de Dios de una manera especial. De esa manera a los sacerdotes se les puede llamar dioses por participación mucho más que a los reyes.

8. EN LA ESCRITURA A LOS SACERDOTES SE LES LLAMA UNGIDOS CON MÁS FRECUENCIA QUE A LOS REYES.—El tercer apelativo de los reyes es el de *ungidos.*

Pero este apelativo se aplica con mucha más frecuencia a los sacerdotes porque eran consagrados por la unción, como se sabe por el EXODO y por el LEVÍTICO. Por eso, cuando en el SALMO 104 se dice *No toquéis a mis ungidos,* se incluye no sólo a los reyes sino también a los sacerdotes. Tal vez por esto —cosa que merece observarse— en el 2.ª libro de los MACABEOS se juntan ambos conceptos cuando se dice de Aristóbulo *que es del linaje de los sacerdotes ungidos,* sea para distinguirle de los reyes ungidos, sea para distinguirle de los sacerdotes que no estaban ungidos, cuales se daban entre los gentiles y en la ley de naturaleza.

Finalmente, la unción externa no confiere poder alguno ni indica otra dignidad sino aquella para cuya manifestación se aplica. Luego si el rey habla de cristo o ungido con esta unción externa ¿cómo nos prueba que la unción de los reyes significaba su poder sobre el Pontífice o sobre las cosas eclesiásticas y no más bien que la unción del mismo Pontífice significa su primado y excelencia sobre los reyes? Ninguna razón puede aducirse. La verdad es que ninguna de las dos cosas significa o prueba la sola unción, y que para deducir algo hay que acudir a otros principios.

Y si se habla no de la mera unción exterior sino de la invisible e interior, como esa se realiza por la gracia interna del Espíritu Santo, en ese sentido se puede llamar ungidos no sólo a los reyes sino a todos los justos, y de alguna manera a todos los fieles; y de ellos también pueden entenderse las citadas palabras *No toquéis a mis ungidos.* Ni todos los reyes pueden tampoco llamarse ungidos de esta manera, y es cosa clara que David, en el pasaje aducido, al hablar de Saúl no le llamó ungido en este sentido.

9. EL HONOR DE SENTARSE EN EL TRONO DE DIOS SE ATRIBUYÓ EN PARTICULAR A LOS REYES DE ISRAEL.—LOS REYES CIVILES SÓLO SE SIENTAN EN TRONO CIVIL.—La cuarta prerrogativa es *sentarse en el solio de Dios,* según el libro 2.° PARALIPÓMENOS: *Bendito sea el Señor tu Dios, que te ha hecho la gracia de ponerte sobre su trono.*

Pero —en primer lugar— con las palabras *trono de Dios* ninguna otra cosa indica sino el gobierno del pueblo de Israel o la sede del rei-

no en aquel pueblo. Porque, así como aquel pueblo se llamó de una manera especial *pueblo de Dios* porque a él en especial lo eligió y santificó y tomó un cuidado peculiar de él, según aquello del EXODO *Vosotros seréis mi propiedad entre todos los pueblos, y un reino sacerdotal y una nación santa,* así su reino se llama trono de Dios, y más frecuentemente en los REYES y en otros muchos pasajes es llamado trono de David y trono de Israel.

Por eso, así como Dios dijo a Samuel *No es a ti a quien rechazan sino a mí para que no reine sobre ellos,* así el trono de aquel reino pudo también llamarse *trono de Dios,* porque los reyes de aquel reino fueron elegidos por Dios y de alguna manera fueron puestos en lugar de Dios para el gobierno y cuidado de aquel reino.

Así pues, ese honor, entendido en este sentido, no es común a todos los reyes sino propio de los reyes de Israel, y en ellos no significa otra excelencia o poder que el meramente civil dado por Dios a aquel pueblo peculiar de una manera y con una elección especial.

En segundo lugar, aunque de todos los reyes puede decirse que se sientan en el solio de Dios porque son ministros de Dios y de El reciben su poder, ¿qué resulta de ahí sino el poder real temporal y, a lo sumo, soberano en su línea? Con esta significación no existe un solo trono de Dios sino muchos, pues, como dijo el NAZIANZENO, *También el obispo tiene su trono en el cual ha sido puesto para regir la Iglesia de Dios.*

Existe, pues, un trono temporal y un trono espiritual, y uno de esos tronos puede estar debajo del otro, sea en una misma línea —como el obispo está debajo del Pontífice y el rey a veces a su manera debajo del emperador—, sea en una línea distinta, y así el trono temporal está debajo del espiritual, pues, aunque ambos son de Dios porque proceden de Dios, sin embargo *las cosas que proceden de Dios están ordenadas.*

10. CON MUCHO MAYOR EXCELENCIA SE LLAMAN MINISTROS DE DIOS LOS SACERDOTES QUE LOS REYES.—La quinta excelencia de los reyes se pone en que son y se llaman —en 2 PARALIPÓMENOS, 6— *siervos de Dios.* Ahora bien, esto puede atribuirse a los reyes en dos sentidos.

Primeramente por el hecho mismo de que son reyes; porque son ministros de Dios, a quien principalmente sirven y deben servir en su oficio; y de esta forma esa prerrogativa les cuadra a todos los reyes. Pero mucho más y en un sentido más noble a los sacerdotes y Pontífices, porque sirven a Dios en cosas de más importancia y de una categoría más excelente, y han sido puestos en ese oficio por El más a las inmediatas.

Por eso SAN PABLO comienza así su carta a los Romanos: *Pablo siervo de Jesucristo;* y la carta a los Filipenses: *Pablo y Timoteo, siervos de Jesucristo;* y a Tito: *Pablo siervo de Dios y apóstol de Jesucristo.* Y de la misma manera hablan SAN PEDRO, SANTIAGO y SAN JUDAS al principio de sus cartas, y SAN JUAN en el Apocalipsis. En los HECHOS a los predicadores del evangelio se les llama *siervos de Dios.* Más aún, en SAN PABLO llega a llamárseles *dispensadores de los misterios de Dios* y ayudadores y ministros.

En un segundo sentido, el apelativo *de siervo de Dios* se da por razón de la obediencia a Dios y de la observancia de sus preceptos, conforme a aquello de SAN PABLO *Pero ahora, libres del pecado y hechos siervos de Dios.*

En este sentido sin duda Salomón llamó a su padre siervo de Dios en el citado lugar de PARALIPÓMENOS, y no todos los reyes son siervos de Dios sino solos los piadosos y sumisos a Dios; ni sólo los reyes sino todos los liberados del pecado son siervos de Dios, como es manifiesto por las citadas palabras de San Pablo y por la práctica frecuentísima de la Escritura.

Así pues, este apelativo no denota ninguna excelencia peculiar de los reyes.

11. A DAVID NO SE LE LLAMÓ ÁNGEL, SINO QUE SE LE EQUIPARÓ A ÉL EN ALGUNA PROPIEDAD.—Lo sexto, pondera el rey que a veces a los reyes se les aplica el nombre de ángel, pero sólo aduce un pasaje en el que una mujer dijo a David *Tú, mi señor, eres sabio con la sabiduría de un ángel de Dios.* La misma antes había dicho también *Como un ángel de Dios es mi señor el rey para discernir entre lo bueno y lo malo.* Podemos añadir un pasaje semejante en que Aquis dijo a David: *Yo sé bien que tú has sido bueno conmigo como un ángel de Dios.*

Pero estas palabras se dijeron, no a todos los reyes sino a David solamente, y no por su dignidad real, la cual en el segundo pasaje aducido todavía no había obtenido, sino por razones especiales que se hallaron en él, a saber, por su sabiduría, blandura de condición, rectitud de costumbres. Así pues, allí se enaltece a la persona de aquel rey, no al poder mismo real.

Además, en aquellos pasajes no se le llama a David ángel, sino que se le compara a un ángel en alguna propiedad, cosa muy distinta, como es evidente.

12. A LOS REYES EN NINGUNA PARTE SE LES LLAMA ÁNGELES, EN CAMBIO SÍ A LOS SACERDOTES CON MUCHÍSIMO FUNDAMENTO.—Ni hay que tomar esa comparación en sentido de igual-

dad sino de cierta imitación y proporción analógica. Porque la partícula *como* en la Escritura se toma frecuentemente en este sentido, por ejemplo en SAN JUAN *Que sean uno como nosotros somos uno,* y en SAN MATEO *Sed perfectos como vuestro Padre es perfecto.*

Muy parecido es el pasaje de los HECHOS en el que se dice de San Esteban *Vieron su rostro como el rostro de un ángel.* Esas palabras ni llaman ángel a Esteban ni significan alguna excelencia de poder, sino una admirable hermosura o un resplandor o un brillo de luz que apareció entonces en su rostro; es esa una frase hebrea por la que se pondera la excelencia de alguna virtud o hermosura semejante a la angélica, como todo el mundo sabe.

De la misma manera, en el citado pasaje, aquella mujer quiso alabar la sabiduría de David, no llamarle ángel.

En consecuencia, si queremos hablar con verdad y en rigor, ningún pasaje hay en la Escritura en el cual se aplique el nombre de ángel a todos los reyes ni a ningún rey temporal.

En cambio, del sacerdote se escribió *Los labios del sacerdote han de guardar la sabiduría y de su boca ha de salir la doctrina, porque es ángel del Señor de los ejércitos.* Sobre lo cual dice SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA *Porque anuncia claramente la voluntad de Dios y tiene la ley como exhortadora de su palabra,* y SAN JERÓNIMO *El sacerdote es llamado ángel de Dios porque es mediador entre Dios y los hombres y anuncia su voluntad al pueblo.*

Luego el apelativo de ángel es mucho más ponderativo de la dignidad sacerdotal que de la real, pues aunque al sacerdote se le llame ángel por metáfora o analogía, la proporción se funda en el mismo oficio y dignidad sacerdotal, no en alguna propiedad que se haya hallado en la persona de algún sacerdote, como se ha explicado acerca de la persona de David.

13. El mismo paralogismo se comete cuando del hecho de que Samuel dijo de David *Ha buscado el Señor un hombre según su corazón,* se deduce que a los reyes se les llama *hechos según el corazón de Dios.* Esto es una manifiesta falacia: allí no se dice que David fue hecho según el corazón de Dios cuando fue hecho rey, sino que fue hallado varón según el corazón de Dios y por ello tomado por Dios para ser jefe del pueblo. Luego no fue el poder real el que le hizo según el corazón de Dios, sino la gracia que Dios le dio antes para, una vez hecho según su corazón, hacerle también rey.

Luego de ahí no se deduce en buena lógica ninguna excelencia del poder real: lo único que se demuestra es cierta equidad de la elección de Dios y una particular elección de la gracia respecto de la persona de David.

Por eso a Saúl no le dio Dios menor dignidad y poder real a pesar de que no le halló conforme a su corazón: porque él no fue tal, le repudió Dios diciendo *He hallado a David, hijo de Jesé, varón según mi corazón,* como se dice en los HECHOS.

14. REFUTACIÓN DE UNA EVASIVA.—Y si acaso alguno dice que el rey ha sido hecho según el corazón de Dios por la semejanza y participación del poder de Dios, y que así esa frase cuadra a todos los reyes, respondemos —en primer lugar— que no es ese el sentido de aquel pasaje, según se ha explicado; más aún, que no se encuentra en la Escritura pasaje en el cual eso pueda fundamentarse.

En segundo lugar añadimos que, aunque se concediera eso sin más, con eso no se prueba otra cosa sino que el rey participa del poder de Dios de una manera peculiar, o que la institución real le es grata a Dios y tiene su origen en su providencia.

Pero esto ¿qué tiene que ver para que se la compare con la dignidad sacerdotal o con el poder pontificio? Este es mucho más según el corazón de Dios, pues le agrada más y tiene su origen en El de una manera más excelente.

Y por lo que toca al pueblo de Israel, la dignidad pontificia de una manera especial fue más según el corazón de Dios que la dignidad real: la primera Dios la halló e instituyó por solo su beneplácito y sabiduría; la segunda la concedió como a la fuerza a petición del pueblo.

Y con mucho mayor razón en el pueblo cristiano el pontificado puede llamarse según el corazón de Dios, porque es más divino y de una categoría superior, y además ha sido concedido por Dios a su Iglesia con una mayor providencia y benevolencia.

15. PORQUE A LOS REYES SE LES LLAME LÁMPARAS, NO POR ESO SE LES ATRIBUYE PODER ALGUNO ESPIRITUAL.—Ni es muy distinto el argumento que se saca del octavo título de los reyes tomado del 2.° libro de los REYES, en el que David fue llamado por sus súbditos *lámpara de Israel.* También esas palabras —como acerca de ese pasaje piensa ALONSO DE MADRIGAL— pueden entenderse como dichas en particular de la persona de David: los ojos de todo el pueblo estaban fijos en él como en una lámpara por su singular virtud y fortaleza, y por eso temían mucho que se extinguiese, es decir, que fuese muerto, ya que por su medio esperaban grandes beneficios de Dios.

Pero concedamos que por la eminencia de la dignidad real sean llamados lámpara y que bajo esa metáfora ese nombre les cuadre a todos los reyes: ¿qué puede deducirse de ahí en contra de la eminencia pontificia? Cristo dijo a los apostóles y, consiguientemente, también a sus sucesores: *Vosotros sois la luz del mundo,* lo cual es mucho más grande que ser lámpara y, por consiguiente, persistiendo en la metáfora, indica una dignidad mayor.

16. El último título lo toma el rey de ISAÍAS en el pasaje en que de la Iglesia que se había de reunir de las naciones predijo *Reyes serán tus ayos y reinas tus nodrizas,* y tácitamente interpreta que los reyes son llamados ayos por la eminencia del poder que habían de tener en la Iglesia de Cristo y en las cosas clesiásticas.

Pero —en primer lugar— SAN JERÓNIMO ese lugar lo explica de los apóstoles y de los varones apostólicos, y el sentido parece místico.

Así que reconocemos que allí se trata a la letra de los reyes gentiles que se habían de convertir a la fe de Cristo, pero negamos que se pondere su poder sino su futura piedad, cual se dio en Constantino, en Carlomagno, y se ha dado también y ahora se da en nuestros católicos reyes, los cuales con todas sus fuerzas se dedican a ayudar a los fieles y a defender y propagar la verdadera Iglesia de Cristo.

Esto dio a entender SAN AGUSTÍN cuando dijo que Isaías predijo que los reyes de la tierra, que primero perseguían a la Iglesia, después habían de ser sus ayudadodes.

SAN CIRILO DE ALEJANDRÍA añade además, y muy bien, que aquella profecía se cumplió, pues *es de ver que, por la piedad de los señores, han sido honrados y tratados con toda clase de misericordia los que creyeron en Cristo, hasta el punto de que no parecen otra cosa sino sus criaturas.*

A este se añade que el mismo nombre metafórico de *nutricio* no significa ni indica otra cosa sino el cuidado de alimentar y sacar adelante la prole, según aquello de SAN PABLO *Nos hicimos como pequeñuelos en medio de vosotros y como nodriza que cría a sus niños.*

17. LOS REYES SON AYOS DE LA IGLESIA EN LO TEMPORAL, EL PONTÍFICE EN LO ESPIRITUAL.—Así pues, no sólo los reyes sino también los apóstoles y Pontífices pueden llamarse ayos de la Iglesia, según quiso San Jerónimo e indicó San Pablo, pero de muy distinta manera: los reyes son —digámoslo así— de suyo sus ayos en lo temporal, los apóstoles en lo espiritual, según aquello de SAN PABLO *Como a niños en Cristo os di a beber leche.*

Y así los Pontífices de suyo alimentan a la Iglesia en cuanto que es Iglesia, en cambio los reyes en cuanto que es una sociedad civil o política. Pero como lo espiritual tiene por base a lo animal, un buen régimen civil y los beneficios temporales han ayudado mucho a la Iglesia en lo espiritual, y por eso a los reyes buenos y piadosos se les ha llamado ayos de la Iglesia. Es ese un nombre más de benignidad y condescendencia que de poderío y majestad. En ese sentido metafórico se le atribuye también a Dios en OSEAS y en otros lugares.

Y que ese es el sentido de las palabras de ISAÍAS lo manifiestan las palabras siguientes, en las que acerca de los mismos reyes se añade inmediatamente *Postrado el rostro en tierra te adorarán,* es decir, a la Iglesia o a Cristo en ella, según explican los Santos Padres. Porque, como Cristo es la cabeza de la Iglesia, dice SAN JERÓNIMO, con razón Cristo es adorado en su cuerpo y sobre todo en su Vicario.

Por consiguiente, muy bien podemos entender que aquella profecía se cumplió a la letra en los emperadores y reyes cuando, postrado el rostro en tierra, besaban los pies del Pontífice, cosa que muchos hicieron personalmente; otros manifestaban por cartas la disposición de su espíritu, especialmente el rey de Inglaterra Eduardo en su carta a Clemente VI.

Y lo mismo viene a decir otro vaticinio del mismo Profeta: *A ti vendrán humillados los hijos de los tiranos, y se postrarán a tus pies todos cuantos te infamaron.*

18. ULTIMA CONCLUSIÓN: LAS PRERROGATIVAS ADUCIDAS POR EL REY NADA PRUEBAN CONTRA LA SOBERANÍA DEL PONTÍFICE.—EVASIVA. SOLUCIÓN.—Así pues, consta claramente que de tales apelativos de la dignidad real no se deduce otra cosa sino que a los reyes se les debe honor y obediencia dentro de sus dominios y en materias sujetas a ellos. Esto no hay ninguno que lo niegue.

Pero de ahí no se puede deducir nada que mengüe la dignidad pontificia, porque todos aquellos títulos se ajustan en un sentido más excelente al sacerdote y sobre todo al Sumo Pontífice, según se ha explicado de pasada.

Además a los sacerdotes y apóstoles se les llama cimientos de la Iglesia, sal de la tierra, luz del mundo, ministros de Cristo, dispensadores de los misterios de Dios, ayudadores de Dios, padres o engendradores de los hijos de Dios, mediadores entre Dios y los hombres, legados de Cristo y de Dios, claveros del reino celestial y, por consiguiente, poseedores de un

trono real no terreno sino celestial, según dijo el CRISÓSTOMO.

Finalmente Cristo y los apóstoles les llaman pastores, se entiende, de ovejas racionales, es decir, jefes y guías del rebaño de Cristo, como dijo SAN AMBROSIO.

El rey de Inglaterra hubiera podido aplicar también al rey esta nomenclatura, ya que a David se le dijo *Tú apacentarás a mi pueblo de Israel,* y de ahí hubiera podido sacar en contra de nosotros un argumento de más apariencia, puesto que nosotros de esa palabra *apacentar* deducimos el poder de Pedro.

Pero a esto respondemos también fácilmente que la palabra *apacentar,* como metafórica que es, puede significar distintas cosas y hay que entenderla según la materia de que se trata, según otros pasajes de la Escritura y según la interpretación de los Padres.

Ahora bien, conforme a todo esto, es cosa clara que, dicha de David, solamente quiso significar su gobierno político y temporal, como allí mismo se explica enseguida *Para que seas príncipe de mi pueblo, de Israel,* etc.

Pero dicha de Pedro, significa un gobierno más alto y espiritual por medio del poder de atar y soltar, significa las llaves del reino de los cielos, a las cuales es preciso que se sujeten los reyes temporales si quieren conseguir el reino celestial.

CAPITULO XXV

RESPUESTA A LA SEGUNDA OBJECION, TOMADA DE LOS HECHOS DE REYES QUE SE CUENTAN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. Como base de esta objeción el rey trata de demostrar por la Escritura que los reyes en el pueblo judío *lo regían todo,* incluso lo que de cualquier forma pertenece al gobierno eclesiástico. Porque, no siendo creíble que ellos usurparan un poder que Dios no les hubiese dado —pues aquellas acciones las ejercitaron también reyes justos y santos—, con razón se deduce que lo hicieron en virtud de su poder real.

De ahí se deduce además que eso mismo pueden ahora los reyes en la Iglesia de Cristo, tanto porque tampoco aquellos antiguos reyes tuvieron otro poder que el real, como porque el poder de los reyes no es ahora menor que el de entonces.

2. SE OBJETAN DISTINTAS ACCIONES DE LOS REYES.—RESPUESTA A CADA UNA DE ELLAS.—POR EL DERECHO NATURAL LOS REYES ESTÁN OBLIGADOS A SUPRIMIR LA IDOLATRÍA.—Para asentar más esa base, en primer lugar aduce el pasaje del libro 2.° PARALIPÓMENOS en el que se cuentan tres cosas del rey Josafat: que *quitó los bosques de la tierra de Judá; que salió a su pueblo y le hizo volver al Señor Dios de sus padres;* y que en Jerusalén *puso levitas y sacerdotes y príncipes de las familias de Israel para que entre sus habitantes juzgaran la causa del Señor.*

Pero de todo esto nada puede deducirse, ya que el quitar los bosques o ídolos —cosa que también hicieron otros reyes de Israel, Asa y Ezequías— también les toca por oficio a los reyes temporales.

En efecto, dar culto a los ídolos es contra la razón natural y contra el bien común de la ciudad o Estado humano. Por eso, aun prescindiendo de la fe, los reyes de los gentiles estarían obligados a esto mismo si quisieran usar como conviene de la luz natural de la razón; y con mayor razón están obligados a ello los reyes creyentes, tanto en la ley antigua como ahora en la ley de gracia.

Así que esa acción no es específicamente espiritual o propia del poder eclesiástico, sino común a ambos poderes o propia de ambos fueros —así los llaman— porque conduce al fin de ambas potestades. Pero principalmente para la ejecución de eso suele ser necesario el poder de los reyes, y eso es lo que en realidad sucedía en el pueblo israelítico por su dureza; y esa es la razón por la que son muy alabados los reyes que destruyeron los ídolos, y en cambio los que los introdujeron o fueron negligentes en su destrucción son muy reprendidos y censurados.

Así pues, de esa acción nada se sigue, como enseguida lo explicaré más al tratar de otra semejante.

3. A esta clase de acciones pertenece que a muchos de los reyes del pueblo judío se les reprende porque no quitaron las alturas. Porque, ya se llamaran *alturas* algunos ídolos puestos para el culto en los montes altos o en las colinas, ya se llamaran así cualesquiera altares levantados en distintos montes o lugares —fuera del templo o lugar del tabernáculo— para inmolar también en ellos en honor del verdadero Dios, esa palabra en la Escritura casi siempre se toma en mal sentido, y significa un lugar en el cual se sacrificaba indebida y supersticiosamente, pues o se sacrificaba a un ídolo, o, si al verdadero Dios, pero no según su voluntad, es decir, no en lugar señalado por El, que era en el tempo después que se edificó o antes en el lugar del tabernáculo. Acerca de esto puede verse a ALONSO DE MADRIGAL.

Así pues, de la misma manera que los reyes

trono real no terreno sino celestial, según dijo el CRISÓSTOMO.

Finalmente Cristo y los apóstoles les llaman pastores, se entiende, de ovejas racionales, es decir, jefes y guías del rebaño de Cristo, como dijo SAN AMBROSIO.

El rey de Inglaterra hubiera podido aplicar también al rey esta nomenclatura, ya que a David se le dijo *Tú apacentarás a mi pueblo de Israel,* y de ahí hubiera podido sacar en contra de nosotros un argumento de más apariencia, puesto que nosotros de esa palabra *apacentar* deducimos el poder de Pedro.

Pero a esto respondemos también fácilmente que la palabra *apacentar,* como metafórica que es, puede significar distintas cosas y hay que entenderla según la materia de que se trata, según otros pasajes de la Escritura y según la interpretación de los Padres.

Ahora bien, conforme a todo esto, es cosa clara que, dicha de David, solamente quiso significar su gobierno político y temporal, como allí mismo se explica enseguida *Para que seas príncipe de mi pueblo, de Israel,* etc.

Pero dicha de Pedro, significa un gobierno más alto y espiritual por medio del poder de atar y soltar, significa las llaves del reino de los cielos, a las cuales es preciso que se sujeten los reyes temporales si quieren conseguir el reino celestial.

CAPITULO XXV

RESPUESTA A LA SEGUNDA OBJECION, TOMADA DE LOS HECHOS DE REYES QUE SE CUENTAN EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

1. Como base de esta objeción el rey trata de demostrar por la Escritura que los reyes en el pueblo judío *lo regían todo,* incluso lo que de cualquier forma pertenece al gobierno eclesiástico. Porque, no siendo creíble que ellos usurparan un poder que Dios no les hubiese dado —pues aquellas acciones las ejercitaron también reyes justos y santos—, con razón se deduce que lo hicieron en virtud de su poder real.

De ahí se deduce además que eso mismo pueden ahora los reyes en la Iglesia de Cristo, tanto porque tampoco aquellos antiguos reyes tuvieron otro poder que el real, como porque el poder de los reyes no es ahora menor que el de entonces.

2. SE OBJETAN DISTINTAS ACCIONES DE LOS REYES.—RESPUESTA A CADA UNA DE ELLAS.—POR EL DERECHO NATURAL LOS REYES ESTÁN OBLIGADOS A SUPRIMIR LA IDOLATRÍA.—Para asentar más esa base, en primer lugar aduce el pasaje del libro 2.° PARALIPÓMENOS en el que se cuentan tres cosas del rey Josafat: que *quitó los bosques de la tierra de Judá; que salió a su pueblo y le hizo volver al Señor Dios de sus padres;* y que en Jerusalén *puso levitas y sacerdotes y príncipes de las familias de Israel para que entre sus habitantes juzgaran la causa del Señor.*

Pero de todo esto nada puede deducirse, ya que el quitar los bosques o ídolos —cosa que también hicieron otros reyes de Israel, Asa y Ezequías— también les toca por oficio a los reyes temporales.

En efecto, dar culto a los ídolos es contra la razón natural y contra el bien común de la ciudad o Estado humano. Por eso, aun prescindiendo de la fe, los reyes de los gentiles estarían obligados a esto mismo si quisieran usar como conviene de la luz natural de la razón; y con mayor razón están obligados a ello los reyes creyentes, tanto en la ley antigua como ahora en la ley de gracia.

Así que esa acción no es específicamente espiritual o propia del poder eclesiástico, sino común a ambos poderes o propia de ambos fueros —así los llaman— porque conduce al fin de ambas potestades. Pero principalmente para la ejecución de eso suele ser necesario el poder de los reyes, y eso es lo que en realidad sucedía en el pueblo israelítico por su dureza; y esa es la razón por la que son muy alabados los reyes que destruyeron los ídolos, y en cambio los que los introdujeron o fueron negligentes en su destrucción son muy reprendidos y censurados.

Así pues, de esa acción nada se sigue, como enseguida lo explicaré más al tratar de otra semejante.

3. A esta clase de acciones pertenece que a muchos de los reyes del pueblo judío se les reprende porque no quitaron las alturas. Porque, ya se llamaran *alturas* algunos ídolos puestos para el culto en los montes altos o en las colinas, ya se llamaran así cualesquiera altares levantados en distintos montes o lugares —fuera del templo o lugar del tabernáculo— para inmolar también en ellos en honor del verdadero Dios, esa palabra en la Escritura casi siempre se toma en mal sentido, y significa un lugar en el cual se sacrificaba indebida y supersticiosamente, pues o se sacrificaba a un ídolo, o, si al verdadero Dios, pero no según su voluntad, es decir, no en lugar señalado por El, que era en el tempo después que se edificó o antes en el lugar del tabernáculo. Acerca de esto puede verse a ALONSO DE MADRIGAL.

Así pues, de la misma manera que los reyes

pueden y deben derribar los ídolos, también los reyes de Israel estaban obligados a suprimir *las alturas,* no como pontífices sino como ejecutores y ayudadores de los pontífices. Por eso la negligencia contraria se reprende especialmente en ellos, dado que con su poder eran capaces de destruirlos con más eficacia que los pontífices con sus enseñanzas y preceptos, y además porque allí se escribía principalmente la historia de los reyes.

4. Josafat hizo volver al pueblo a Dios por medio de los sacerdotes.—La misma consideración —poco más o menos— puede hacerse sobre la segunda acción.

Cuando allí se dice que *Josafat salió de nuevo a su pueblo y le hizo volver a Dios,* hay que entender —como observan comúnmente los intérpretes— que lo hizo no por sí mismo sino por medio de mensajeros o ministros, pues la palabra *de nuevo* indica que ya antes había salido otra vez, y ninguna otra salida se lee de Josafat a su pueblo fuera de lo que se lee en el 2.º libro Paralipómenos, a saber, que *el año tercero de su reinado mandó a sus príncipes que enseñasen en las ciudades de Judá, y con ellos a los levitas y sacerdotes.* Luego esto mismo se dice que hizo segunda vez, a saber, que envió quienes recorriesen todas las ciudades para enseñar e instruir al pueblo en la ley del Señor.

Ahora bien, aunque esta acción, propiamente y por oficio, pertenezca a los pontífices y sacerdotes, sin embargo a su modo también es propio de los reyes mostrar su manera de providencia acerca de ella: también ahora se dice que los reyes católicos envían predicadores a las naciones sujetas a ellos, ya que se envían por voluntad o petición de ellos, bajo su protección y a sus expensas.

Luego también Josafat, con providencia propia de un rey fiel y que tiene celo de Dios, pudo salir por medio de predicadores y doctores a instruir al pueblo, guardando sin embargo el orden y modo necesario según la costumbre de aquel tiempo. Por eso se dice que envió a los sacerdotes y levitas, que era a quienes de suyo tocaba aquel oficio.

5. Por qué Josafat envió a sus príncipes juntamente con los sacerdotes.—El que enviara también algunos de *sus príncipes* no crea dificultad, y eso aunque admitamos que aquellos príncipes no fueron de la tribu de Leví sino simples seglares, ya que se les distingue de los levitas. Esto, repito, no crea dificultad, porque, aunque fuesen seglares, pudieron ser enviados no a enseñar sino a proteger a los levitas y sacerdotes, y a mantener a raya a los rebeldes e idólatras que entonces había, y, si era necesario, incluso a obligarles a oír la palabra de Dios.

Y si ellos también enseñaban, tampoco hay ningún inconveniente, pues, aunque a los seglares no les correspondiese resolver las dudas de la ley ni definir la doctrina de la fe —porque de esto estaban encargados los sacerdotes, según el Deuteronomio— sin embargo podían ser doctos e instruidos en la ley y en la fe para poder enseñar y exhortar a los otros, pues esto no es malo por su naturaleza ni está prohibido en la antigua ley, sobre todo haciéndolo con consentimiento de los sacerdotes.

También cuando Pablo y Bernabé entraron en una sinagoga, los príncipes de la sinagoga les enviaron a decir *Hermanos, si tenéis alguna palabra de exhortación al pueblo, decidla,* a pesar de que Pablo no era de la tribu de Leví y por eso los judíos le consideraban como a un simple seglar. Un caso semejante se cuenta de Cristo.

Así pues, aquella acción de Josafat, bien entendida, no fue un acto de gobierno eclesiástico propiamente dicho, sino de protección real y de defensa y propagación de la fe, servicio que también el derecho canónico encomienda a los reyes cristianos.

6. La tercera acción fue señalar jueces, y entre ellos se enumera también a los levitas, a los sacerdotes y a los príncipes.

En esto también hay que explicar dos cosas semejantes, a saber, cómo le incumbió al rey poner en aquel cargo a los levitas y sacerdotes, y cómo mezcló con ellos a los príncipes seglares.

Ambas cosas se entenderán fácilmente si se consideran otras palabras que se añaden después, a saber, *Amasías, vuestro sacerdote y pontífice, os presidirá en toda causa tocante al Señor, y Zabadías, hijo de Ismael, príncipe de la casa de Judá, en las causas tocantes al rey.* En ellas se distingue claramente el oficio del rey y el oficio del pontífice: de éste se dice que preside las causas tocantes a Dios; en cambio del rey o su vicario las que tocan a los hombres. Así pues, cuando se dice que fueron señalados sacerdotes, levitas y príncipes para juzgar, bajo esta palabra se incluye un doble juicio, como muy bien observa Tomás de Vio sobre ese pasaje, a saber, el secular y —como quien dice— el eclesiástico o perteneciente a las cosas sagradas.

Y así se responde fácilmente a la segunda pregunta, porque no es necesario mezclar los juicios

y las personas, sino entenderlo haciendo la distribución conveniente: a los príncipes seglares convino confiarles el juicio secular, a los levitas el eclesiástico. Y así es preciso entenderlo, ya que uno de los juicios debía presidirlo el pontífice, y el otro el gobernador real cuando y como conviniese.

7. Josafat sólo señaló sacerdotes que tenían de Dios el poder de juzgar.—Por la misma razón poco más o menos, aunque se diga que el rey hizo jueces a ambas clases de personas, esto no se debe entender de todas ellas en el mismo sentido: a los seglares les hizo jueces con toda propidad, eligiéndolos por propia autoridad y dándoles el poder; no así a los levitas y sacerdotes: a éstos únicamente les aplicó y designó para tal cargo, pues el poder de ejercitarlo lo tenían por institución divina, inmediatamente o por medio del sumo sacerdote.

Esto se explica por las otras palabras *Amasías, vuestro sacerdote y pontífice os presidirá en toda causa tocante al Señor, Zabadías en las otras.* Y aunque pueda parecer que el sentido de estas palabras era el mismo, sin embargo respecto del pontífice no producían —digámoslo así— o conferían el poder, sino manifestaban qué es lo que le tocaba al pontífice por su propio derecho, como es claro por el Deuteronomio; en cambio, respecto del presidente civil, el poder dimanaba del rey, porque era puesto especialmente en lugar del rey.

Así pues, aunque se diga con una sola palabra que hizo jueces a éstos y a los otros, sin embargo hay que entenderlo de cada uno de ellos en el sentido que le corresponde en conformidad con la ley y con el debido orden. Luego a los príncipes les hizo jueces con toda propiedad y con su propia virtud; en cambio a los levitas solamente a manera de causa accidental, como aplicando o nombrando las personas, pero no creándoles jueces sin el consentimiento del pontífice.

Y así esta acción es casi de la misma naturaleza que la precedente, ni tiene que ver con la jurisdicción propiamente dicha del gobierno eclesiástico, sino solamente con cierta solicitud y piadoso celo de un rey fiel, según se ha explicado a propósito de los otros puntos.

8. Solución de la cuarta acción aducida por el rey.—Después añade el rey otra acción, que podemos poner en el cuarto lugar, a saber, *eliminar corruptelas y suprimir abusos.*

Para probarla sólo aduce un pasaje del libro 2.° de los Reyes o, según su cita, del libro 2.° de Samuel, en el cual ninguna mención se hace de eliminación de corruptelas o de supresión de abusos, sino sólo se refiere que, habiendose dirigido David hacia Jerusalén contra los yebusitas para atacar a la ciudad, los habitantes de la ciudad le dijeron *No entrarás tú aquí si no quitares los ciegos y cojos que dicen «No entrará David aquí».*

Ahora bien, estas palabras de ninguna manera pueden aplicarse a la reforma de las costumbres o a la supresión de abusos, porque ni en ese pasaje se trataba de eso, ni es imaginable que los yebusitas quisieran aconsejarle esto a David bajo aquella especie de metáfora.

Por eso, aunque aquellas palabras son oscuras y por ello los intérpretes las explican de distintas maneras —como puede verse en la Glosa, Teodoreto, Alonso de Madrigal, el Cartujano, Tomás de Vio y otros—, sin embargo todos convienen en que por aquellas palabras únicamente se le propuso a David, como medio necesario para tomar la ciudad, el que quitase del medio a los ciegos y cojos, ya se signifique por estas palabras a algunos enemigos de David de entre los yebusitas, los cuales se levantaron diciendo *No entrará David aquí,* y a los cuales se les llama *ciegos* por el error de su mente y *cojos* porque no andaban bien con David; ya se trate en realidad de cojos y ciegos corporales puestos sobre los muros de la ciudad en su defensa para escarnio y risa de David, como parece más probable y más conforme al texto según la Vulgata.

Pero en ninguno de los dos sentidos tiene eso nada que ver con nuestro caso, puesto que no se trata allí de eliminar corruptelas. Pues, aunque se añade enseguida que David propuso un premio para los que quitasen del medio a los ciegos y cojos que odiaban a David, y de ahí surgió el proverbio *El ciego y el cojo no entrarán en el templo,* de eso no se puede deducir con verisimilitud que David, eliminando a los ciegos y cojos, quisiera significar que a él le tocaba eliminar los abusos y suprimir las corruptelas. ¿Qué lógica, qué relación, qué base de conjetura hay para ello? Ninguna, sino una pura ocurrencia.

9. El rey Jacobo añade otra acción.—Con esta acción tiene que ver otra que el rey pone después diciendo de los reyes que *establecen reformas públicas convocando con ese fin y reuniendo sin distinción a los sacerdotes y a los seglares,* pues a la reforma pública se dirige ante todo la supresión de abusos y la eliminación de corruptelas.

Para probar esas reformas sólo aduce el pasaje, ya tratado, del libro 2.° *Paralipómenos.*

De ese pasaje lo único que se saca es que Jo-

safat ordenó o procuró una reforma enviando príncipes, sacerdotes y levitas para que reformasen los pueblos enseñándolos e instruyéndolos en la ley del Señor. Ahora bien, ya se ha explicado por qué fueron enviados seglares juntamente con los levitas; ni se habla en aquel pasaje de otra reunión formada indistintamente de seglares y levitas. Luego, así como dijimos que aquella misión no fue un acto de jurisdicción, lo mismo hay que decir de la reforma.

10. A SU MANERA LES TOCA A LOS REYES LA SUPRESIÓN DE LOS ABUSOS.—Por eso —sea cual fuere el valor de las pruebas— concedemos con facilidad que, dentro de su esfera y de una manera acomodada a ellos, les toca a los reyes suprimir los abusos y eliminar las corruptelas de su reino.

En primer lugar, si las corruptelas y vicios son contra la justicia natural, o contra las leyes civiles justas, o contra la paz del Estado, al rey le toca directamente purificar a sus súbditos de tales vicios.

Y si son vicios en materia de religión o de fe, una vez, que, por la fe misma o por los pontífices —a quienes toca explicar la voluntad de Dios— conste la existencia de tales abusos y corruptelas, también al rey incumbe suprimir tales abusos, sea castigando a sus súbditos, sea procurando con solicitud que los pastores eclesiásticos colaboren en esta obra, sea finalmente haciendo desaparecer con brazo fuerte las ocasiones de tales costumbres. Así lo decíamos hace poco de la destrucción de los ídolos, pues en aquel pueblo esa era la parte más importante de la reforma de las costumbres y de la eliminación de las corruptelas.

Luego, aunque en el Antiguo Testamento se dijera expresamente que los reyes habían acabado con los abusos y habían eliminado las corruptelas, podría y debería entenderse del modo dicho y sin acudir a ninguna usurpación del primado eclesiástico.

También ahora los reyes católicos y piadosos suprimen los abusos y corruptelas de sus dominios. E incluso los príncipes inferiores en sus territorios y el cabeza de familia en su casa, pueden —a su manera y según su capacidad— eliminar de su casa las corruptelas y emplear toda la providencia política o doméstica que son capaces de ejercitar respecto de sus súbditos y que puede servir para ese fin.

11. En este capítulo entra también otro caso que el mismo rey aduce de la serpiente de bronce que deshizo Ezequías, pues también él se refiere a la reforma y eliminación de los abusos.

Como dije en el capítulo XII del libro 2.°, aunque aquella serpiente fue hecha por orden de Dios y tuvo buen significado, por el cual al principio se la utilizó con provecho, sin embargo después, por la ignorancia de los hebreos, por su ceguera, y por la dureza de corazón nacida de la mala costumbre, comenzó a servirles de ocasión de escándalo y de ruina. Por eso, bien pudo el rey, deshaciendo la serpiente, quitar aquella ocasión de ruina para el pueblo.

En efecto, si bien había sido hecha por mandato de Dios, Dios no había mandado conservarla, aunque por la voluntad prudente y piadosa de los anteriores príncipes de aquel pueblo, se conservaba como recuerdo del divino favor; pero una vez que comenzaron a rendirle un culto irreligioso y a adorarla, se la debía deshacer en conformidad con la ley que manda *Deshaced las estatuas y talad los bosques.* Y como esta ley hablaba no sólo a los sacerdotes sino también a los reyes, pudo Josafat deshacer la serpiente, no en ejercicio de jurisdicción sacerdotal, sino en cumplimiento de la ley.

12. DAVID NO TOCÓ EL ARCA DE DIOS.—En quinto lugar ponemos otras acciones que el rey enumera y que hacen mucho menos al caso que las anteriores. Tal es *llevar el arca de Dios al lugar señalado,* de que se habla en el libro 1.° PARALIPÓMENOS.

David, del cual se trata en ese pasaje, no llevaba el arca ni la tocaba, ya que, según los libros de los NÚMEROS y de los REYES, lo primero sólo se permitía a los levitas, y lo segundo a los sacerdotes, pero no a David aunque fuese rey. Por eso solamente acompañaba al arca por el honor divino, lo cual podía hacerlo no sólo el rey sino cualquiera del pueblo, como se dice un poco más adelante *David y toda la casa de Israel llevaban el arca,* etc.

Lo mismo se dice en el libro 3.° de los REYES, aunque se añade que el *rey David danzó delante del arca.* Pero ¿qué? ¿era aquella una acción propia de sacerdotes o de reyes? Sin duda podría parecer más propia de hombres de condición inferior. Por eso poco después en el mismo pasaje David fue despreciado y reprendido por Micol, no por haber ejecutado una acción de gran dignidad sino porque *se había hecho como un bufón;* pero él, con gran devoción y gratitud hacia Dios, respondió *Yo danzaré y aun más vil que esto quiero parecer y rebajar-*

me más a tus ojos: no juzgó David que aquella acción era propia de la dignidad sacerdotal, cuánto menos de la pontificia o de otra más grande todavía, sino de gran humildad y reverencia para con Dios; y para significar esto presentó la Escritura la persona de David. En el 2.° libro de los REYES se añade: *David y todo Israel iban danzando en presencia del Señor.*

13. ACCIONES DE SALOMÓN OBJETADAS POR EL REY.—ESTAS ACCIONES NO MANIFIESTAN PODER ALGUNO ESPIRITUAL.—A la misma clase pertenecen ciertos hechos de Salomón, de los cuales el rey ha sacado su argumento, a saber, *edificar el templo, ya edificado dedicarlo, y, una vez consagrado, honrarlo con su presencia.*

Ahora bien, todo esto lo hacen también hoy los reyes y aun otros señores inferiores piadosos y poderosos, y no por eso se juzga que ejerciten un acto de poder eclesiástico, cuánto menos de primado.

Edificar un templo de suyo es sólo un acto de religión, el cual, además de voluntad piadosa, sólo requiere de parte del que edifica fortuna para los gastos necesarios, y de parte de Dios la aceptación por sí o por sus vicarios. Ahora bien, en aquel caso Dios había mostrado suficientemente su voluntad con una revelación especial; por eso, por parte de Salomón, sólo faltaba el poder y la magnificencia real con una voluntad piadosa y fiel. Luego de aquella acción lógicamente no se sigue nada más.

14. EN QUÉ FORMA PUDO SALOMÓN DEDICAR EL TEMPLO.—Dedicar un templo puede significar dos cosas: una, consagrarlo con una acción religiosa propiamente dicha; otra, ofrecerlo y darlo a Dios con una manifestación externa de la voluntad.

Dedicar los templos de la primera manera es incumbencia de los sacerdotes o pontífices. Ahora bien, en la dedicación de aquel templo esta acción no parece haber sido otra sino, de parte de los hombres, el ofrecimiento de sacrificios, el cual pertenecía a solos los sacerdotes, como enseguida explicaré, y, de parte de Dios, la presencia aquella o bajada bajo la figura de la niebla, que llenó el templo para significar que aquella dedicación le había agradado a Dios; por eso, según se dice en el libro 3.° de los REYES, *la gloria del Señor llenó la casa del Señor,* acción que no fue del hombre sino de la divina dignación, a la cual el rey Salomón dio testimonio diciendo *Dios dijo que habitaría en la niebla.*

Así que en este sentido no se puede decir que Salomón dedicó el templo, ni se lee esto de Salomón, ni el rey de Inglaterra le atribuye esto, ya que solamente dice que honró con su presencia la acción de la consagración.

En cambio, de la segunda manera muy bien se dice que Salomón dedicó el templo. Pero de ahí no se saca ningún argumento, pues cualquiera puede ofrecer una cosa o su casa para el culto divino. Así en el EXODO se dice *Todos los hombres y mujeres, con corazón bien dispuesto, ofrecieron regalos para que se hiciesen las obras que había mandado el Señor por medio de Moisés.* Y a continuación se añade *Todos los hijos de Israel dedicaron al Señor ofrendas voluntarias.*

Pues de la misma manera en el citado lugar del libro 3.° de los REYES se dice *Dedicaron el templo del Señor el rey y los hijos de Israel.*

Por fin, lo que se añade, que el rey honró con su presencia la acción de la consagración, es cosa clara que fue común a todo el pueblo, y por eso no hace al caso.

15. Mas para distinguir la manera de presencia, hay que distinguir las acciones que se realizaron en aquella dedicación.

La primera fue introducir en el templo el arca, el tabernáculo y los vasos del santuario. De ésta se dice *Los llevaban los sacerdotes y levitas,* y se añade *Por su parte el rey Salomón y toda la multitud que se había reunido con él, avanzaba delante del arca,* palabras en las que se une al rey con el pueblo y se le distingue de la clase sacerdotal.

La segunda acción fue el ofrecimiento de sacrificios, y ésta la realizaban sin duda los sacerdotes como sus propios ministros; sin embargo parece que se atribuye tanto al rey como al pueblo cuando de ellos se dice *E inmolaban ovejas y bueyes sin cuenta ni número,* pero se entiende que inmolaban por medio de los sacerdotes, como es frecuente en la Escritura y en el lenguaje común. Así también se dice en aquel pasaje *Inmoló Salomón víctimas pacíficas,* y de nuevo *Consagró el rey el atrio que estaba delante de la casa del Señor, pues ofreció allí holocaustos y ofrendas,* se entiende, por medio de los sacerdotes, en lo cual no se manifiesta ningún poder sobre ellos, sino más bien un estado y condición inferior. También ahora los reyes, como los demás seglares, ofrecen el santo sacrificio sólo por medio del sacerdote.

La tercera acción fue orar, y ésta es también común a todo el pueblo.

Otra, finalmente, fue dar cuenta al pueblo de la edificación y dedicación del templo, la cual ejecutó Salomón con su autoridad real y como patrono particular —llamémosle así— de aquel

templo, pero sin usurpar función alguna pontificia ni mostrarse superior al pontífice.

Así que nada de cuanto allí se hizo tiene que ver en absoluto con el problema del poder eclesiástico y real, ni con el de sus mutuas relaciones.

16. Otros dos hechos de la misma clase.—Finalmente, para probar ese mismo poder del rey, se aducen otros dos hechos casi de la misma clase, los cuales no tienen más fuerza que los precedentes.

Uno es *que hicieron leer al pueblo el libro de la ley sacado de las tinieblas,* según el capítulo 22 del libro 4.° de los Reyes.

En ese pasaje se refiere que el pontífice Elcías dijo al secretario Safán *He hallado el libro de la ley en la casa del Señor,* y se añade que se lo dio a Safán, el cual lo leyó y después dijo al rey que Elcías le había dado el libro, el cual lo leyó también Safán en presencia del rey.

Pero en ese capítulo no se dice que el rey hiciera leer aquel libro al pueblo, sino solamente que el rey, muy impresionado por la lectura del libro, envió sacerdotes que consultaran sobre ello a Dios. Y en el capítulo 23 se añade que los sacerdotes comunicaron al rey algo que habían dicho una profetisa, y se añade *El rey hizo reunir junto a él a todos los ancianos de Judá y Jerusalén, y subió luego al templo del Señor con todos los hombres de Judá y todos los habitantes de Jerusalén, los sacerdotes, los profetas y todo el pueblo, desde el más pequeño hasta el más grande, y leyó delante de ellos todas las palabras del libro de la alianza.*

Sobre este pasaje explica Alonso de Madrigal: *Leyó,* es decir, hizo leer, pues piensa que fue el secretario Safán quien leyó el libro, sentido nada ajeno al uso de esa frase, como prueba muy bien por otra semejante del capítulo 22. Sin embargo del capítulo del libro 2.° Paralipómenos se deduce más bien que el rey leyó el libro por sí mismo, pues allí expresamente se dice *Oyéndolo ellos en la casa del Señor, leyó el rey todas las palabras del libro.*

Pero en esta historia ¿qué cosa hay que manifieste en el rey poder o primado pontificio? ¿Reunir al pueblo o leer el libro? Ninguna de las dos cosas.

Reunir al pueblo no es de suyo una acción espiritual o eclesiástica, sino indiferente, la cual podía hacerse con la autoridad real por distintos fines. Y el que entonces se hiciese por un fin espiritual no procedió de un poder espiritual del rey, sino de un santo celo e intención: un rey fiel, ayudado de la divina gracia y de la fe, puede muchas veces hacer uso de su poder real y civil para el bien espiritual de su pueblo, pues, aunque a las inmediatas actúe en materia civil o indiferente, puede ordenarla a dicho fin.

Y leer el libro más fue obra de dignación, de humildad y devoción que de poder.

Y aunque él no lo hubiese leído sino hubiese hecho que lo leyeran, no mostraría mayor autoridad, pues daba lo mismo que lo hiciera por sí mismo o por medio de su secretario y ministro Safán; además, aunque el libro fuese sagrado, la acción de leerlo es común a sacerdotes y a seglares.

17. Otro hecho es que aquellos reyes *algunas veces renovaron la alianza entre Dios y el pueblo.* Y al margen de la Apología del Rey se cita el pasaje de Nehemías o 2.° de Esdras.

Pero en ese pasaje no se dice que el rey renovara la alianza entre Dios y el pueblo; ni podía decirse, puesto que en aquel tiempo ya no había reyes en Israel. Así pues, después de decir al principio de aquel capítulo *Se reunieron los hijos de Israel en ayuno y en sacos,* y habiendo después añadido *Se levantaron sobre la grada de los levitas Josué y algunos otros y dijeron «Levantaos, bendecid al Señor»,* etc., al fin del capítulo se termina así: *Nosotros mismos hacemos una alianza, y la escribimos, y la sellan nuestros príncipes, nuestros levitas y nuestros sacerdotes.*

Por este contexto consta claramente que todo el pueblo, espontáneamente o movido por las palabras de los levitas, renovó la alianza, y por eso la sellaron los príncipes en nombre de todo el pueblo a una con los levitas y sacerdotes.

Y si acaso alguno observa que a los príncipes, los cuales es verisímil que fuesen seglares, se les pone los primeros, advierta que también los levitas son antepuestos a los sacerdotes, y por ahí sospeche que en aquella enumeración el último lugar parece ser el más digno, como sucede muchas veces.

Se aduce también al margen el capítulo 8.°, versículo 4.° del libro 2.° —para nosotros el 4.°— de los Reyes. Pero nada encuentro en todo aquel capítulo.

Con todo no podemos negar que en el capítulo 23 de que hemos tratado antes, después de la lectura del libro de la alianza se añade *Y el rey se puso en pie sobre la grada e hizo alianza* en presencia del Señor. Y poco después se añade *Y el pueblo confirmó el pacto.*

Pero en este hecho nada brilla sino la piedad y santo celo del príncipe. Porque esa reintegra-

ción o conclusión de la alianza no era más que una renovación de fidelidad a Dios o como una nueva promesa de obediencia a su ley, y ésta la puede hacer cualquier hombre o cualquier pueblo por propia iniciativa o movido por el ejemplo o por la palabra de otro. Pues así la hizo aquel rey, y al hacerla se adelantó a los otros para animarles con su ejemplo y con su palabra. Por eso observa muy bien TOMÁS DE VIO sobre ese pasaje: *Mira de cuánto bien es causa un buen príncipe.*

18. Luego por todos estos casos y textos no se demuestra que en tiempo de la antigua ley tuviesen los reyes ninguna jurisdicción espiritual o poder especial en las cosas tocantes a Dios.

Lo que sí se demuestra muy bien es que un rey bueno y fiel debe ser defensor de la fe divina y de la verdadera religión, y que cuidará con diligencia de que ningún error o superstición contra la doctrina verdadera y aprobada por la Iglesia tenga entrada, o que, en cuanto se la descubra, sea desterrada.

Esta fidelidad para con Dios mostraron aquellos buenos reyes, y en la nueva ley la observaron con gran piedad Constantino, Carlomagno, Carlos V y otros reyes católicos, aun reconociendo que no eran padres de la Iglesia, ni prelados o superiores a los prelados, sino sus hijos, súbditos y protectores.

CAPITULO XXVI

RESPUESTA DEL ARGUMENTO TOMADO DE LAS RELACIONES ENTRE EL REY Y EL PONTIFICE

1. OBJECIÓN DEL REY DE UN HECHO DE SALOMÓN.—Después de los otros hechos de los reyes de Israel, aduce el rey de Inglaterra un hecho de Salomón, el cual *licenció al sacerdote Abiatar para que no fuese sacerdote del Señor,* como dice él, y de ahí deduce que el rey era superior al pontífice, para concluir que lo mismo se debe observar en la Iglesia de Cristo.

Se basa este argumento en un pasaje del libro 3.º de los REYES en el que Salomón —como quien dice— desterró al pontífice Abiatar diciendo *Vete a tus tierras de Anatot. Tu merecías la muerte, pero yo no quiero hacerte morir ahora, porque llevaste el arca del Señor,* etc. Y después se dice *Echó, pues, Salomón a Abiatar para que no fuese sacerdote del Señor.*

Ahora bien, de esta acción nunca se le acusa a Salomón en la Escritura; muy al contrario se añade *Salomón amaba al Señor y marchaba según las órdenes de David su padre, excepto que sacrificaba en los altos.* Esta excepción, refiérase a lo que se refiera —cosa que ahora no hace al caso— demuestra que Salomón hasta entonces había observado los otros preceptos, y, por consiguiente, que con aquella acción no pecó.

Algunos hasta ponderan en aquel hecho la clemencia de Salomón, porque, siendo Abiatar digno de la pena de muerte, sin embargo, por el oficio de sacerdote que había ejercitado y porque había participado en los trabajos de su padre, le perdonó la vida, y se la conmutó por la pena más moderada del destierro y la deposición.

Pues bien, para que aquel castigo fuera justo, es necesario que Salomón tuviera jurisdicción y un poder superior sobre el pontífice. Luego el rey entonces era superior al pontífice.

En fuerza, entre otros, de este argumento, admite eso ALONSO DE MADRIGAL; ese fue también el parecer de SAN BUENAVENTURA; y lo mismo enseñó también SANTO TOMÁS —si es suyo el opúsculo *De Regimine Principum*—, y a éste siguieron otros muchos y graves autores.

De este hecho, pues, infiere el rey de Inglaterra que también en la nueva ley el rey es superior al Pontífice y que, por consiguiente, tiene el primado en su reino.

2. EL HECHO DE SALOMÓN NO INDICA PODER ALGUNO ESPIRITUAL EN ÉL.—Pero esta objeción se basa en una cuestión muy dudosa, es decir, si en la antigua ley el pontífice estaba exento de la jurisdicción del rey en materia de delitos y en el juicio o castigo de ellos, cuestión que no queremos discutir aquí porque no creemos que la verdad de fe que hemos enseñado dependa de una cuestión debatida entre los católicos. Sobre todo que —como he dicho tantas veces— el problema de la exención de los clérigos con relación a la jurisdicción de los seglares en lo temporal es completamente distinto del problema del primado y del poder en lo espiritual.

Pues bien, de ese hecho se puede deducir, a lo sumo, que en la ley vieja el pontífice no estaba exento de la jurisdicción real en cuanto a los tribunales seglares, tanto civiles como criminales. Pero de ahí no se puede deducir que el rey Salomón tuviera jurisdicción alguna en

ción o conclusión de la alianza no era más que una renovación de fidelidad a Dios o como una nueva promesa de obediencia a su ley, y ésta la puede hacer cualquier hombre o cualquier pueblo por propia iniciativa o movido por el ejemplo o por la palabra de otro. Pues así la hizo aquel rey, y al hacerla se adelantó a los otros para animarles con su ejemplo y con su palabra. Por eso observa muy bien TOMÁS DE VIO sobre ese pasaje: *Mira de cuánto bien es causa un buen príncipe.*

18. Luego por todos estos casos y textos no se demuestra que en tiempo de la antigua ley tuviesen los reyes ninguna jurisdicción espiritual o poder especial en las cosas tocantes a Dios.

Lo que sí se demuestra muy bien es que un rey bueno y fiel debe ser defensor de la fe divina y de la verdadera religión, y que cuidará con diligencia de que ningún error o superstición contra la doctrina verdadera y aprobada por la Iglesia tenga entrada, o que, en cuanto se la descubra, sea desterrada.

Esta fidelidad para con Dios mostraron aquellos buenos reyes, y en la nueva ley la observaron con gran piedad Constantino, Carlomagno, Carlos V y otros reyes católicos, aun reconociendo que no eran padres de la Iglesia, ni prelados o superiores a los prelados, sino sus hijos, súbditos y protectores.

CAPITULO XXVI

RESPUESTA DEL ARGUMENTO TOMADO DE LAS RELACIONES ENTRE EL REY Y EL PONTIFICE

1. OBJECIÓN DEL REY DE UN HECHO DE SALOMÓN.—Después de los otros hechos de los reyes de Israel, aduce el rey de Inglaterra un hecho de Salomón, el cual *licenció al sacerdote Abiatar para que no fuese sacerdote del Señor,* como dice él, y de ahí deduce que el rey era superior al pontífice, para concluir que lo mismo se debe observar en la Iglesia de Cristo.

Se basa este argumento en un pasaje del libro 3.° de los REYES en el que Salomón —como quien dice— desterró al pontífice Abiatar diciendo *Vete a tus tierras de Anatot. Tu merecías la muerte, pero yo no quiero hacerte morir ahora, porque llevaste el arca del Señor,* etc. Y después se dice *Echó, pues, Salomón a Abiatar para que no fuese sacerdote del Señor.*

Ahora bien, de esta acción nunca se le acusa a Salomón en la Escritura; muy al contrario se añade *Salomón amaba al Señor y marchaba según las órdenes de David su padre, excepto que sacrificaba en los altos.* Esta excepción, refiérase a lo que se refiera —cosa que ahora no hace al caso— demuestra que Salomón hasta entonces había observado los otros preceptos, y, por consiguiente, que con aquella acción no pecó.

Algunos hasta ponderan en aquel hecho la clemencia de Salomón, porque, siendo Abiatar digno de la pena de muerte, sin embargo, por el oficio de sacerdote que había ejercitado y porque había participado en los trabajos de su padre, le perdonó la vida, y se la conmutó por la pena más moderada del destierro y la deposición.

Pues bien, para que aquel castigo fuera justo, es necesario que Salomón tuviera jurisdicción y un poder superior sobre el pontífice. Luego el rey entonces era superior al pontífice.

En fuerza, entre otros, de este argumento, admite eso ALONSO DE MADRIGAL; ese fue también el parecer de SAN BUENAVENTURA; y lo mismo enseñó también SANTO TOMÁS —si es suyo el opúsculo *De Regimine Principum*—, y a éste siguieron otros muchos y graves autores.

De este hecho, pues, infiere el rey de Inglaterra que también en la nueva ley el rey es superior al Pontífice y que, por consiguiente, tiene el primado en su reino.

2. EL HECHO DE SALOMÓN NO INDICA PODER ALGUNO ESPIRITUAL EN ÉL.—Pero esta objeción se basa en una cuestión muy dudosa, es decir, si en la antigua ley el pontífice estaba exento de la jurisdicción del rey en materia de delitos y en el juicio o castigo de ellos, cuestión que no queremos discutir aquí porque no creemos que la verdad de fe que hemos enseñado dependa de una cuestión debatida entre los católicos. Sobre todo que —como he dicho tantas veces— el problema de la exención de los clérigos con relación a la jurisdicción de los seglares en lo temporal es completamente distinto del problema del primado y del poder en lo espiritual.

Pues bien, de ese hecho se puede deducir, a lo sumo, que en la ley vieja el pontífice no estaba exento de la jurisdicción real en cuanto a los tribunales seglares, tanto civiles como criminales. Pero de ahí no se puede deducir que el rey Salomón tuviera jurisdicción alguna en

lo espiritual o en lo tocante a Dios, ya que aquella causa fue temporal.

En efecto, el crimen que se supone cometió Abiatar fue de lesa majestad por su conspiración con Adonías contra Salomón. Además, la pena de destierro era temporal.

Por otra parte la deposición del cargo pontifical, o fue una consecuencia de la primera pena de destierro, o sólo fue una separación del ejercicio del cargo, cosa que entonces pudo hacerse más fácilmente porque entonces eran dos los que lo desempeñaban, Sadoc y Abiatar, y así con justa causa pudo ser retirado Abiatar para que sólo Sadoc desempeñase el pontificado.

Y lo mismo que los sacrificios de aquel tiempo eran carnales y aquellas ceremonias las llama San Pablo *ceremonial y santuario material*, quizá también aquel pontificado no era tan espiritual que a uno, por un crimen gravísimo de lesa majestad, la misma majestad ofendida no le pudiera privar de él si no le faltaba jurisdicción, pues, si podía quitarle la vida, según indican las palabras *Tú merecías la muerte*, etc., ¿qué extraño que pudiese quitarle el pontificado?

3. Aun en el Antiguo Testamento el pontífice fue superior al rey.—El rey Ozías fue castigado porque intentó desempeñar el cargo sacerdotal.—Pero, avanzando más, añado que, aun concedido esto o pasando por ello, no se sigue que el pontífice en aquel tiempo no fuese sencillamente superior al rey en dignidad y poder. Voy a probarlo.

En primer lugar, aquellos cargos eran completamente distintos y se hallaban, por sí mismos o directamente, separados.

Acerca del rey, suponemos que tenía el supremo poder en lo temporal, lo cual es sencillamente verdad del poder directo, alcanzase o no con ese poder a los sacerdotes y al pontificado, cuestión de la que —como he dicho— ahora prescindimos.

Y al pontífice le estaba confiada la potestad y la administración de lo espiritual, o sea, de aquello que pertenecía a Dios, a la enseñanza de la fe y a la interpretación de la ley, como consta por el Deuteronomio *Si alguna cosa difícil y ambigua*, etc. hasta aquello *El que, dejándose llevar de la soberbia, no obedeciere al mandato del sacerdote que está allí para servir al Señor tu Dios, o no obedeciere a la sentencia del juez, será condenado a muerte*, etc. Por eso en el libro 2.° Paralipómenos se dice que preside en lo tocante al Señor. Y en esto el rey no podía entrometerse, como prueba bastante el hecho del rey Ozías, que, habiendo intentado ejercer el ministerio sacerdotal quemando incienso sobre el altar de los perfumes y amenazando a los sacerdotes que se le oponían, fue herido de lepra hasta el día de su muerte, según se cuenta en el libro 2.° Paralipómenos.

Ponderando largamente este hecho el Crisóstomo se dirige al rey en esta forma: *Quédate dentro de tus términos; unos son los términos del rey, otros los términos del sacerdote.*

4. Y que de esas dos dignidades la mayor sencillamente fue la pontificia lo dice expresamente el mismo Crisóstomo con estas palabras: *Este reino*, el sacerdotal, *es mayor que aquél*, el temporal. *Porque un rey*, dice, *no se manifiesta por las cosas que se ven aquí ni por las perlas que lleva prendidas; ni debe tenérsele por rey por el oro que viste. A aquél le había cabido en suerte la administración de lo terreno; pero el derecho sacerdotal viene de arriba*, idea que desarrolla después largamente.

Y aunque muchas veces y a propósito de muchos puntos habla del sacerdocio de la nueva ley, pero también habla del antiguo; por eso más abajo dice *Este principado es mayor, por lo que el rey inclina su cabeza bajo la mano del sacerdote, y continuamente en la antigua Escritura los sacerdotes ungían a los reyes.*

Por eso el mismo Crisóstomo interpretando las palabras *La casa de Israel esperó en el Señor: es su apoyo y protector; la casa de Aarón esperó en el Señor: es su apoyo y protector*, deduce de ellas la excelencia del sacerdocio diciendo *Reparte sus palabras entre Israel y la familia sacerdotal, porque un particular no es comparable con un sacerdote: éste supera en mucho a aquél.* Así pues, tiene por mayor honor el que se separase a la familia sacerdotal del resto del pueblo de los hijos de Israel, entre los cuales es cosa clara que también estaban incluidos los reyes.

Esa misma excelencia la deducen muchos del hecho de que en el Levítico se manda ofrecer una víctima más noble por el pontífice que por el rey. Que ese era un indicio de una dignidad mayor lo observó Filón, a quien siguen en eso Teodoreto, Procopio y otros. También del Exodo y de los Números suelen tomarse otros indicios de esta excelencia.

5. Se demuestra por la dicha razón la preeminencia del pontífice.—La razón de la mayor dignidad puede tomarse de la materia de ambos cargos: el pontífice, aun el legal, se ordenaba inmediatamente a Dios, y no atendía a los hombres sino en orden a Dios; el rey, por el contrario, todo él se mueve en torno a los hombres, y, por lo que hace a él o en virtud de

su objeto, no mira a Dios sino en cuanto conviene al bien de los hombres y del Estado. Por eso la materia del pontificado es de una categoría más alta, y aun entonces era de algún modo espiritual.

Finalmente, así como la virtud de la religión es más excelente que la de la justicia, así el pontífice, a cuyo cargo están los oficios de la religión, es más digno que el rey, a cuyo cargo está la administración de la justicia, pues esta razón también tenía cabida en la antigua ley.

Casi en la misma proporción puede demostrarse su superioridad no sólo en la dignidad sino también en el poderío.

Por los pasajes citados del DEUTERONOMIO y de 2.° PARALIPÓMENOS, no puede negarse que el pontífice, aun entonces, tenía su poder no sólo para oficiar sino también para mandar y para dar sentencia en las controversias sobre la ley y en la doctrina.

Y que su poder era soberano en su esfera lo prueban aquellas palabras del DEUTERONOMIO *El que, dejándose llevar de la soberbia, no obedeciere al sacerdote,* etc.

Y de las mismas puede deducirse que alcanzaba también al rey, porque son universales; luego también el rey estaba sujeto al poder del pontífice y estaba obligado a atenerse a sus determinaciones y decretos y a obedecer, en su materia, a sus mandatos; luego, por esta parte, el pontífice era superior al rey.

Y si acaso el pontífice, en materia de crímenes temporales y civiles, estaba sujeto al rey y, por consiguiente, por diversos respetos y razones, tenían una relación mutua de inferior y superior, sin embargo, por la superioridad en la materia y en el fin, el poder del pontífice puede llamarse sencillamente mayor y superior.

6. DEL HECHO DE SALOMÓN NO SE DEDUCE SUFICIENTEMENTE SU PODER CIVIL SOBRE EL PONTÍFICE.—Añado además que de aquel hecho de Salomón —por lo que hace a nuestro caso y prescindiendo de si la cosa puede probarse también por otro camino— no se deduce suficientemente que el rey tuviera jurisdicción sobre el pontífice en causa temporal o criminal.

Primeramente, muchos juzgan que Salomón depuso a Abiatar no como rey sino como profeta; así TEODORETO, PROCOPIO y muchos de los modernos.

Y se basan en las palabras que se añadieron *Echó, pues, Salomón a Abiatar para que no fuese sacerdote del Señor, para que se cumpliese la palabra del Señor que habló sobre la casa de Helí en Silo.* Porque Abiatar era descendiente de Helí, al cual por medio de Samuel había predicho Dios que algún día el pontificado le sería quitado a su familia por los pecados de sus hijos, pecados que tal vez se colmaron en Abiatar. Por su parte Salomón, entendiendo esto con espíritu profético y movido por instinto divino ejecutó la amenaza de Dios.

Si esto es así, de aquel pasaje nada puede deducirse acerca del poder o jurisdicción ordinaria de los reyes sobre los pontífices, porque aquel fue un poder extraordinario.

Esta respuesta es fácil mantenerla, aunque es difícil probarla, porque las palabras *para que se cumpliese,* etc. se repiten con frecuencia aun cuando las amenazas de Dios se cumplan por medio de malos ministros y por medio de muertes y de violencias injustas, ya que por esas palabras no se da la razón que mueve al hombre a obrar, sino la que movió a Dios a permitirlo; o sólo significan la sucesión de los hechos, no la causa. También de los soldados que crucificaron a Cristo se dice que se repartieron sus vestiduras *para que se cumpliese,* etc.

A pesar de todo, esa solución es probable, y nosotros la confirmaremos en el libro siguiente con la autoridad de INOCENCIO III, y el cardenal BELARMINO la defiende con otros pasajes de la Escritura y haciendo valer la palabra hebrea.

7. Otros no dudan en decir que Salomón en aquella acción obró injustamente usurpando un poder que no tenía.

Yo por mi parte no me atrevo a afirmar esto, por las palabras de la Escritura que he aducido y porque en los antiguos Padres y expositores no encuentro esa acción registrada entre los pecados de Salomón o enjuiciada como culpable.

Por consiguiente, si no tuvo poder ni peculiar instinto o revelación, yo más bien le excusaría diciendo que desterró o apartó a Abiatar —que había conspirado contra él— no en castigo de su delito sino —como quien dice— atendiendo a su defensa y a la conservación de la paz y de su trono. Pues, si Abiatar había conspirado contra él y estaba unido a Adonías por los lazos de la amistad, no sin razón Salomón podría temer que, después de la muerte de Adonías, Abiatar, en el ministerio del pontificado y siguiendo en Jerusalén, tramara algo para su perdición.

Así que pudieron entonces darse tales circunstancias que el rey, prudentemente y sin pecado, pudiera tener a raya de aquella manera al pontífice aun no teniendo poder sobre él.

8. EN EL CASO PRESENTE NO ES DADO ARGUMENTAR DEL PONTIFICADO ANTIGUO AL NUEVO.—Pero añado, para terminar, que aunque concediéramos —cosa que ahora no concedemos— que en la ley vieja el pontífice no estuviese exento del poder coactivo del rey, de ahí no se saca ningún argumento para el tiempo de la ley de gracia.

El poder de los reyes en la ley de gracia no es en sí mismo mayor que fue en la vieja, ya que en ambas es puramente civil, de categoría y origen natural, por más que en la ley vieja era conferido de una manera más especial por Dios.

En cambio, la dignidad y la potestad pontificia es mucho mayor y de una categoría más elevada, como consta por lo dicho hasta aquí y por lo que se dijo en el tratado *De las Leyes*.

Por eso, ningún argumento se puede hacer del antiguo pontífice al Vicario de Cristo en cosa que signifique sujeción e imperfección.

Al pontífice de Moisés no se le dieron las llaves del reino de los cielos, ni un poder de atar y soltar cuyo ejercicio en la tierra sea dado por válido *en el cielo*: todo esto se le ha dado al Sumo Pontífice, Vicario de Cristo, junto con un gobierno soberano de la Iglesia mucho mayor que el que para gobernar la Sinagoga podía tener el antiguo pontífice, al cual en ninguna parte se le dijo *Apacienta mis ovejas,* como se le dijo a Pedro. Luego mucho más incompatible es con el pontificado de la nueva ley la sujeción a un príncipe temporal que lo podía ser en la ley antigua.

Por consiguiente, de los hechos de la ley antigua no se puede sacar argumento alguno para la ley nueva; sin contar que lo que al pontificado de aquella ley le incumbía eran las ceremonias, y éstas cesaron ya por completo para crearse una nueva institución por la cual al Vicario de Cristo se le dio la soberanía y la exención.

9. URGEN LOS HEREJES.—RESPUESTA.—Pero urgen los adversarios pidiendo que demostremos esta institución por la Escritura, y emplean contra nosotros una segunda manera de argumentar por la Escritura que antes hemos llamado negativa, a saber, que en ningún pasaje del Nuevo Testamento se halla escrito que el Pontífice Romano tenga el primado o poder sobre los reyes, sobre todo un poder que de alguna manera alcance a lo temporal.

Ahora bien, si se examina lo que hemos dicho hasta aquí, no solamente responderemos fácilmente a este argumento, sino que además con toda evidencia lo volveremos contra el rey de Inglaterra.

Primeramente, lo que toca al poder y primado sobre los reyes consta ya por lo que dijimos antes al explicar cómo este poder se deduce de la Escritura y de las palabras de Cristo, y que no es necesario que la deducción misma esté expresada en la Escritura, sino que basta y sobra que haya sido declarada y confirmada por la tradición y la definición de la Iglesia.

Y lo que pertenece a la exención, además de que se deduce manifiestamente de ese mismo poder superior, se probará en el libro siguiente por las palabras de Cristo y por una tradición semejante de la Iglesia.

10. SE VUELVE CONTRA LOS ADVERSARIOS SU MISMO ARGUMENTO.—Así pues, como respuesta al argumento negativo, negamos que el poder del Pontífice Romano sobre los reyes no se pruebe por la Escritura.

Y lo volvemos contra los adversarios de esta manera: El primado del rey de Inglaterra no se prueba por la Escritura; ahora bien, según la fe que él profesa, no hay que creer nada que no esté contenido en la Escritura; luego está en contradicción consigo mismo al afirmarlo y al obligar a sus súbditos a creerlo.

La mayor se prueba porque no se demuestra por el Antiguo Testamento, pues todos los textos que se aducen —según hemos visto— no lo prueban ni siquiera para el estado de cosas de la antigua ley; y aunque lo probaran para aquel tiempo, nada valdría para el estado de cosas de la ley nueva, como también se ha demostrado.

Tampoco puede probarse por el Nuevo Testamento, porque todos los textos que el rey aduce —según hemos demostrado— carecen de todo valor. Por eso su capellán —según leo— reconoció ingenuamente que la base de ese primado es preciso buscarla sólo en el Antiguo Testamento y que ninguna huella o dato de él se encuentra en el Nuevo.

El mismo argumento puede formarse contra la exención del rey de Inglaterra con relación al poder coactivo del Pontífice, porque su base, si alguna pudiera haber, habría que buscarla, de seguro, en el Antiguo Testamento; y en el Nuevo no tiene ninguna, sino que más bien está en contradicción con las palabras generales de Cristo *Cualquier cosa que atares* y *Apacienta mis ovejas.*

CAPITULO XXVII

RESPUESTA A OTRAS OBJECIONES TOMADAS DE LOS CONCILIOS

1. PRIMERA OBJECIÓN.—Añade además el rey de Inglaterra en la pág. 22 de su *Prólogo* que *el dicho poder sobre los reyes usurpado por los Pontífices está en pugna con los concilios y los Padres,* y dice que esto lo demostró en su *Apología.*

Y en la pág. 29 de la *Apología* aduce en pri-

8. En el caso presente no es dado argumentar del pontificado antiguo al nuevo.—Pero añado, para terminar, que aunque concediéramos —cosa que ahora no concedemos— que en la ley vieja el pontífice no estuviese exento del poder coactivo del rey, de ahí no se saca ningún argumento para el tiempo de la ley de gracia.

El poder de los reyes en la ley de gracia no es en sí mismo mayor que fue en la vieja, ya que en ambas es puramente civil, de categoría y origen natural, por más que en la ley vieja era conferido de una manera más especial por Dios.

En cambio, la dignidad y la potestad pontificia es mucho mayor y de una categoría más elevada, como consta por lo dicho hasta aquí y por lo que se dijo en el tratado *De las Leyes.*

Por eso, ningún argumento se puede hacer del antiguo pontífice al Vicario de Cristo en cosa que signifique sujeción e imperfección.

Al pontífice de Moisés no se le dieron las llaves del reino de los cielos, ni un poder de atar y soltar cuyo ejercicio en la tierra sea dado por válido en el cielo: todo esto se le ha dado al Sumo Pontífice, Vicario de Cristo, junto con un gobierno soberano de la Iglesia mucho mayor que el que para gobernar la Sinagoga podía tener el antiguo pontífice, al cual en ninguna parte se le dijo *Apacienta mis ovejas,* como se le dijo a Pedro. Luego mucho más incompatible es con el pontificado de la nueva ley la sujeción a un príncipe temporal que lo podía ser en la ley antigua.

Por consiguiente, de los hechos de la ley antigua no se puede sacar argumento alguno para la ley nueva; sin contar que lo que al pontificado de aquella ley le incumbía eran las ceremonias, y éstas cesaron ya por completo para crearse una nueva institución por la cual al Vicario de Cristo se le dio la soberanía y la exención.

9. Urgen los herejes.—Respuesta.—Pero urgen los adversarios pidiendo que demostremos esta institución por la Escritura, y emplean contra nosotros una segunda manera de argumentar por la Escritura que antes hemos llamado negativa, a saber, que en ningún pasaje del Nuevo Testamento se halla escrito que el Pontífice Romano tenga el primado o poder sobre los reyes, sobre todo un poder que de alguna manera alcance a lo temporal.

Ahora bien, si se examina lo que hemos dicho hasta aquí, no solamente responderemos fácilmente a este argumento, sino que además con toda evidencia lo volveremos contra el rey de Inglaterra.

Primeramente, lo que toca al poder y primado sobre los reyes consta ya por lo que dijimos antes al explicar cómo este poder se deduce de la Escritura y de las palabras de Cristo, y que no es necesario que la deducción misma esté expresada en la Escritura, sino que basta y sobra que haya sido declarada y confirmada por la tradición y la definición de la Iglesia.

Y lo que pertenece a la exención, además de que se deduce manifiestamente de ese mismo poder superior, se probará en el libro siguiente por las palabras de Cristo y por una tradición semejante de la Iglesia.

10. Se vuelve contra los adversarios su mismo argumento.—Así pues, como respuesta al argumento negativo, negamos que el poder del Pontífice Romano sobre los reyes no se pruebe por la Escritura.

Y lo volvemos contra los adversarios de esta manera: El primado del rey de Inglaterra no se prueba por la Escritura; ahora bien, según la fe que él profesa, no hay que creer nada que no esté contenido en la Escritura; luego está en contradicción consigo mismo al afirmarlo y al obligar a sus súbditos a creerlo.

La mayor se prueba porque no se demuestra por el Antiguo Testamento, pues todos los textos que se aducen —según hemos visto— no lo prueban ni siquiera para el estado de cosas de la antigua ley; y aunque lo probaran para aquel tiempo, nada valdría para el estado de cosas de la ley nueva, como también se ha demostrado.

Tampoco puede probarse por el Nuevo Testamento, porque todos los textos que el rey aduce —según hemos demostrado— carecen de todo valor. Por eso su capellán —según leo— reconoció ingenuamente que la base de ese primado es preciso buscarla sólo en el Antiguo Testamento y que ninguna huella o dato de él se encuentra en el Nuevo.

El mismo argumento puede formarse contra la exención del rey de Inglaterra con relación al poder coactivo del Pontífice, porque su base, si alguna pudiera haber, habría que buscarla, de seguro, en el Antiguo Testamento; y en el Nuevo no tiene ninguna, sino que más bien está en contradicción con las palabras generales de Cristo *Cualquier cosa que atares* y *Apacienta mis ovejas.*

CAPITULO XXVII

RESPUESTA A OTRAS OBJECIONES TOMADAS DE LOS CONCILIOS

1. Primera objeción.—Añade además el rey de Inglaterra en la pág. 22 de su *Prólogo* que *el dicho poder sobre los reyes usurpado por los Pontífices está en pugna con los concilios y los Padres,* y dice que esto lo demostró en su *Apología.*

Y en la pág. 29 de la *Apología* aduce en pri-

mer lugar el CONCILIO DE ARLÉS, reunido en tiempo de Carlomagno, el cual, al fin de los capítulos, termina así: *Estas cosas que vimos eran dignas de enmienda las hemos consignado con la mayor brevedad posible y hemos determinado presentarlas al emperador nuestro señor implorando su clemencia para que, si algo falta, lo supla su providencia, si algo hay contrario a la razón, lo enmiende su juicio; si algo razonablemente ordenado, lo perfeccione su ayuda con el favor de la divina clemencia.* De estas palabras quiere deducir el rey de Inglaterra que los Padres de ese concilio reconocieron al emperador como juez y superior suyo y de sus decretos.

2. SOLUCIÓN.—Pero nada de esto pensaron ellos ni creyeron que pensaba el emperador.

En el prólogo del mismo concilio hablan del emperador en los siguientes términos: *Se dispone a robustecer la situación de la Iglesia de Dios con vigilante instancia.* Y luego: *Pidiendo encarecidamente a los sacerdotes de Dios que enseñen con piadosa predicación a las iglesias cuyo gobierno han tomado,* etc. Y al fin de las citadas palabras no piden que el emperador confirme sus decretos sino que los perfeccione con su ayuda, es decir, que los haga ejecutar.

Por consiguiente, saben que el gobierno de las iglesias ha sido confiado, no al emperador sino a ellos, pero sugieren dos deberes del emperador en tales cosas, a saber, exhortar y ayudar a los pastores de la Iglesia en su gobierno, cosas que, como hemos dicho muchas veces, no pertenecen al poder sino a la piedad y a la potencia o autoridad humana.

Además, en aquellas palabras hay que observar que en ellas no se trata de cosas de fe sino de decretos tocantes a las costumbres, como es claro por las palabras *hemos consignado con la mayor brevedad posible las cosas que vimos eran dignas de enmienda.* Por consiguiente, como en todo eso había muchos decretos que se referían a la vez a los seglares y a los clérigos, como se ve por los capítulos 4, 5, 12, 13, 15, 22 y 23, obraron prudentemente al presentarlos al emperador a fin de que, respaldados por su autoridad, más fácilmente pudieran hacerlos cumplir.

Todo lo demás son palabras de cortesía, de modestia y de humildad, como consta por el uso de semejantes fórmulas, y no hay por qué deducir de ellas una sujección o poder propiamente dichos.

3. SEGUNDA OBJECIÓN TOMADA DE ALGUNOS CONCILIOS PROVINCIALES.—SOLUCIÓN.—En segundo lugar objeta el rey *seis concilios generales,* los cuales dice que se *entregaron por completo a Carlomagno.* Y da los nombres de los concilios de Francfort, Arlés, Tours, Chalons, Maguncia y Reims.

Pero, primeramente, no veo por qué a estos los llaman concilios generales, siendo casi todos provinciales y algunos, a lo sumo, nacionales; lo segundo, nada encuentro en los dichos concilios para que se diga que *se entregaron por completo a Carlos.*

En primer lugar, el CONCILIO DE FRANCFORT indudablemente no fue general, pues, como consta por el título de la carta del mismo concilio a los obispos de España, en él sólo tomaron parte los obispos de Alemania, Francia y Aquitania, y ninguna mención se hace de legados apostólicos ni de su confirmación.

Y de Carlomagno en el título del Libro Sacrosílabo sólo se dice que el concilio se tuvo en presencia del clementísimo príncipe Carlos, con lo que Carlos aparece no como iniciador sino como alentador y defensor, no como miembro del concilio sino como un testigo de honor.

Y aunque al principio del libro Sacrosílabo Carlos expone al concilio la necesidad de extirpar cierto error, pero después solo el concilio es el que enseña la verdad en el decurso de aquel libro. Su autor se dice fue Paulino, quien al fin del libro dice así: *Nosotros por nuestra parte, señores y carísimos hermanos, siguiendo la sana doctrina de fe de los anteriores Padres, rechazando totalmente los delirios de hombres frívolos, creamos con el corazón para la justicia y con la boca confesemos para la salud,* etc. Después solamente ora por Carlomagno *para que Dios le proteja y defienda,* etc. y a él luego le suplica que por el amor de Cristo luche contra los enemigos visibles. Ni encuentro allí palabra alguna pòr la cual aquel concilio *se entregara por completo a Carlos.*

Mejor hubiera hecho el rey de Inglaterra si en las actas de aquel concilio hubiese advertido que el mismo Carlos, en carta a Elipando y a otros sacerdotes de España, se llama a sí mismo, no padre o primado de la Iglesia, sino hijo y defensor de la Santa Iglesia de Dios.

Asimismo hubiera podido advertir que los Padres de aquel concilio, al fin del dicho libro, después de haber manifestado su parecer, inmediatamente añadieron: *A salvo en todo el privilegio de derecho del Sumo Pontífice nuestro señor y padre Adriano, Papa santísimo de la primera sede.* Igualmente podría observar que luego dicen: *y de San Pedro, primer pastor de la Iglesia.*

Finalmente puede observarse que sólo el concilio de obispos escribió la doctrina de la fe dirigida a Elipando y a otros, y que Carlos escri-

bió después como protector y defensor del concilio.

4. Del CONCILIO DE ARLÉS hemos hablado ya.

En el DE TOURS ninguna otra cosa se encuentra sino que en su prólogo le alaban, y confiesan que se habían reunido allí por sus saludabilísimas exhortaciones; al fin terminan con estas palabras: *Estas cosas hemos ventilado nosotros en esta reunión; pero de la manera que en adelante a nuestro piadosísimo príncipe le plazca que se obre acerca de ellas, nosotros, sus fieles servidores, gustosamente estamos prontos a su arbitrio y voluntad.* ¿Qué otra cosa habían de decir unos religiosos, prudentes y modestos obispos a un piadoso emperador que con santo celo no buscaba otra cosa que lo que conducía al bien de la Iglesia, no como gobernante sino como hijo y defensor de la Iglesia?

En el CONCILIO DE CHALONS, al principio hay unas palabras semejantes a aquellas —de que antes se ha tratado— del concilio de Arlés; por eso no es necesario repetirlas.

En ese concilio sólo se trata de las costumbres, y entre sus decretos se encuentran también algunos comunes a los seglares, como el capítulo 18, el 21 y sobre todo el 45, en los cuales, por esa razón, al aplicar el remedio a algunos vicios públicos y comunes, se dice que se espera el parecer del emperador.

No encuentro en ese concilio otra palabra por la que se entregara por completo al emperador. En el capítulo 66 solamente se decretó que todos oraran continuamente por el rey, que es cosa muy distinta. Más, se añade en él que el concilio dijo que se debían investigar con diligencia las advertencias de las Escrituras y las prescripciones de los cánones y cumplirlas con la misma fidelidad; con eso, después de las Escrituras, se recomienda la autoridad no del emperador sino de la Iglesia.

A esa sujeción del concilio al emperador, que tanto acentúa el rey de Inglaterra, más bien se oponen los capítulos 28 y 37 del mismo concilio: en el primero se dice que acerca de los grados de parentesco que impiden o invalidan los matrimonios, se ha de consultar no al rey sino a los cánones de la Iglesia; en el segundo se dice que los sacerdotes deben leer y entender los cánones de los concilios, ya que conforme a ellos han de vivir y enseñar.

5. Casi lo mismo se ha de juzgar del CONCILIO DE MAGUNCIA, porque, aunque en el Prólogo del concilio los Padres traten al emperador con el mismo honor y todo lo remitan a él igual que los concilios precedentes, sin embargo allí mismo distinguen bien los poderes, y dejan a los seglares las discusiones sobre las leyes mundanas y las que llaman *justicias del vulgo,* y a cada persona y estado le tributan el honor que se le debe, *según la palabra,* dicen, *de San Pedro, primer pastor de la Iglesia.*

Por eso más abajo añaden: *Además también nos pareció conveniente que los sacerdotes, conforme al derecho legítimo e inalienable de la Iglesia de Dios, san honrados; de ellos dice el Señor «Quien a vosotros oye, a mí me oye, y quien a vosotros recibe, a mí me recibe, y quien a mí me recibe, recibe a aquel que me envió». Y el apóstol a los hebreos «Obedeced, dice, a vuestros superiores y estadles sujetos, porque ellos velan como quienes han de dar cuenta de vuestras almas».*

Después, en el capítulo 6, al legislar acerca de los hijos desheredados por sus padres, como parecía que tocaban una materia civil, añaden: *En cuanto pertenece a nosotros y a nuestro poder;* y al emperador le dicen: *Y si acaso en algún punto se hallare algo ajeno a nuestro oficio, nos atreveríamos a advertirle a vuestra clemencia que lo haga enmendar.*

Claramente se ve aquí que legislan en los asuntos espirituales y piadosos; pero cuando es necesario la ayuda secular, la piden al emperador. Así, en el capítulo 7, sobre asuntos de pobres dicen: *Enmiéndese esto por completo por orden vuestra.* Y en el capítulo 8 hablan muy bien de ambos poderes.

6. Finalmente, en el CONCILIO DE REIMS, al principio se hace, sí, mención honorífica del emperador, pero no se le reconoce nada que parezca concederle algún poder en el concilio.

Más aún, diciéndose al principio —como se había dicho también en los cuatro concilios anteriores— *que aquella reunión había sido convocada por el piadosísimo César Don Carlos según la costumbre de los antiguos emperadores,* como para explicar aquella costumbre, se añade: *Por orden de Ulfario, arzobispo de la misma Santa Sede.* Esta fórmula la explicaremos luego al tratar de los concilios generales.

Estos cinco de que hemos hablado, indudablemente fueron sólo provinciales, por lo que su debida y autorizada convocatoria correspondía al arzobispo, pero se atribuye al emperador porque él los pedía y cooperaba con sus ayudas temporales.

7. [TERCERA OBJECIÓN TOMADA DE LOS CUATRO PRIMEROS CONCILIOS GENERALES].— Opone el rey —en tercer lugar—, los cuatro primeros concilios generales. *Más aún,* dice, *también los otros —así llamados— cuatro concilios*

se sometieron en todo a la prudencia y piedad del emperador, hasta el punto de que el Efesino cuatro veces recalca expresamente que se habían reunido llamados por el oráculo, el arbitrio, la sanción y el mandato del emperador. Aduce además las palabras del mismo concilio en carta a los emperadores, en la cual dicen los Padres que *todos ellos se acogían suplicantes a la dominación de su piedad para que lo que se había hecho contra Nestorio con el asentimiento de ellos, tuviera su fuerza.*

8. SOLUCIÓN.—Pero en los cuatro primeros concilios el rey hace caso omiso de todo aquello en que se demuestra el primado del obispo de Roma y su poder sobre los emperadores y sobre los concilios generales, y toma sólo una o dos palabras con que se recomienda la autoridad del emperador en su grado, y cuyo sentido es fácil entender por los otros textos.

Como del CONCILIO NICENO el rey nada aduce en particular y nosotros hemos aducido muchos textos anteriormente, nada es necesario añadir aquí, sobre todo siendo sabido lo muy obsequioso que el emperador Constantino se mostró en aquel concilio para con los obispos y su autoridad.

9. Tampoco del CONCILIO CONSTANTINOPOLITANO I observa nada el rey, a pesar de que no debería desconocer lo que los Padres de aquel concilio escribieron al Papa Dámaso, a saber: *Según la orden de la carta enviada por vuestra reverencia el año pasado después del concilio de Aquilea al santísimo emperador Teodosio, nos dispusimos a hacer viaje solamente hasta Constantinopla, y trajimos con nosotros el consentimiento de los obispos para la celebración de este único concilio.*

He aquí como intervienen los emperadores en la convocación de los concilios: impetrando y pidiendo al Pontífice el mandato de convocatoria, o, una vez obtenido, procurando su realización o mandando en virtud de él.

10. También del CONCILIO DE EFESO podría el rey observar las palabras que los emperadores TEODOSIO y VALENTINIANO dirigieron al concilio. Porque enviando al concilio al conde Candidiano para que fuese como el protector del concilio y el conservador de la paz, añaden: *Pero con esta norma y condición, que no se meta en absoluto en las cuestiones y controversias que ocurren acerca de los dogmas de la fe; pues no es lícito que uno cuyo nombre no está escrito en el catálogo de los santísimos obispos se mezcle en los negocios y consultas eclesiásticas.* Se encuentra esta carta en el tomo 1.º de aquel concilio, capítulo 32.

En el capítulo 29 se halla una carta de CIRILO al Papa Celestino en la cual le pide que exponga claramente por carta a los obispos de Macedonia y de todo el Oriente su parecer en el asunto de fe que entonces se trataba en contra de Nestorio. Y por el tomo 2.º, sobre todo desde el capítulo 13, consta que en aquel concilio nada se hizo sin la autoridad del Pontífice.

Además, en las actas preliminares del CONCILIO DE CALCEDONIA hay una carta de los emperadores VALENTINIANO y MARCIANO al Papa León, al cual le hablan así: *Creemos justo dirigirnos al principio con sagradas cartas a tu santidad, que posee el principado en el episcopado de la fe divina, invitando y rogando que tu santidad pida a la eterna divinidad por la firmeza y estabilidad de nuestro imperio y que tengamos tal propósito y deseo, que, quitado todo impío error por el sínodo que se va a celebrar por tu mandato, llegue a haber la mayor paz acerca de todos los obispos de la fe católica.*

En estas palabras quiero valorar sobre todo el inciso *por tu mandato,* pues por él, juntamente con lo que se ha dicho antes, se explica muy bien qué aporta el emperador y qué el Pontífice a la convocación de un concilio, a saber, el emperador sus súplicas, el Pontífice su autoridad.

Esas mismas palabras bastan para explicar las palabras del CONCILIO DE EFESO acerca de su convocación por parte de los emperadores.

Y lo que los Padres del mismo concilio, después de su definición, escribieron a Teodosio suplicándole que lo hecho y definido en él entrara en vigor, tiene le mismo sentido que se ha explicado antes, es decir, que aquellos Padres les pidieron que protegieran y defendieran la fe con su autoridad.

Por eso después en otra carta a los emperadores les exhorta a que sigan las huellas de sus mayores, a fin de que *así como cada uno de aquellos santos Padres,* dicen, *obedecieron a los sínodos que se celebraron en el tiempo de su imperio, reforzaron con sus leyes las sanciones de los Padres, y mostraron con sus decretos el respeto que les profesaban, así también vosotros,* etc. En esto enseñan claramente que al emperador le pertenece obedecer y mostrar respeto a los decretos de los concilios generales y después reforzarlos con sus leyes y procurar su cumplimiento.

Acerca de este punto puede también leerse el TERCER SÍNODO ROMANO bajo Símaco, en el que no sólo los Padres sino también el rey Teodorico le atribuyen al Pontífice el poder de reunir concilios, por más que haga uso de él a petición de los emperadores y reyes.

CAPITULO XXVIII

RESPUESTA SOBRE LOS TEXTOS DE LOS PADRES QUE EL REY OPONE

1. PRIMER TEXTO, DE SAN AGUSTÍN.—ESTE TEXTO EN NADA FAVORECE AL REY.—El rey objeta algunas frases de los Santos Padres.

La primera es de SAN AGUSTÍN, el cual dice que Juliano, aunque malo, infiel e idólatra, sin embargo era verdadero señor temporal y los cristianos debían obedecerle.

Pero ¿quién niega eso? Nosotros mismos más arriba hemos probado expresamente que los infieles pueden ser verdaderos reyes y señores, y que se les debe obedecer en las cosas justas y lícitas. Y eso mismo decimos que es verdad tratándose de un rey hereje y cismático mientras la Iglesia no le deponga o le quite el reino. Y así es como se expresó San Agustín.

Y si el rey dice que no puede ser depuesto, es preciso que lo pruebe por otro camino, porque ciertamente no es eso lo que dice San Agustín, y en otros pasajes dice en general que es justo que los herejes sean empujados hacia la fe con tormentos y castigos.

Y si el rey pretende probarlo por el hecho de que aquel apóstata impiísimo no fue depuesto por la Iglesia, respondemos que ese argumento no tiene ninguna fuerza, porque eso no dejó de hacerlo la Iglesia porque no pudiera en derecho, sino porque hubiese sido inútil intentar una cosa que entonces no podía ejecutar.

2. SEGUNDO TEXTO, DE TERTULIANO.—ESTE TEXTO SOLAMENTE AFIRMA LA SOBERANÍA DE LOS REYES EN LO TEMPORAL.—El segundo texto es de TERTULIANO: *El cristiano de nadie es enemigo, y mucho menos del emperador, al cual, sabiendo que es puesto por Dios, es preciso que también ame, reverencia, honre y quiera que sea salvo juntamente con todo el Imperio Romano mientras dure el mundo, pues hasta entonces subsistirá. Veneramos, pues, al emperador, de la manera que a nosotros nos es lícito y a él le conviene, como a un hombre que es el segundo después de Dios, que cuanto es lo he recibido de Dios, y que es inferior solamente a Dios. Esto querrá también él. Porque así es mayor que todos, mientras sólo es menor que el verdadero Dios.*

Este texto y otro de Tertuliano también nosotros lo hemos aducido antes para probar la soberanía de los reyes temporales, y ninguna otra cosa puede sacarse de ellos con fundamento.

Porque el llamarle *el segundo después de Dios,* lo hace porque en la línea del gobierno temporal el emperador o el rey son los más altos inmediatamente después de Dios y no reconocen ningún otro superior en esa línea.

En el mismo sentido hay que tomar el que le llama *solamente inferior a Dios,* se entiende, en su imperio, con una obediencia y un gobierno puramente civil y temporal, pues, por lo demás, es claro que un rey o emperador temporal puede ser mayor que otro en el poder y en el dominio, aunque el uno no esté sujeto al otro.

Y con más razón el Pontífice es mayor que el emperador, porque no sólo le supera en dignidad y dominios, sino que es superior a él en otra línea más excelente y en orden a un fin más alto.

En este sentido tiene lugar la limitación que en las mismas palabras pone Tertuliano *Veneramos al emperador de la manera que a nosotros nos es lícito y a él le conviene,* se entiende, en las cosas que están sujetas a su poder y no son contrarias a Dios y a su fe. Porque cuando el emperador se excede y falta en esto, ya no emplea un poder legítimo, y, si es cristiano, como tal tiene un superior que le corrija.

3. EL TERCERO, DE JUSTINO.—Ni prueban más las palabras de JUSTINO que aduce en tercer lugar. De ellas también nosotros hemos tratado antes, y no prueban otra cosa sino que el emperador y el rey, mientras es rey, es un verdadero señor a quien se debe obedecer en las cosas que le están sujetas.

Pero nadie dudará que el rey puede renunciar a su reino o perderlo, y que entonces cesa su dominio y poder y consiguientemente también la obligación de obedecerle.

4. CUARTO, DE SAN AMBROSIO.—VERDADERO PENSAMIENTO DE SAN AMBROSIO.—En cuarto lugar, aduce unas palabras de SAN AMBROSIO: *Podré dolerme, podré llorar, podré gemir; contra las armas, los soldados y los mismos godos mis armas son mis lágrimas. Estas son las defensas del sacerdote. De otra manera ni debo ni puedo resistir.* De estas palabras el rey de Inglaterra parece querer concluir que los Pontífices no pueden hacer resistencia con su poder a los injustos conatos de los reyes cismáticos, sino sólo con la palabra, con la exhortación, con la súplica.

Pero muy otro es el pensamiento de San Ambrosio, que bien demostró cuando se opuso a Teodosio no sólo con la súplica sino con su mandato y con su poder espiritual.

La idea de San Ambrosio fue que el deber del sacerdote no es tomar las armas sensibles y materiales contra un emperador tirano o rebelde, ni hacerle resistencia con campamentos militares. Sin embargo no niega que la Iglesia tenga poder para resistirle; pero, como éste muchas veces no es eficaz contra los incorregibles y despreocupados, por eso, dice, el último refugio del sacerdote está en las lágrimas y en las oraciones a Dios.

Por su parte el rey de Inglaterra hubiera podido considerar con mayor atención las palabras

que al fin de su discurso puso SAN AMBROSIO: *¿Qué cosa más honrosa que el que al emperador se le llame hijo de la Iglesia? Así se le llama sin pecado, con gracia. Porque un buen emperador está dentro de la Iglesia, no sobre la Iglesia.* Luego, como hijo, podrá ser corregido por el padre, y, como inferior, por el superior, porque, si no es superior, es necesario que sea inferior, ya que, sin cisma, no puede haber dos cabezas iguales.

En SAN CRISÓSTOMO hay un pasaje semejante que se debe explicar de la misma manera: *Del sacerdote solamente es propio increpar, hacer libremente una advertencia, no levantarse en armas, ni embrazar los escudos, ni blandir la lanza, ni apuntar el arco, ni disparar flechas, sino solamente increpar y hacer libremente una advertencia.* Bajo la palabra increpar se comprende todo lo que pertenece a la corrección eclesiástica, y entonces tiene lugar lo que el mismo SAN CRISÓSTOMO dice antes: *Cuando el sacerdote fue despreciado y la dignidad del sacerdocio pisoteada, y ya nada más pudo el sacerdote, dice a Dios «Yo hice lo que era mi deber, nada más puedo, socorre al sacerdocio, que es pisoteado»*, etc. Trata de Azarías, que resistió a Ozías cuanto pudo; y correspondientemente hay que entenderlo del Pontífice de la nueva ley.

5. QUINTO, DE OPTATO.—SU VERDADERO SENTIDO.—En quinto lugar, aduce unas palabras de OPTATO *Sobre el emperador sólo está Dios, que hizo al emperador.* Pero estas palabras hay que interpretarlas del mismo modo que las semejantes a ellas de Tertuliano, a saber, que el emperador es soberano en su esfera debajo de Dios: esto no excluye su subordinación de cristiano al poder espiritual.

Que esta fue la intención de Optato es bien manifiesto por los otros pasajes suyos que se han aducido antes y por la ocasión que entonces tuvo de defender la autoridad imperial. Hablaba allí contra Donato, el cual despreciaba las leyes de los emperadores, diciendo: *¿Qué tiene que ver el emperador con la Iglesia?* la cual, según dice, *maquinaba contra los preceptos del apóstol San Pablo.* Y de estos preceptos dice más abajo que debían guardarse *aunque el emperador viviese como gentil.* Luego lo que dice, que sólo Dios es mayor que el emperador, lo entiende incluso del emperador gentil, del cual no podía pensar que tuviera el primado o el poder espiritual en la Iglesia; luego habla del emperador sólo en lo que se refiere al poder temporal.

6. SEXTO TEXTO, DE SAN GREGORIO.—En sexto lugar, mayor fuerza hace en las palabras de SAN GREGORIO en una carta que dirigió al emperador Mauricio acerca de la ley que había dado prohibiendo que los soldados fuesen recibidos en los monasterios, la cual era injusta y contra el fin sobrenatural; y sin embargo no se atrevió a revocarla con el poder indirecto que nosotros le reconocemos. Luego él no lo reconocía en sí mismo.

Por eso, después que San Gregorio, con palabras de sumisión y humildad, se había dirigido al emperador llamándole *su señor, y a sí mismo servidor de su piedad,* a continuación, demostrando lo injusto de la ley, dice así: *Pero yo que digo esto a mis señores ¿qué soy más que polvo y ceniza? Y sin embargo, como veo que esta constitución va contra Dios mi Señor, no puedo callárselo a mis señores.*

Con todo, al fin de la carta termina así: *Yo por cierto, obligado a la orden, he hecho que esa misma ley corriera por las regiones de la tierra; pero, como la ley misma de ninguna manera es conforme a Dios, se lo he sugerido por escrito a mis serenísimos señores. Así que por ambas partes he cumplido lo que debía, prestando obediencia al emperador y no ocultando en defensa de Dios lo que pensaba.*

7. Respondemos que ya se ha demostrado bien en lo anterior qué es lo que San Gregorio pensó del poder de los emperadores en la Iglesia, ya que, a propósito del versículo *Continuamente se burlan de mí mis enemigos,* contra el mismo emperador Mauricio dejó escrito: *Extiende a tanto la temeridad de su locura, que reclama para sí la Iglesia Romana, cabeza de las iglesias, y usurpa el derecho del poder terreno sobre la reina de las naciones.* Más abajo, sobre el versículo *Al principio tú, Señor, fundaste la tierra,* cuenta al mismo Mauricio entre los perseguidores de la Iglesia diciendo *¿Qué Nerón? ¿Qué Diocleciano? ¿Qué finalmente ese que en este tiempo persigue a la Iglesia?* De este pasaje deducen con razón el sentido del otro los cardenales BARONIO y BELARMINO.

En efecto, ese emperador, aunque católico y en otro tiempo bienhechor de la Iglesia, abusaba de su poder, San Gregorio obró prudentemente al escribirle humildemente y al exhortarle e instruirle con blandura para más fácilmente inducirle a la reforma o revocación de la ley.

Por tanto, si no hizo enseguida uso de su poder no fue porque no lo tuviera, sino porque, si usaba de rigor, no esperaba fruto por entonces. Por eso al principio de la misma carta, para insinuar esto y salvarguardar la dignidad de su cargo, dice: *Yo, indigno servidor de vuestra piedad, en esta sugerencia hablo no como siervo que hace uso de un derecho público sino como particular.*

Y sin embargo no se olvidó del cuidado de la Iglesia necesario en aquel tiempo; porque la ley aquella, que al fin de la carta dice que hizo llegar a las distintas partes del mundo, la hizo llegar no sin la debida corrección y suavización, como consta por su carta a los obispos de las diversas regiones. En ésta, después de decir que *la ley que dio el emperador*, etc. *he procurado que le llegara a vuestra firmeza*, etc., añade: *Exhortándole sobre todo a esto*, etc. *que, si la vida de ellos no hubiere quedado averiguada, no se les reciba, pero después de suficiente prueba y examen* dice que deben ser recibidos. En lo cual hizo uso de la autoridad que tenía de suavizar la ley por encima de las leyes civiles en orden al bien del alma y al fin espiritual.

8. Otros textos de Santos Padres que acreditan la dignidad imperial, y su explicación.—Por último, podemos añadir algunas otras expresiones de los Santos Padres que parecen favorecer demasiado al poder o dignidad civil.

San Ignacio: *Es preciso honrar al rey, pues nadie aventaja al rey ni le iguala entre todas las cosas criadas.* Pero esto se entiende de la excelencia y semejanza en el poder dentro, claro está, de su esfera, según hemos dicho.

Por eso allí mismo dice también del obispo que debe ser honrado *como príncipe de los sacerdotes, que tiene en sí la imagen de Dios y de Cristo.* Y luego: *Ni hay nada en la Iglesia más grande que el obispo, el cual está consagrado a Dios para la salvación de todo el mundo.* También esto hay que entenderlo relativa y proporcionalmente.

San Cirilo Alejandrino dice: *A vosotros, ilustrísimos reyes, Dios, que es el más excelso, os ha dado la cumbre del humano resplandor, el cual se levanta y está exaltado con incomparables excelencias por encima de todos los otros, y una extraordinaria y honrosa suerte. Porque vosotros sois las fuentes de las mayores dignidades por encima de toda eminencia, principio y origen de la humana felicidad. Las órdenes clementísimas de vuestra majestad gobiernan cuanto está sometido a los tronos del reino para que viva una vida justa y admirable; pero los que no sufren el yugo, fácilmente caen vencidos por vuestra fuerza.*

9. En lo anterior San Cirilo insinuó otra dignidad más excelente que la real. Estas palabras admiten fácilmente el sentido antes dicho, y se escribieron con tanta moderación y prudencia que no sólo manifiestan enseguida por sí mismas su verdadero sentido, sino que indican suficientemente que existe otro poder más excelente y más que humano.

San Cirilo dijo que a los reyes se les ha dado la cumbre de la humana grandeza precisamente porque la sacerdotal y la pontificia es más que humana. Por eso, cuando después dijo que el emperador es la fuente de las mayores dignidades y que está por encima de toda eminencia, enseguida añadió: *principio y origen de la humana felicidad.* Todo aquello se debe entender de las dignidades terrenas y temporales, las cuales se ordenan a la felicidad humana, es decir, natural o civil.

Eso lo explican más aquellas palabras: *Vuestras órdenes gobiernan cuanto está sometido a los tronos del reino para que viva una vida justa y admirable.* Sabía San Cirilo que hay muchas cosas que no están sometidas a los tronos del reino, las cuales entonces no era necesario explicar más claramente porque entonces no se había propuesto dar doctrina eclesiástica sino solamente ganar la benevolencia del emperador para la verdadera fe en Cristo.

10. Por último, se pueden notar las palabras del Papa Símaco, que, comparando al Pontífice con el emperador en el honor que se les debe, dice: *Por no decir superior, ciertamente es un honor igual.*

Pero por lo que precede consta el sentido y la modestia del Pontífice. Había dicho: *Comparemos el honor del emperador con el honor del Pontífice, entre los cuales hay tanta distancia cuanto que aquél cuida de las cosas humanas, éste de las divinas.* De este principio hubiera podido deducir expresamente que es mayor el honor que se debe al Pontífice, pero por modestia no quiso hacerlo.

Y aquel honor lo llamó igual no absoluta sino proporcionalmente, por cuanto cada uno de ellos es soberano en su orden. Pero después, en el decurso de la Apología afirma y prueba expresamente que él tiene autoridad superior para coaccionar al emperador en el caso de que sea hereje o comulgue con los herejes condenados por la Iglesia.

CAPITULO XXIX

RESPUESTA A LAS OBJECIONES TOMADAS DE LA NOVEDAD DE LA COSA Y DE LOS HECHOS DE LOS EMPERADORES Y REYES

1. Al primado del Pontífice el rey lo acusa de novedad.—El rey de Inglaterra se queja después de que este poder sobre los príncipes cristianos *ha sido usurpado por ambición y abuso*, según dice en el *Prólogo*. Para persuadir esto, pretende que su práctica es reciente, pues dice que la interpretación de las palabras de Cristo *Apacienta mis ovejas* y *Cuanto atares*, de la cual se deduce esa clase de poder, es *nueva y absurda*. Y después de decir que Pedro fue príncipe de los apóstoles que Cristo eligió sólo en cierta línea determinada, añade: *Y nada más se arrogó el obispo de la sede romana en más de trescientos años después de Cristo*. Después, para persuadir esta modernidad, dice allí mismo en general que los obispos de Roma hasta los tiempos de Focas estuvieron sujetos a los emperadores.

Anteriormente se ha demostrado qué lejos está esto de ser verdad.

Pero antes había enumerado algunos hechos de emperadores y reyes que pueden aducirse para demostrar la dicha modernidad de la usurpación de poder y la antigua sujeción de los Romanos Pontífices. Por eso debemos hablar aquí de ellos.

2. Antigüedad del primado del Pontífice.—Mas antes, para refutar la queja general acerca de la modernidad, podrían bastar los datos que, para probar este poder, hemos aducido tomándolos de la antigua práctica y de la tradición. Sin embargo, brevemente añadimos que, si se trata del poder mismo, es tan antiguo como la institución de la monarquía eclesiástica, la cual fue creada por el mismo Cristo con palabras bien expresas. Ya se ha demostrado suficientemente que ese es el sentido legítimo de aquellas palabras, y que ese sentido no es moderno sino antiquísimo, más aún, perpetuo en la Iglesia Católica.

Y que en esa institución y poder se incluye el derecho de coaccionar a los príncipes cristianos herejes, cismáticos o desobedientes a la Iglesia, perniciosos e incorregibles, se ha demostrado con razones evidentes y con textos.

El rey de Inglaterra, no teniendo nada que responder a ellos, inventa que los católicos afirman *que el Pontífice puede quitar y dar reinos a su gusto* —como dice en la pág. 23 del *Prólogo*—, y hasta que *a su capricho puede llevarlos a la muerte*, como añade en la pág. 24. Y añade también que las palabras de Cristo *Apacienta mis ovejas*, nosotros las explicamos así: *Como si esto quisiese decir: quita, proscribe, depón a los príncipes y reyes cristianos*.

3. Como ya repetí anteriormente, son estas evasivas ligeras y vanas maravillas inventadas por los protestantes para imponerse al rey y excitar su odio contra los católicos y contra la verdad misma.

Porque el rey de Inglaterra tenga poder para castigar a sus súbditos con justas penas cuando faltan contra sus leyes, ¿se puede decir que a su capricho puede matar a sus súbditos o privarles de sus bienes? De seguro que ni sus súbditos querrían oírlo ni él mismo permitiría que le atribuyeran tan grande tiranía. Pues ¿por qué inventa sobre el Vicario de Cristo una cosa que le avergonzaría oír acerca de sí?

La verdadera novedad está en que los protestantes hayan inventado este poder tiránico. En cambio la antigüedad del legítimo poder pontificio para una justa coacción de los príncipes aun hasta la privación de los reinos si la causa lo merece y ellos se muestran rebeldes, los doctores católicos, supuestas las palabras de Cristo, la han demostrado con evidencia.

Acerca del poder mismo ya no queda más que decir.

4. Felipe fue el primer emperador católico, y el Pontífice hizo uso de su poder sobre él.—Pero si se trata de su ejercicio, podemos distinguir el ejercicio del poder directivo y el del coactivo, y de ambos confesamos sin dificultad que no los hubo en la Iglesia respecto de emperadores ni reyes cristianos en trescientos años después de Cristo; no porque no pudiera haberlos, sino porque no había materia sobre que ejercitarse, ya que en aquellos tiempos no hubo príncipes ni emperadores cristianos. ¿Qué tiene de extraño que los Pontífices no pudieran gobernar a los príncipes con sus preceptos y leyes, ni coaccionarlos con su poder, habiendo dicho San Pablo *Nada tenemos que ver con los que están fuera?* Entonces lo único que podían era predicar la fe; pero mientras ellos no la recibían voluntariamente ni la profesaban por el bautismo, no podían ser dirigidos ni regidos de una manera más eficaz.

De este tiempo exceptúo el breve espacio del emperador cristiano Felipe: sobre él, cuanto lo permitió la oportunidad del caso, hizo uso de su poder el Papa Fabián, según referimos antes siguiendo a Eusebio. Por este caso aparece que no es sólida ni sencillamente verdadera esa fra-

se absoluta del rey, que *en más de trescientos años después de Cristo los Pontífices romanos no se arrogaron más poder,* puesto que, cuanto lo consintió la ocasión de aquel tiempo, Fabián lo ejercitó legítimamente.

A esto se añade que en aquel tiempo la Iglesia ejercitó su poder espiritual aun en materia temporal —según convenía a su bien— sin tener en cuenta las leyes civiles sino corrigiéndolas o limitándolas por el fin espiritual. Un caso excelente lo tenemos en la ley dada por un concilio africano de que el clérigo no pueda en testamento ser nombrado tutor, siendo así que las leyes civiles en el DIGESTO ordenan que nadie pueda ser eximido de la tutela.

5. Además, pasados aquellos tiempos, los Pontífices continuamente hicieron uso de ese poder sobre los príncipes cristianos: en primer lugar, dirigiéndoles con advertencias y preceptos, y, cuando era necesario, enmendando sus leyes, según hemos visto en el capítulo anterior que lo hizo San Gregorio y según hemos dicho de otros más arriba; y, en segundo lugar, coaccionándoles en el grado que exigía la necesidad y los tiempos permitían; ya que el empleo de este poder coercitivo no es necesario de suyo sino cuando la necesidad lo reclama. Y ¡ojalá nunca hubiera habido necesidad de emplearlo, es decir, faltas que obligaran a ejercitarlo!

Luego, mientras tales crímenes no se dieron en los príncipes cristianos, pudo, sin perjuicio del poder, no darse en la Iglesia tal ejercicio. Ni tampoco fue necesario que, en cuanto comenzó a haber emperadores cristianos apóstatas o rebeldes a la Iglesia, la Iglesia o los Pontífices hicieran uso de todo su poder contra ellos, pues de tal uso pudieron no esperar fruto sino temer mayor perjuicio de la Iglesia.

Por eso SAN AGUSTÍN, respondiendo a un argumento parecido de Donato dice: *Repites, según oigo decir, que en el evangelio está escrito que los setenta discípulos se separaron del Señor y que se les abandonó a merced de su mala e impía separación, y que a los otros doce que quedaron se les respondió «¿Acaso también vosotros os queréis ir?» No caes en la cuenta de que entonces estaba comenzando a brotar la tierna planta de la Iglesia y todavía no se había cumplido en ella la profecía «Y le adorarán todos los reyes de la tierra, todas las naciones le servirán». Cuanto más se cumple esto, tanto la Iglesia usa de mayor poder, hasta el punto de que no sólo invita sino que además obliga.* Pues lo mismo sucedió en aquellos primeros tiempos, v. g. de Juliano y de otros que perseguían a la Iglesia con fuerza y tiranía al igual que los gentiles.

Y sin embargo no faltó por estos mismos tiempos el ejercicio de este poder cuando se pudo coaccionar con provecho, como se demuestra claramente por la censura de San Ambrosio contra Teodosio y de Inocencio contra Arcadio; y lo mismo después, en el correr de los tiempos, cuando se presentaban las ocasiones, según hemos visto, se hizo uso de este poder.

6. ARGUMENTO DEL REY TOMADO DEL VOTO DEL EMPERADOR EN LA ELECCIÓN DEL PONTÍFICE.—Pero sale al paso el rey demostrando con hechos contrarios el derecho contrario del poder imperial sobre los Pontífices. *Durante un largo período de tiempo,* dice, *el consentimiento del emperador intervino en la elección de los Pontífices,* etc. Y desarrolla esta idea extensamente esforzándose por sacar un argumento en favor de la mayor excelencia del poder del emperador.

Como de la elección de los Pontífices se trata más largamente en el tratado especial sobre el Pontífice, ahora brevemente reconocemos que en algún tiempo se observó que la elección del Pontífice la confirmara el emperador con su consentimiento, como consta por PLATINA acerca del Papa Firmiano, y por otras historias; y abiertamente por SAN GREGORIO, que afirma que él fue hecho Papa por la voluntad del emperador: *He aquí,* dice, *que nuestro serenísimo señor el emperador mandó que una mona se convirtiera en león. Y por cierto que por su voluntad puede llamarse, no hacerse león. Por eso es preciso que todas mis culpas y negligencias las atribuya no a mí sino a su propia piedad, ya que un misterio de valor lo confió a un débil.*

Pero añadimos también que en mucho tiempo se eligieron los Pontífices sin el consentimiento de los emperadores, a saber, antes de la conversión de los emperadores a la fe cristiana durante trescientos y más años, y después de la conversión de Constantino durante otros doscientos años hasta el emperador Justiniano; a partir de entonces los emperadores comenzaron a usurpar ese derecho, como todo el mundo sabe.

Y de esto deducimos que los emperadores no recibieron ese poder por derecho divino, pues, en otro caso, nunca se hubiese podido celebrar válidamente la elección del Pontífice sin su voto; tampoco lo tuvieron por derecho imperial: lo primero, porque, de lo contrario, se lo hubiesen arrogado desde el principio; y lo segundo —y esta es la razón principal— porque el imperio es terreno y humano, en cambio la dignidad del Pontífice a su manera es divina y celestial.

7. Con qué derecho algún tiempo los emperadores dieron su voto en la elección de los Pontífices.—Por consiguiente, ejercitaron ese poder o por usurpación o por concesión de los Pontífices.

De la primera manera lo ejercitaron —por la violencia e imponiéndose— desde Justiniano hasta Constantino IV. Esta violencia y tiranía la deploró San Gregorio, como ya lo observó Baronio; además recuerda la violencia, avaricia y simonía que cometían los emperadores exigiendo dinero por su confirmación, costumbre que duró hasta el Papa Agatón. Por eso carece de valor la argumentación que el rey saca de esta costumbre, puesto que de una grandísima violencia e injusticia no puede deducirse derecho alguno.

De la segunda manera dicen algunos que hicieron uso de este poder los emperadores Carlomagno y Otón en virtud de privilegios que les concedieron Adriano I y León VIII, según refiere Graciano en el Decreto.

Pero que esos capítulos de Graciano fueron sacados de historias falsas y que esos privilegios fueron invención de los cismáticos lo demuestra largamente el cardenal Belarmino en su respuesta al rey, y más largamente todavía el cardenal Baronio; éste, entre otras razones, argumenta con el hecho de que ninguna historia cuenta que Carlos ni sus sucesores hicieran uso de tal privilegio. De esta forma el argumento del rey se derrumba por completo.

8. Un privilegio concedido por uno, otro igual puede revocarlo.—Aunque pienso que este juicio de ambos cardenales es verdaderísimo, sin embargo, para que nadie crea que la refutación de ese argumento depende de la negación del hecho histórico —que ahora no tenemos tiempo para examinar—, nos ha parecido añadir, como lo hizo también Belarmino, que, aunque fuese verdadera esa historia y verdadero ese privilegio y constara suficientemente de su legítimo empleo, nada se seguiría de ahí contra la superioridad del poder pontificio; más aún, que con eso se enaltece mucho su grandeza hasta el punto de reconocer que de su institución y determinación depende la elección de los siguientes Pontífices y que fue capaz de comunicar por privilegio a los emperadores una parte en la elección o en la confirmación del futuro Pontífice.

Por cierto que, aunque algún Pontífice hubiese concedido ese privilegio, cualquier sucesor suyo igualmente hubiese podido revocarlo, porque el Sumo Pontífice siempre queda por encima del emperador, y un privilegio que un superior liberalmente concede, él mismo o un sucesor igual a él puede revocarlo; sobre todo si tal privilegio es poco útil a toda la Iglesia, como sin duda aquel lo hubiese sido, por no decir contraproducente.

Y que el emperador, a pesar de tal privilegio, siempre queda por debajo del Pontífice, es cosa clara, pues por tal privilegio ningún poder espiritual se le hubiese dado al emperador: el derecho de nombrar, elegir o confirmar no es un acto de poder, sino cierta autoridad que —de cualquier naturaleza que sea— versa acerca de la persona que se va a elegir para Pontífice, pero no acerca del Pontífice ya elegido; sobre éste ni el mismo Pontífice puede conceder o delegar jurisdicción o poder alguno.

Ni tampoco por tal privilegio quedó el emperador exento de la jurisdicción del Pontífice, porque también es un contrasentido que el Pontífice conceda tal privilegio con mengua de la dignidad y del cargo que Cristo le confió. Ni para el efecto de tal privilegio es necesaria tal exención, pues antes de la elección del Pontífice no tiene lugar la exención, y después de la elección, aun los mismos que le han elegido están sujetos a él, como se ve en los cardenales y en los otros electores.

De todas formas, con el paso y cambio de los tiempos aquel privilegio desapareció y se estableció una forma mejor de elección. Acerca de ésta, Dios mediante, se hablará en otro lugar.

9. Otra objeción tomada de acciones de los emperadores contra los Pontínfices.—Sigue el rey, y objeta —en segundo lugar— que a *cada paso se dan casos de emperadores que desposeyeron de su poder a los Romanos Pontífices*. Y trae ejemplos del emperador Otón que depuso al Pontífice Juan XII, del emperador Enrique III que depuso a Benedicto IX, a Gregorio VI y a Silvestre III.

Pero —en primer lugar— aunque esos hechos fuesen ciertos, nada probarían en contra de la verdad; pues con hechos de los que no se prueba que son justos y lícitos, no se demuestra ningún derecho.

En segundo lugar, decimos que parte de esos hechos no son verdaderos, y otra parte son inexactos. Otón no depuso a Juan, pues, o lo hubiera hecho con poder temporal, y éste no pudo emplearlo legítimamente contra el Pontífice —no sólo porque éste en virtud del pontificado, estaba exento, como demostraré en el libro siguiente, sino porque ya entonces el Pontífice era rey y soberano en lo temporal, como es ahora—, o lo hubiera hecho con poder espiritual, y esto tampoco puede decirse, porque no lo tenía, según hemos demostrado; ni leemos

que lo usurpara o que incurriera en el error de hacerse a sí mismo cabeza de la Iglesia. Lejos de eso, tanto de él como de los otros emperadores católicos leemos que nunca trataron de los asuntos o abdicación de los Pontífices por su propio brazo o virtud, sino con la autoridad de algún concilio que procuraban que se reuniera.

10. DE LOS PONTÍFICES ADUCIDOS, NO TODOS FUERON LEGÍTIMOS.—Por eso PLATINA en la vida de Juan XII, aunque primero dice que Otón, por persuasión del clero, puso a León VIII en lugar de Juan, que había huido, enseguida explica esto diciendo que, presionando los romanos al emperador para que, quitando a Juan, hiciera otro Pontífice, respondió que la elección pertenecía al pueblo y al clero, y que así el clero eligió a León y Otón lo aceptó.

Pero es que además indica que Juan fue depuesto no sólo por sus costumbres sino porque *había ocupado el pontificado por la fuerza de su padre Alberico;* con esto parece indicar que no había sido debidamente elegido sino impuesto por la fuerza y el poderío. Esto juzga ONOFRE en las adiciones a Platina pensando que León VIII fue debidamente elegido en vida de Juan.

Pero como quizá es más cierto que ni Juan fue debidamente depuesto ni León válidamente elegido, hay que añadir que Otón se excedió con un celo no según ciencia, y que el concilio fue particular e ilegítimo, y que pudo equivocarse pensando que un Pontífice puede ser depuesto por crímenes distintos de la herejía; o tal vez lo hizo más por la presión del emperador y por temor humano que porque pensase que podía hacerlo legítimamente. Véase BARONIO.

Por lo que toca a los otros tres Pontífices, en primer lugar es falso que todos ellos fuesen verdaderos Pontífices, pues de Silvestre es cierto que fue un intruso y cismático; de los otros queda alguna duda, aunque se tiene por más probable que fueron legítimos Pontífices. En segundo lugar, Silvestre fue depuesto no por Enrique sino por Benedicto IX, Papa legítimo. Después él, no depuesto por Enrique sino por propia iniciativa —por persuasión de cierto santo Abad, según cuentan algunos, o para vivir más libremente— recibió cierta cantidad y renunció al papado. De esta manera por fin fue puesto Gregorio VI, que fue el único que después Enrique hizo que fuese depuesto; en el caso de éste pudo cometerse el mismo error que en el caso de Juan XII, aunque muchos dicen que también él se retiró voluntariamente. Véase BARONIO.

11. TERCERA OBJECIÓN TOMADA DE ACCIONES DE LOS REYES.—RESPUESTA.—En tercer lugar, el rey después de los emperadores pasa a los reyes. Primero dice en general que no fue menor la firmeza con que los reyes rechazaron este derecho temporal del Pontífice sobre ellos; después refiere ciertos hechos de algunos reyes de Francia e Inglaterra, de los cuales pretende deducir que el Pontífice no tiene por institución divina derecho alguno sobre los reyes y que tampoco pudo adquirirlo por prescripción, ya que dicha prescripción se vio suficientemente interrumpida por semejantes hechos.

No he creído necesario detenerme a examinar la verdad histórica de estos hechos, pues, aunque se admitieran todos ellos tal como se cuentan, nada servirían para deducir lo que se pretende.

Lo primero, por la razón general de que los hechos de los reyes temporales valen poco para demostrar un derecho divino, tanto porque en rigor los llamados a conocerlo y enseñarlo no son ellos sino los prelados de la Iglesia y sobre todo los Sumos Pontífices, como también porque sin duda muchas veces, apoyados en su poder y movidos de ambición de mando o de un torpe deseo de lucro, traspasan los derechos propios del poder real.

Lo segundo y más especialmente, porque todos los dichos y acciones que se refieren tratan de otros asuntos o materias, y de ellos no sólo no se puede deducir que el Romano Pontífice no tenga una soberanía espiritual cuyo alcance llegue a la dirección y corrección de los reyes aun en materia temporal, pero ni siquiera que fuera ese el sentir de los reyes. Esto lo voy a demostrar brevemente recorriendo cada uno de los datos que se aducen.

12. EXAMEN INDIVIDUAL DE LOS HECHOS DE LOS REYES ADUCIDOS POR EL REY JACOBO.—Primeramente aduce ciertas palabras impertinentes que el rey de Francia Felipe el Hermoso, en un acceso de locura o de ira, escribió en una carta a Bonifacio VIII. Es irracional sacar de ellas un argumento.

Pero, prescindiendo de la ofensa, en resumidas cuentas ¿qué es lo que ese rey afirmó? *Sábete que en lo temporal no estamos sujetos a nadie.* Y ¿qué se sigue de aquí? o ¿quién niega eso? Por cierto que quien dijo expresamente que él en lo temporal no estaba sujeto a nadie, implícitamente confesó que lo estaba en lo espiritual. Y ¿a quién más que al Pontífice? Y si

confesó que estaba sujeto en lo espiritual, sin duda no podía negar que, si el rey abusaba de lo temporal en contra de lo espiritual, por razón de lo espiritual podía ser castigado y corregido en lo temporal.

13. En segundo lugar aduce a San Luis el cual *con público decreto prohibió dentro de su reino todos los cobros de tributos de la curia papal,* decreto, que él toma de los *Arrêts,* pero cuyo sentido cierto no podemos explicar porque no tenemos esos documentos a nuestra disposición; aunque no creemos que un rey tan grande y tan bueno mandara nada que no fuese justo y religioso.

Por el contrario en el tomo 6.° de la Biblioteca de los Santos hemos encontrado impresa una pragmática sanción de ese mismo rey en la cual leemos escritas muchas cosas en favor del poder eclesiástico y de la libre provisión de beneficios y en conformidad con los sagrados cánones, en cambio nada sobre el cobro de tributos de la curia romana.

Otros traen esa prohibición, pero no en términos absolutos sino limitados, a saber: *Tributos y cargas gravísimas,* etc. *de ninguna manera queremos que se cobren si no es por alguna inevitable necesidad razonable, piadosa y urgentísima.* Por tanto, si algo prohibió aquel santo rey no fue por espíritu de soberbia o exención de la obediencia del Papa, sino porque juzgó que era necesario para la justa conservación de su reino y que era incumbencia de su poder temporal.

Hasta tal punto estuvo lejos de usurpar el poder espiritual, que en ocasión en que su legado, por su propia cuenta, obtuvo del Papa una *bula de provisión* de las Iglesias Catedrales, *el rey la arrojó al fuego diciendo: No te agradecemos una cosa que has obtenido con peligro de nuestras almas, a saber, la provisión de las iglesias.* Y no quiso utilizarla. Así lo refiere REBUFFE.

14. Finalmente el rey de Inglaterra cuenta largamente el caso de Luis XI, rey de Francia, el cual no accedió a la petición del Papa Pío II de que revocara cierta pragmática sanción.

Este suceso tampoco hace al caso, porque toda aquella controversia tuvo lugar sin cisma, ya que aquel rey siempre fue obediente al Papa, como se ha demostrado antes por su carta a Pío II.

Ni veo por qué el rey Jacobo hizo mención de Pío II y de Luis XI con preferencia a los siguientes Pontífices y reyes hasta León X, en cuyo tiempo se puso fin a esa cuestión con la abrogación de la pragmática en el concilio de Letrán bajo el mismo León X. En ese concilio se relata extensamente esa historia y por ella consta que los Pontífices en ese asunto nunca hicieron uso de todo el poder que poseían sino que procedieron con suavidad para que la cosa, conservando la concordia, por fin se terminase sin perder la unidad de la fe.

15. ERROR DE GERSÓN ACERCA DEL PODER DEL CONCILIO SOBRE EL PONTÍFICE.—Luego, después de una grande y prolija ponderación que el rey no demuestra, pasa a un problema muy distinto mencionando el libro de Gersón.

En él erró gravemente, es verdad, atribuyendo al concilio general poder coactivo sobre el Pontífice, incluso hasta la deposición por otros crímenes distintos de la herejía.

Sin embargo, de ninguna manera atribuye a los reyes poder espiritual, ni los exime de la sujeción y del poder coactivo de los Pontífices.

Tampoco puso en duda la monarquía eclesiástica, la cual en el mismo pasaje confirma que fue instituida por Cristo y que no puede ser suplantada o cambiada por otra forma de gobierno.

Así que es inútil tratar de oscurecer la verdad con ponderaciones y digresiones verbales.

16. Por fin el rey Jacobo enumera seis reyes de Inglaterra que, o se reservaron la investidura de los obispos, o violaron la inmunidad de las personas eclesiásticas, o no quisieron obedecer al Pontífice.

Estos hechos son vergonzosos y más para ocultarlos que para publicarlos, y hacen poco al caso.

Las investiduras de los obispos fueron concedidas o consentidas antiguamente a los reyes. Por eso Ricardo o algún otro rey de Inglaterra semejante es atrevía a retener o ejercitar ese poder apoyándose no en algún derecho divino sino quizá en la costumbre o en algún pretendido privilegio. Y aunque era desobediente y pertinaz resistiendo a las prohibiciones de Gregorio VII y de sus sucesores, pero no se arrogaba al primado de la Iglesia ni negaba en absoluto la obediencia al Pontífice, sino que erraba sólo en algún hecho en particular y en la práctica, o con cualquier color fingía defender su derecho. Mas al fin volvió en sí *y devolvió las investiduras a Dios y a San Pedro,* según dice GUILLERMO DE MALMESBURY.

17. Asimismo no podemos negar que algunos reyes de Inglaterra fueron demasiado pertinaces en la usurpación de poder contra las personas eclesiásticas.

Pero del abuso y de la tiranía mal se deduce un poder legítimo.

Además, ese error o pecado —como he dicho tantas veces— cae dentro de otra controversia: esos mismos reyes reconocieron el primado del Pontífice y temieron su poder coactivo, como se ha visto antes hablando de Enrique II; éste conculcó la libertad eclesiástica hasta el punto de dar ocasión a la muerte de Santo Tomás de Cantórberi, y sin embargo bajó la cabeza ante el Pontífice e hizo pública penitencia. Lo mismo Eduardo, tanto el 1.° como el 2.° como el 3.°, aunque erraron en aquellas acciones, no se apartaban de la obediencia del Pontífice, como hemos visto antes por sus cartas; y también hemos aducido una carta semejante de Ricardo II.

Por tanto carece de sentido lo que el rey Jacobo responde sobre este punto *Basta que la injusta apropiación por prescripción de mis derechos, siempre que pudo, quedara interrumpida:* el poder pontificio no fue adquirido por prescripción humana sino concedido por derecho divino, y por eso ninguna tergiversación de los hombres, ninguna desobediencia, ninguna costumbre de muchos años puede cambiarlo o mermarlo.

CAPITULO XXX

RESPUESTA A ALGUNAS OBJECIONES TOMADAS DE LA RAZON

1. Primera objeción.—Respuesta.—Instancia.—Aunque en el libro del rey de Inglaterra no encuentro ninguna razón nueva con la que trate de demostrar su error y su total exención del poder del Papa, sobre todo en las cosas temporales, sin embargo, como complemento de este libro, me ha parecido necesario presentar y resolver brevemente algunas que corren por ahí o que pasan por de más valor.

La primera suele ser —y parece ser también uno de los argumentos del rey— que el rey es soberano en lo temporal, como se deduce de la Escritura y se ha probado antes también por la razón; luego no puede al mismo tiempo estar sujeto en lo temporal. Prueba de la conclusión: Quien está sujeto en una materia tiene superior en ella; ahora bien es una contradicción que uno sea soberano y tenga superior.

Se dirá que eso es verdad si se trata de una sujeción y de una superioridad dentro de la misma línea, es decir, si ambas son directas o indirectas, pero que no es contradictorio que uno mismo sea soberano respecto de un poder directamente superior que no tiene encima de sí, y que sin embargo esté indirectamente sujeto a otro.

Pero esto tiene en contra que —como dicen los juristas— lo que directamente está prohibido hacer, no se puede hacer por otro camino, ni siquiera indirectamente, pues en otro caso la prohibición resultaría ineficaz e inútil; luego lo mismo sucede en el presente caso, porque de cualquier manera que se diga del rey que está sujeto a otro —aun indirectamente— en lo temporal, es quitarle su excelencia aun en esa línea.

2. Solución.—No hay contradicción entre la sujeción indirecta al Pontífice y la soberanía temporal.—Sin embargo la respuesta es muy buena, y la réplica carece de todo valor:

No existe derecho alguno que prohiba en absoluto la sujeción del rey —soberano en lo temporal— respecto de un superior que sea de una categoría más alta y que esté por encima de las cosas temporales, pues, o ese derecho es natural —y esto no puede ser, porque esta sujeción indirecta es de una categoría superior y dimana de un derecho divino positivo—, o es un deercho humano, y éste no puede ser contrario al derecho divino ni prevalecer en contra de él.

Por tanto, el derecho natural en esto, de la misma manera que es la fuente y el origen del poder del Estado y de su soberanía, así también se puede decir que directamente suprime o prohibe la sujeción a un poder semejante en su misma línea; pero respecto de una sujeción indirecta a un poder de otra categoría y espiritual, se ha —como quien dice— negativamente: al soberano temporal, él a nadie le sujeta en esas mismas cosas temporales, ni siquiera indirectamente, pero no hay contradicción en que ese soberano se vea sujeto por un derecho de una categoría superior.

A esto se añade que esta sujeción indirecta en lo temporal está intrínsecamente unida a la sujeción en lo espiritual, sobre todo respecto de un poder espiritual que sea soberano en su línea; por eso no hay ninguna contradicción —ni siquiera según los principios del derecho humano— en que un rey, directamente soberano en lo temporal, resulte indirectamente súbdito en eso mismo en cuanto que esta sujeción está intrínsecamente unida a la espiritual.

Así lo formulan los mismos textos jurídicos: que una cosa que directamente está prohibida, puede hacerse por otro camino cuando se sigue necesariamente de otra que está permitida por el mismo derecho o por otro más alto.

17. Asimismo no podemos negar que algunos reyes de Inglaterra fueron demasiado pertinaces en la usurpación de poder contra las personas eclesiásticas.

Pero del abuso y de la tiranía mal se deduce un poder legítimo.

Además, ese error o pecado —como he dicho tantas veces— cae dentro de otra controversia: esos mismos reyes reconocieron el primado del Pontífice y temieron su poder coactivo, como se ha visto antes hablando de Enrique II; éste conculcó la libertad eclesiástica hasta el punto de dar ocasión a la muerte de Santo Tomás de Cantórberi, y sin embargo bajó la cabeza ante el Pontífice e hizo pública penitencia. Lo mismo Eduardo, tanto el 1.° como el 2.° como el 3.°, aunque erraron en aquellas acciones, no se apartaban de la obediencia del Pontífice, como hemos visto antes por sus cartas; y también hemos aducido una carta semejante de Ricardo II.

Por tanto carece de sentido lo que el rey Jacobo responde sobre este punto *Basta que la injusta apropiación por prescripción de mis derechos, siempre que pudo, quedara interrumpida:* el poder pontificio no fue adquirido por prescripción humana sino concedido por derecho divino, y por eso ninguna tergiversación de los hombres, ninguna desobediencia, ninguna costumbre de muchos años puede cambiarlo o mermarlo.

CAPITULO XXX

RESPUESTA A ALGUNAS OBJECIONES TOMADAS DE LA RAZON

1. PRIMERA OBJECIÓN.—RESPUESTA.—INSTANCIA.—Aunque en el libro del rey de Inglaterra no encuentro ninguna razón nueva con la que trate de demostrar su error y su total exención del poder del Papa, sobre todo en las cosas temporales, sin embargo, como complemento de este libro, me ha parecido necesario presentar y resolver brevemente algunas que corren por ahí o que pasan por de más valor.

La primera suele ser —y parece ser también uno de los argumentos del rey— que el rey es soberano en lo temporal, como se deduce de la Escritura y se ha probado antes también por la razón; luego no puede al mismo tiempo estar sujeto en lo temporal. Prueba de la conclusión: Quien está sujeto en una materia tiene superior en ella; ahora bien es una contradicción que uno sea soberano y tenga superior.

Se dirá que eso es verdad si se trata de una sujeción y de una superioridad dentro de la misma línea, es decir, si ambas son directas o indirectas, pero que no es contradictorio que uno mismo sea soberano respecto de un poder directamente superior que no tiene encima de sí, y que sin embargo esté indirectamente sujeto a otro.

Pero esto tiene en contra que —como dicen los juristas— lo que directamente está prohibido hacer, no se puede hacer por otro camino, ni siquiera indirectamente, pues en otro caso la prohibición resultaría ineficaz e inútil; luego lo mismo sucede en el presente caso, porque de cualquier manera que se diga del rey que está sujeto a otro —aun indirectamente— en lo temporal, es quitarle su excelencia aun en esa línea.

2. SOLUCIÓN.—NO HAY CONTRADICCIÓN ENTRE LA SUJECIÓN INDIRECTA AL PONTÍFICE Y LA SOBERANÍA TEMPORAL.—Sin embargo la respuesta es muy buena, y la réplica carece de todo valor:

No existe derecho alguno que prohiba en absoluto la sujeción del rey —soberano en lo temporal— respecto de un superior que sea de una categoría más alta y que esté por encima de las cosas temporales, pues, o ese derecho es natural —y esto no puede ser, porque esta sujeción indirecta es de una categoría superior y dimana de un derecho divino positivo—, o es un deercho humano, y éste no puede ser contrario al derecho divino ni prevalecer en contra de él.

Por tanto, el derecho natural en esto, de la misma manera que es la fuente y el origen del poder del Estado y de su soberanía, así también se puede decir que directamente suprime o prohibe la sujeción a un poder semejante en su misma línea; pero respecto de una sujeción indirecta a un poder de otra categoría y espiritual, se ha —como quien dice— negativamente: al soberano temporal, él a nadie le sujeta en esas mismas cosas temporales, ni siquiera indirectamente, pero no hay contradicción en que ese soberano se vea sujeto por un derecho de una categoría superior.

A esto se añade que esta sujeción indirecta en lo temporal está intrínsecamente unida a la sujeción en lo espiritual, sobre todo respecto de un poder espiritual que sea soberano en su línea; por eso no hay ninguna contradicción —ni siquiera según los principios del derecho humano— en que un rey, directamente soberano en lo temporal, resulte indirectamente súbdito en eso mismo en cuanto que esta sujeción está intrínsecamente unida a la espiritual.

Así lo formulan los mismos textos jurídicos: que una cosa que directamente está prohibida, puede hacerse por otro camino cuando se sigue necesariamente de otra que está permitida por el mismo derecho o por otro más alto.

Ni desaparece por eso o resulta inútil y de ningún valor la excelencia de la soberanía temporal: lo primero, porque siempre conserva la exclusión de un superior directo en su misma línea, y la exclusión de un superior indirecto no le es esencial; lo segundo, porque esa clase de exclusión o de soberanía basta para todos los efectos que normalmente son necesarios y suficientes para un buen gobierno político.

3. Segunda objeción.—A esto puede oponerse una segunda razón, y es que un rey infiel no bautizado es tan soberano en lo temporal, que en ese campo no reconoce superior alguno ni directa ni indirectamente; luego también los príncipes cristianos son soberanos en la misma forma; luego a nadie están sujetos en lo temporal, ni siquiera indirectamente, y, por consiguiente, tampoco al Pontífice.

Prueba de la conclusión: lo primero, porque los príncipes fieles no son de peor condición que los infieles; lo segundo, porque por el bautismo no se les priva de los otros bienes temporales, luego tampoco de los reinos ni de sus prerrogativas temporales, según aquello de *no quita reinos mortales quien los da celestiales;* lo tercero y último, porque, de no ser así, sería un gran estorbo para la conversión de los reyes infieles a la fe y al bautismo el que por él, directa o indirectamente, se les privara de su libertad soberana.

De esta forma todos los argumentos con que antes hemos probado esto al tratar de la sujeción directa en lo temporal, parece que tienen fuerza de la indirecta.

4. Solución: Diferencia entre los reyes bautizados y los no bautizados.—Respondemos que esta equiparación entre los reyes fieles y los infieles no es admisible en pie de completa igualdad, porque un rey no bautizado no está sujeto directamente al poder espiritual de la Iglesia, y por eso no es extraño que ese poder temporal no se subordine a la jurisdicción espiritual ni dependa de ella, ni siquiera indirectamente, en cuanto a su fuerza directiva o coactiva. En cambio, un rey bautizado está sujeto directamente al poder espiritual, según hemos visto, y, en consecuencia, también su poder temporal queda subordinado al poder espiritual —al menos indirectamente— en orden a su fin.

Por tanto, el poder temporal en ambos reyes es uno mismo o igual; ni en el rey cristiano propia e intrínsecamente queda —por así decirlo— mermado, sino que solamente, por razón del sujeto, comienza a tener una nueva norma: la próxima e interna —que es la fe y la prudencia infusa—, y la externa, que es el pastor espiritual y la ley o su poder en cuanto que se ordena al fin espiritual.

5. Con esto desaparecen las otras objeciones. Estas sólo prueban que ese poder, por razón de la fe, no sufre menoscabo intrínseco, pero sin embargo no prueban que no se añada la dicha subordinación, pues ésta se sigue intrínsecamente de la fe.

Y esa no es una imperfección sino más bien una excelencia de ese poder, y por eso no constituye una carga o estorbo para la conversión de los reyes, fuera de la dificultad intrínseca que la misma fe y obediencia a la Iglesia llevan consigo.

Pero esta carga, pese lo que pese, está intrínsecamente contenida en la profesión de la fe cristiana, la cual incluye un pacto tácito y la promesa de obediencia a los pastores de la Iglesia y de perderlo —si fuere necesario— todo por Cristo, según aquello de *Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, a su madre,* etc. *y aun su propia vida, no puede ser mi discípulo.* Y, en consecuencia, se sigue también la obligación de perseverar en la fe y de defenderla según su estado. Finalmente también procede de ahí que todo cristiano esté sujeto a la corrección y al merecido castigo en el caso de que falte a tal obligación.

Pues bien, esta obligación y profesión es común a los príncipes cristianos, por lo cual, en su debido tanto, están sujetos a ese mismo poder.

6. Para terminar, quiero añadir que también los reyes paganos están subordinados al poder espiritual de la Iglesia conforme a la capacidad de su estado, y que recíprocamente el poder de la Iglesia, al menos indirectamente, puede ejercitar actos de superior sobre ellos.

En efecto, si tienen súbditos cristianos, puede liberarles de su dominio, ya sea cuando tratan de apartarlos de la fe, según la limitación que pone Durando, ya sea sencilla y absolutamente por razón del peligro, como quiere Santo Tomás. Esto es más probable, porque en materia de buenas costumbres hay que prevenir el peligro moral sin esperar los resultados; por eso el poder se extiende también a evitar el peligro, por más que en su ejercicio es prudente evitar el escándalo, como hemos dicho antes.

En cambio, si los reyes paganos no tienen súbditos cristianos, ordinariamente la Iglesia no tiene poder sobre ellos, ni siquiera por razón de los súbditos, a no ser en el caso de que impidiesen la predicación del evangelio o de que forzaran a sus súbditos a rechazarla.

De esto parece seguirse que el poder formalmente —digámoslo así— es uno mismo o que se da por un mismo título y finalidad, aunque su ejercicio puede ser más raro o más frecuente, mayor o menor con relación a las diversas personas según sus distintas maneras de ser y situaciones. Con todo hay alguna diferencia:

El poder del Pontífice sobre los príncipes cristianos es verdadera jurisdicción, la cual, aunque es espiritual, indirectamente alcanza a lo temporal.

En cambio, tratándose de los príncipes paganos, no es a manera de jurisdicción sobre los mismos príncipes, sino sobre sus súbditos cristianos, para cuya protección puede apartar o mantener en su punto a los infieles; por eso su acción sobre ellos es a manera de defensa de los fieles, no de venganza o castigo de los infieles.

Finalmente podemos añadir que, si el poder real, por su adhesión a la fe, sufre alguna sujeción, también participa de una cierta grandeza y excelencia mayor, y que de esta manera aquella carga —la que sea— queda compensada con este beneficio: Un rey cristiano, guiado por las normas de la fe, puede mandar muchas cosas con la mira puesta en la defensa de la fe, en el honor de la religión cristiana o en alguna otra ventaja espiritual, cosas que, con sola la luz de la pura razón natural, no podría mandar; igualmente castiga muchos delitos que, sólo en virtud de la razón natural, no castigaría, por ejemplo, la herejía u otros.

7. Ultima objeción formada de tres elementos.— Primero.— Segundo.— Tercero.—Por último se añaden algunas razones de menor importancia.

La primera es que bastante preocupación tiene el Pontífice con el cuidado espiritual; luego no debe mezclarse en lo temporal; pues si a todos los que militan al servicio de Dios les prohibió esto San Pablo, parece que mucho más prohibido le está al supremo pastor, el cual debe ser modelo de los otros y está distraído por mayores cuidados espirituales.

La segunda es que el Pontífice, hablando con propiedad y en virtud del pontificado, no posee formalmente —por así decirlo— la dignidad real; luego tampoco el poder real le puede estar subordinado. Prueba de la conclusión: Un poder no puede subordinarse y someterse a otro si aquel a quien se dice que se subordina no tiene el mismo poder que tiene el subordinado.

La tercera razón es que el Papa no puede dispensar del derecho natural ni cambiar una institución divina; luego tampoco puede quitar a los súbditos o vasallos la obligación natural de obedecer al rey, ni al rey el poder que Dios le dio.

8. Solución.—Estas dificultades se solucionan fácilmente.

A lo primero respondemos que eso, a lo más, vale para la administración directa de las cosas temporales, no para la indirecta.

En primer lugar, porque la primera es distinta y separable del poder espiritual; en cambio la segunda no es distinta sino que de suyo e intrínsecamente pertenece al poder espiritual, por lo que no puede impedirla siendo como es más bien su práctica y ejercicio.

En segundo lugar, porque la administración directa de lo temporal, de suyo y de propio intento trata de ello, por lo cual es preciso que, de primera intención y, en consecuencia, casi siempre o en su mayor parte se ocupe de ello; en cambio la administración indirecta tiene lugar raras veces y sólo ocasionalmente, como indicamos más arriba siguiendo a San Bernardo; por eso no puede llamarse cuidado secular ni decirse que impida al espiritual.

Quiero añadir, finalmente, que aunque el Pontífice, en virtud del pontificado, no tenga gobierno temporal directo, no fue contrario a su cargo ni contra el consejo de San Pablo que lo recibiera por otro camino y los reuniese a ambos en sí mismo: esto fue conveniente para el bien común de la Iglesia y para un mejor ejercicio del poder espiritual. Acerca de este punto hemos hablado en otra parte más largamente, y puede verse Genadio en su exposición del Concilio Florentino.

9. A lo segundo se responde negando la consecuencia, porque la proposición que se añade en su prueba, así sin más, es falsa ya se trate de las potencias físicas ya de las artes y, consiguientemente, también de las cosas morales.

En efecto, la voluntad está sujeta al entendimiento y depende de él aunque la esencia del poder de la voluntad no consista en el entendimiento.

Igualmente el arte de hacer frenos está subordinado al ecuestre aunque éste no incluya en su esencia a aquél; y el poder paterno está subordinado al real aunque el rey no tenga for-

malmente el poder paterno acerca de los hijos de sus súbditos.

De la misma manera el poder real está subordinado al pontificio aunque el Pontífice no sea formalmente emperador temporal.

La razón es que esta subordinación se funda en un poder de una categoría superior, que contiene —como quien dice— eminentemente a aquél.

Además procede de la subordinación entre los fines de ambos poderes, la cual basta para que el poder que se ordena al fin inferior se sujete al poder que mira al fin superior.

Por consiguiente, la proposición que dice que quien tiene un poder no puede subordinarse a otro que no tenga el mismo o semejante poder, a lo más es verdadera tratándose de poderes de la misma categoría de los cuales uno es una participación del otro, como es el poder delegado y el ordinario, o el poder de un vicario y el de un superior, pero no tiene lugar cuando la subordinación se funda en la eminencia del poder superior y de su fin, según se ha explicado.

10. A LO TERCERO.—LA SUJECIÓN A LOS REYES ES SÓLO DE DERECHO HUMANO.—A lo tercero respondemos que, aunque el Papa no pueda dispensar del derecho natural, pero puede cambiar su materia, hecho lo cual, el mismo derecho natural cesa; así, en el caso presente, puede al súbdito convertirle en no súbdito, y, una vez quitada la sujeción, cesa la razón y la obligación natural de obedecer.

Por otra parte, la misma sujeción, lo mismo que el poder real, a las inmediatas no es de derecho natural sino de derecho humano, como antes se ha demostrado; por eso, con justa causa, el poder superior del Pontífice puede suprimirlos.

Cuánto más que algunos bienes dados a las inmediatas por la naturaleza —como la libertad y la vida— los poderes humanos superiores algunas veces pueden quitarlos justamente, como consta suficientemente por la misma práctica lícita y honesta, ya que Dios mismo, que dio esos bienes dio también a los hombres poder público para, con justa causa, quitarlos. Pues bien, la subordinación de los reyes temporales al poder espiritual procede del mismo Dios que dio ese poder, por lo que no va contra el derecho natural sino que está por encima de él y, en su justa medida, le es muy conforme.

RESUMEN DEL LIBRO ANTERIOR Y APOSTROFE AL REY DE INGLATERRA

El sumo legislador, del cual procede todo poder en el cielo y en la tierra, mandó con ley inviolable que se dé al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Pues bien, en la doctrina de este libro hemos procurado observar esa norma de tal manera que nadie que sea sincero puede dudar que a cada uno le hemos dado lo suyo.

Hemos demostrado que el doble poder con que se rige el mundo, el temporal y el espiritual, el real y el pontificio, los ha dado Dios, y hemos probado que ambos, cada uno en su esfera, son soberanos.

Pero hemos hecho ver que son diferentes, de suerte que el real cuida solamente de las cosas humanas y temporales; en cambio el pontificio, trascendiendo los fines de las cosas temporales y mirando al fin último de la vida espiritual, se dedica al ordenamiento de las cosas divinas y eternas.

De esto, en último término, hemos deducido que estos poderes distan entre sí tanto cuanto el cuerpo y el a alma, lo temporal y lo eterno, lo corporal y lo espiritual, lo terreno y lo celestial; y que, por consiguiente, así como es justo que el cuerpo se sujete al alma, y que lo temporal se oriente y subordine a lo eterno, así también es preciso que en la Iglesia de Cristo —en la cual todo tiene que estar muy bien ordenado— el poder real esté sujeto al pontificio para que éste lo dirija a la eterna felicidad y, si alguna vez se desvía de ella, lo enmiende y lo corrija.

Observando esta justa y equitativa distribución, al Pontífice le hemos dado lo que es suyo y lo que le dio el Príncipe de los Pastores y guía de todo el rebaño; y a ti, serenísimo rey, no te hemos negado lo que es tuyo.

Resta, pues, que te consideres sujeto a esa norma y ley de Cristo, no sea que, presumiendo de tu poder más de lo justo, traspases los límites que se te han señalado y usurpes lo que es propio del poder de Dios. Sábete que eres oveja del rebaño de Cristo, no pastor: así pues, no te empeñes en apacentar y regir a los pastores, ni traspases los términos señalados por el supremo Pastor.

Oye al NAZIANZENO que en un pasaje antepone su imperio al imperio terreno y cuenta entre sus ovejas a los emperadores y reyes, y en otro pasaje habla así a sus ovejas: *Ovejas, no pretendáis apacentar a los pastores ni saltéis*

malmente el poder paterno acerca de los hijos de sus súbditos.

De la misma manera el poder real está subordinado al pontificio aunque el Pontífice no sea formalmente emperador temporal.

La razón es que esta subordinación se funda en un poder de una categoría superior, que contiene —como quien dice— eminentemente a aquél.

Además procede de la subordinación entre los fines de ambos poderes, la cual basta para que el poder que se ordena al fin inferior se sujete al poder que mira al fin superior.

Por consiguiente, la proposición que dice que quien tiene un poder no puede subordinarse a otro que no tenga el mismo o semejante poder, a lo más es verdadera tratándose de poderes de la misma categoría de los cuales uno es una participación del otro, como es el poder delegado y el ordinario, o el poder de un vicario y el de un superior, pero no tiene lugar cuando la subordinación se funda en la eminencia del poder superior y de su fin, según se ha explicado.

10. A LO TERCERO.—LA SUJECIÓN A LOS REYES ES SÓLO DE DERECHO HUMANO.—A lo tercero respondemos que, aunque el Papa no pueda dispensar del derecho natural, pero puede cambiar su materia, hecho lo cual, el mismo derecho natural cesa; así, en el caso presente, puede al súbdito convertirle en no súbdito, y, una vez quitada la sujeción, cesa la razón y la obligación natural de obedecer.

Por otra parte, la misma sujeción, lo mismo que el poder real, a las inmediatas no es de derecho natural sino de derecho humano, como antes se ha demostrado; por eso, con justa causa, el poder superior del Pontífice puede suprimirlos.

Cuánto más que algunos bienes dados a las inmediatas por la naturaleza —como la libertad y la vida— los poderes humanos superiores algunas veces pueden quitarlos justamente, como consta suficientemente por la misma práctica lícita y honesta, ya que Dios mismo, que dio esos bienes dio también a los hombres poder público para, con justa causa, quitarlos. Pues bien, la subordinación de los reyes temporales al poder espiritual procede del mismo Dios que dio ese poder, por lo que no va contra el derecho natural sino que está por encima de él y, en su justa medida, le es muy conforme.

RESUMEN DEL LIBRO ANTERIOR Y APOSTROFE AL REY DE INGLATERRA

El sumo legislador, del cual procede todo poder en el cielo y en la tierra, mandó con ley inviolable que se dé al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios. Pues bien, en la doctrina de este libro hemos procurado observar esa norma de tal manera que nadie que sea sincero puede dudar que a cada uno le hemos dado lo suyo.

Hemos demostrado que el doble poder con que se rige el mundo, el temporal y el espiritual, el real y el pontificio, los ha dado Dios, y hemos probado que ambos, cada uno en su esfera, son soberanos.

Pero hemos hecho ver que son diferentes, de suerte que el real cuida solamente de las cosas humanas y temporales; en cambio el pontificio, trascendiendo los fines de las cosas temporales y mirando al fin último de la vida espiritual, se dedica al ordenamiento de las cosas divinas y eternas.

De esto, en último término, hemos deducido que estos poderes distan entre sí tanto cuanto el cuerpo y el a alma, lo temporal y lo eterno, lo corporal y lo espiritual, lo terreno y lo celestial; y que, por consiguiente, así como es justo que el cuerpo se sujete al alma, y que lo temporal se oriente y subordine a lo eterno, así también es preciso que en la Iglesia de Cristo —en la cual todo tiene que estar muy bien ordenado— el poder real esté sujeto al pontificio para que éste lo dirija a la eterna felicidad y, si alguna vez se desvía de ella, lo enmiende y lo corrija.

Observando esta justa y equitativa distribución, al Pontífice le hemos dado lo que es suyo y lo que le dio el Príncipe de los Pastores y guía de todo el rebaño; y a ti, serenísimo rey, no te hemos negado lo que es tuyo.

Resta, pues, que te consideres sujeto a esa norma y ley de Cristo, no sea que, presumiendo de tu poder más de lo justo, traspases los límites que se te han señalado y usurpes lo que es propio del poder de Dios. Sábete que eres oveja del rebaño de Cristo, no pastor: así pues, no te empeñes en apacentar y regir a los pastores, ni traspases los términos señalados por el supremo Pastor.

Oye al NAZIANZENO que en un pasaje antepone su imperio al imperio terreno y cuenta entre sus ovejas a los emperadores y reyes, y en otro pasaje habla así a sus ovejas: *Ovejas, no pretendáis apacentar a los pastores ni saltéis*

vuestros límites: contentaos con dejaros apacentar bien. Jueces, no juzguéis ni dictéis leyes a los legisladores, pues Dios no es Dios de disensiones y confusión sino de paz y de orden. Así que no pretenda ser cabeza quien apenas es mano o pie u otro miembro todavía más despreciable del cuerpo, sino cada uno manténgase en el grado a que ha sido llamado —por más que por otros títulos sea digno de otro más excelente— seguro de que alcanzará más gloria contentándose con el grado que ahora tiene que buscando el que no ha recibido. Nadie, pudiendo sin peligro seguir a otro, ambicione adelantarse con peligro, ni se extinga la luz de la obediencia que defiende y conserva lo terreno y lo celeste.

¿Qué otra cosa, rey humanísimo, pides con tanto interés y exiges con todo derecho a tus súbditos como la obediencia debida a su príncipe? Tú, que tantas veces en tu libro repites la frase de San Pablo *Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores,* cumple también la ley natural que propuso y recomendó Cristo *Cuanto queréis que los hombres hagan con vosotros, hacedlo también vosotros con ellos.* Y la obediencia que exiges a tus súbditos préstasela fielmente al administrador prudente y fiel que Cristo puso sobre todos sus bienes y que a ti te ha puesto delante como a quien ha de dar cuenta de tu alma. Pues lo que San Pablo advirtió y mandó a todos los fieles *Obedeced a vuestros pastores y estadles sujetos, que ellos velan sobre vuestras almas como quienes han de dar cuenta de ellas,* no es menos para el rey, si es cristiano, que para los otros fieles.

Y si acaso, rey serenísimo, no te dignas atender a mis palabras, por favor, escucha a San Bernardo que escribe al rey Conrado y habla por mí: *Nunca quise la deshonra ni el menoscabo del reino; mi alma aborrece a los violentos. Pues he leído «Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores»* y *«El que resiste a la autoridad, resiste a la ordenación de Dios». Pero deseo y os aviso de todos los modos que cumpláis esa sentencia mostrando reverencia a la suma y apostólica sede y al sucesor de San Pedro, de la misma manera que queréis que todo vuestro imperio os la muestre a vosotros.* Y añade las siguientes palabras que con no menor gusto hago mías: *Hay algunas cosas que no pensé escribirlas; tal vez de palabra lo haría con más acierto.*

FIN DEL LIBRO TERCERO

Impreso por GRAFOFFSET, S. L. - Berja, 15 - Madrid-19   Depósito legal: M. 24.579-70 (II)



PRECIO: 500,— Ptas.

Francisco Suárez S.J.



Sección Teólogos Juristas

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS | MADRID - MCMLXXI

DEFENSA
DE LA FE CATOLICA Y APOSTOLICA
CONTRA LOS ERRORES
DEL ANGLICANISMO

POR

FRANCISCO SUAREZ, S. I.

IMPRIMI POTEST:

IOSEPHUS OÑATE, S. I.

Praepositus Prov. Loyol.

Bilbai, 20 Sept. 1969

NIHIL OBSTAT:

DR. GUILLERMO RYAN LABURU
Censor Ecco.

IMPRIMATUR:

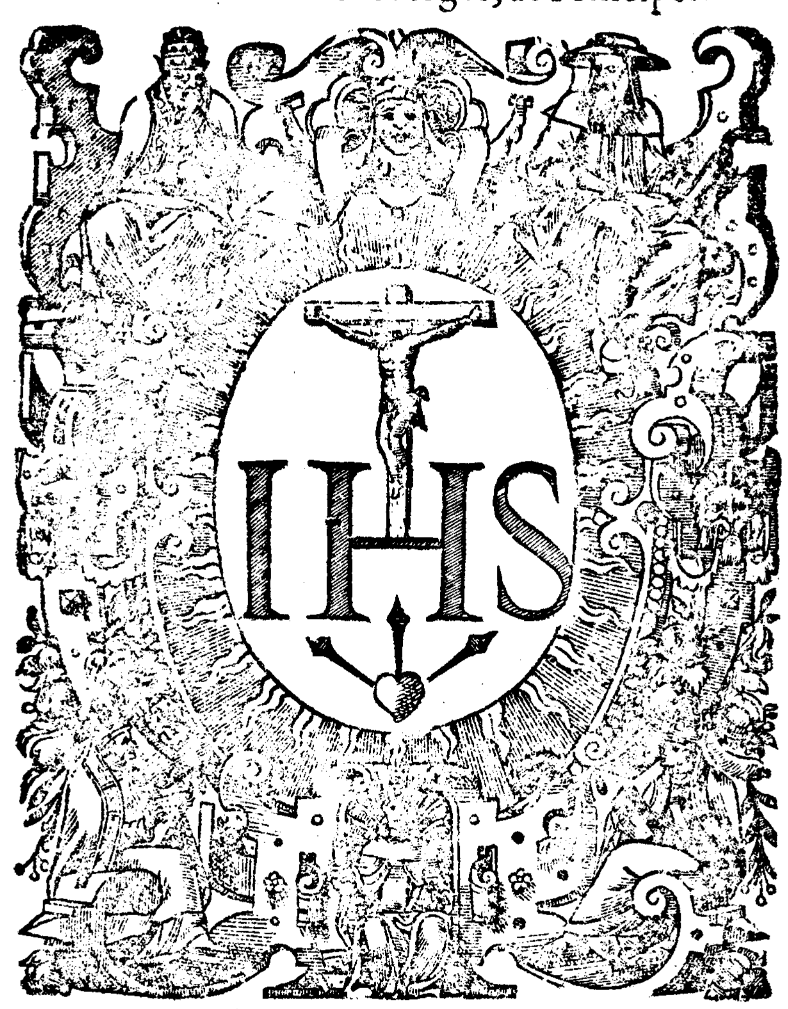
Bilbao, 27 de octubre de 1969
DR. LEÓN M.ª MARTÍNEZ, *Vic. Gener.*

DEFENSIO
FIDEI CATHOLICÆ, ET APOSTOLICAE
Aduersus Anglicanæ sectæ errores,

CVM RESPONSIONE
AD APOLOGIAM PRO IVRAMENTO FIDELITATIS, & Præfationem monitoriam Serenissimi IACOBI Angliæ Regis.

Authore P. D. FRANCISCO SVARIO Granatensi è Societate IESV Sacræ Theologiæ in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore.

AD SERENISSIMOS TOTIVS CHRISTIANI Orbis Catholicos Reges, ac Principes.



CONIMBRICÆ.
CVM PRIVILEGIIS REGIS CATHOLICI.

Apud Didacum Gomez de Loureyro Academiæ Typographum.
Anno DOMINI 1613.

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS

SECCIÓN DE TEÓLOGOS JURISTAS

III

DEFENSA DE LA FE CATOLICA Y APOSTOLICA CONTRA LOS ERRORFS DEL ANGLICANISMO

POR

FRANCISCO SUAREZ, S. I.

Reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra 1613

Versión Española

por

JOSÉ RAMÓN EGUILLOR MUNIOZGUREN, S. I.

Volumen III

Libro IV. La inmunidad eclesiástica o exención de los clérigos respecto de la jurisdicción de los príncipes temporales.

MADRID
1971

INDICE DE LOS CAPITULOS DEL LIBRO CUARTO

La inmunidad eclesiástica o exención de los clérigos respecto de la jurisdicción de los príncipes temporales

LIBRO IV

LA INMUNIDAD ECLESIASTICA O EXENCION DE LOS CLERIGOS RESPECTO DE LA JURISDICCION DE LOS PRINCIPES TEMPORALES

La verdad del dogma de la inmunidad eclesiástica o de la exención de los clérigos respecto de la jurisdicción de los príncipes temporales, muchas veces la hemos dado por supuesta anteriormente, y tanto al principio de esta obra como en el cap. IX del libro anterior prometimos examinarla, confirmarla y defenderla en este libro por juzgarla necesaria como complemento de esta obra y como plena respuesta a las quejas y objeciones del rey de Inglaterra.

Porque el rey, al fin de la Apología del Juramento de Fidelidad y en el Prólogo a los Príncipes Cristianos, citando *maravillado* —como él dice— ese dogma por los libros de Belarmino, ha llegado no sólo a tachar y reprender de audacia y temeridad al Cardenal, sino también de novedad al dogma mismo.

Y la principal razón con la que trata de mover y provocar a los reyes católicos contra el Papa es que *a ellos —si a algunos— les interesa que no se mermen en nada las prerrogativas reales*. Y por eso les dice: *Si cada uno de vosotros —y cuanto más poderoso, más— recapacita profundamente y en serio que casi una tercera parte de vuestra gente y de vuestro suelo está en manos de la Iglesia, ¿no herirá a vuestros espíritus el sentimiento de una pérdida que resta a vuestro derecho tal cantidad de hombres y de tierras hasta el punto de que en todas partes se establecen colonias y provincias para el Papa?* y otras expresiones que citaremos después por contener ciertas objeciones a las que habrá que responder a lo largo de este libro.

Pues bien, primero —según nuestras débiles fuerzas— trataremos de explicar conforme a los verdaderos principios de la Teología y del Derecho Canónico, y de establecer con textos de la Escritura y con razones, el dogma católico de la verdadera libertad o inmunidad y de la exención de los clérigos.

Y después presentaremos las objeciones más importantes —no sólo las del rey, sino todas las que salgan al paso—, y, según espero, responderemos a ellas de forma que también a este dogma sea aplicable lo que a otro propósito dijo el CRISÓSTOMO: *Si no queremos ser maliciosos, nada hay más claro ni más sencillo que la verdad.*

CAPITULO PRIMERO

SENTIDO DE LOS TERMINOS «INMUNIDAD», «LIBERTAD» Y «EXENCION» ECLESIASTICA

1. NUESTRO MÉTODO EN ESTE LIBRO.—Como la materia de este libro abarca no sólo la doctrina de la fe sino también la de las costumbres, vamos a exponerla de forma que a la vez demostremos la verdad de la fe en contra de los adversarios de la Iglesia Católica y podamos prestar un servicio a los católicos en orden al uso y práctica moral.

Por eso, consideraremos y examinaremos no sólo los textos de la Sagrada Escritura, sino también las leyes —tanto las canónicas como las civiles—, ya que ante todo de ellas depende la doctrina, principalmente la moral.

Y así, en primer lugar vamos a explicar los términos que suelen emplear los textos jurídicos que hablan de esta materia: con esto podrán entenderse mejor la cosa misma y los textos. Ahora bien, esos términos son precisamente los tres que hemos puesto en el título, los cuales vamos a explicar brevemente en este capítulo.

2. Descripción de la inmunidad.—El primer término es *inmunidad,* la cual, entendida en general, puede describirse diciendo que es *un privilegio por el que una cosa o persona se libra de una obligación o carga común.*

Esta descripción la tomo del Digesto: en él se dice que *munus,* entre otras cosas, significa carga, y de él añade Pablo I. C. que *cuando se perdona, da la liberación de la milicia y del «munus», y que por eso se llama inmunidad.*

En este texto parece que la *milicia* se pone como ejemplo en cuanto que es un oficio gravoso; ahora bien, inmunidad —en general— se dice que es la liberación de un oficio —entendido como carga—, la cual se da por cierto aflojamiento o concesión; luego esta carencia o liberación de una carga, aplicada a la Iglesia, se llama inmunidad eclesiástica. El significado de este adjetivo aparecerá por lo que luego diremos.

En cuanto a la inmunidad, en ella puede considerarse, sea el acto de liberar o el derecho especial por el que a uno se le libra de una carga común, sea el efecto de ese derecho, que es la carencia o cese de tal carga u obligación. Ambas cosas puede significar el término *inmunidad,* según puede deducirse del título «De immunitate nemini concedenda» del libro 10 del Código.

Pues bien, decimos que inmunidad, en cuanto que significa el derecho de verse libre de carga, es un privilegio que excusa de una carga común. Y el término *privilegio* lo empleamos en sentido lato en cuanto que puede alcanzar a un derecho natural o divino que le competa a alguno particularmente en comparación con otros, según explicaremos después más.

En cambio, la inmunidad entendida como el efecto mismo del privilegio, se puede decir que es la liberación o excusa de la carga, legítima —eso sí— y basada en algún derecho. Quizá en este sentido pueden distinguirse dos títulos del derecho civil en el Digesto: «De vacatione et excusatione munerum» y «De iure immunitatis». Pero de esto trataremos en otro lugar.

Ahora —en ambos sentidos— la inmunidad llamada *eclesiástica* puede tomarse por la que a las cosas o personas eclesiásticas las exime de las cargas que son comunes a las otras cosas o personas, y que se ha concedido en atención y honor de tales cosas o personas.

3. Triple inmunidad: de lugares, de personas y de bienes.—En qué consiste la inmunidad de los lugares.—Esta inmunidad, por parte de los sujetos o cosas a los que se ha concedido y a los que —como quien dice— queda adherida, suele dividirse en dos o tres.

Una es la inmunidad de los lugares, o sea, de los templos o iglesias; otra es la inmunidad de las personas o clérigos; y la tercera es la inmunidad de los bienes, la cual puede reducirse a las dos anteriores, porque los bienes son de las iglesias o de los clérigos, y por razón de éstos se los exime de las cargas o tributos.

La inmunidad de los lugares sagrados —la primera de las tres— consiste en dos cosas: primeramente, en la exención de acciones profanas contrarias a la santidad de tales lugares o indignas de ellos; y lo segundo, en que son lugares de refugio, de seguridad y de guarda, tanto de los reos que se acogen a ellos, como de los bienes que en ellos se depositan. Así se deduce de las Decretales, y lo observó en particular la Glosa.

Acerca de esta clase de inmunidad hemos hablado ampliamente en el tomo 1.°, en casi todo el libro 3.° sobre la Religión, y nada se ofrece que añadir aquí, sobre todo no teniendo que ver con nuestro tema.

En cambio, sí tienen mucho que ver con él las otras dos inmunidades de las personas y de los bienes, y ambas las toca el rey de Inglaterra cuando se queja de que al derecho real se le quita una enorme parte de personas y de tierras; y por eso vamos a hablar de ambas.

4. ¿Qué es la libertad eclesiástica? Primera opinión.—Por sola la explicación de este término resulta fácil entender qué es la libertad eclesiástica: unos piensan que los dos términos son sinónimos; otros señalan alguna diferencia entre ellos, según puede verse en Tomás de Vio.

Este, aunque al principio los confunde, pero al fin, en orden a la comprensión de los cánones, los distingue de forma que quiere que libertad eclesiástica signifique sólo la inmunidad de las personas en sí mismas y en sus bienes, e inmunidad eclesiástica sólo la exención de los lugares; y así piensa que quien viola la inmunidad de un templo no obra contra la libertad eclesiástica ni incurre en las censuras dadas contra los violadores de la libertad eclesiástica.

Y en confirmación de esto, Tomás de Vio examina las palabras de Benedicto XII, que, en una lista de casos reservados, enumera por separado *a los violadores de la inmunidad de las iglesias y de la libertad eclesiástica*: luego piensa que esas palabras significan diversos privilegios de la Iglesia.

5. Segunda opinión. — Sin embargo, que esos términos significan lo mismo lo enseñó Covarrubias, a quien siguió Tusco.

Y ello puede persuadirse por la descripción de la inmunidad, que no es más que una falta de sujeción y carga, falta que también se llama libertad, lo mismo que libertad suele también

significar la falta de servidumbre o esclavitud; luego añadiendo a la libertad —lo mismo que a la inmunidad— el determinativo de eclesiástica, ambos términos significarán lo mismo.

Por eso pondera COVARRUBIAS que en la citada Extravagante de Benedicto XII no se añade el mismo determinativo sino uno distinto cuando se dice *de la inmunidad de las iglesias y de la libertad eclesiástica,* puesto que las palabras *de las iglesias* y *eclesiástica* no significan lo mismo: en aquel pasaje, *de las iglesias* —según el uso común— significa los templos, y así, con ese conjunto de palabras allí sólo se significa la inmunidad de los lugares sagrados; en cambio, cuando se dice *libertad eclesiástica,* la palabra *eclesiástica* se refiere en general a la Iglesia principalmente por razón del estado eclesiástico, y por eso allí propiamente significa la exención de las personas eclesiásticas tanto en sí mismas como en sus bienes.

Ahora bien, a esta libertad en el derecho —cap. *Adversus,* más cap. *Non minus* de las DECRETALES— también se la llama inmunidad eclesiástica.

Luego admitiendo como admiten tanto la libertad como la inmunidad el mismo determinativo de eclesiástica, ambas palabras significan lo mismo.

Por eso, en el uso común de los doctores, esas palabras se emplean como sinónimas, como puede verse en JUAN LÓPEZ, REBUFFE y JERÓNIMO ALBANO.

6. SE PREFIERE LA SEGUNDA OPINIÓN.—SE RECHAZA LA DIFERENCIA SEÑALADA POR TOMÁS DE VIO.—Por tanto, esta segunda opinión, en rigor, es la verdadera, y si se atiende al uso y al sentido propio de las palabras, se prueba muy bien.

Y TOMÁS DE VIO no es contrario a ella sin más, puesto que reconoce que esos términos muchas veces se emplean indistintamente; pero añade que en la práctica de los cánones que imponen censuras contra los que violan la inmunidad eclesiástica o la libertad eclesiástica, se observa esa diferencia: los primeros únicamente castigan a los que hacen ofensa a los lugares sagrados, los segundos a los que obran contra la inmunidad de las personas.

Pero tampoco esta diferencia es del todo segura, ya que lo primero a lo sumo tiene lugar cuando en el canon se trata de la inmunidad de las iglesias, pues entonces ordinariamente con el nombre de iglesias se designa —según he dicho— a los templos, y con esa añadidura el canon queda reducido a los lugares sagrados.

Pero si lo que el canon dispone va contra los que violan la inmunidad eclesiástica, manifiestamente lo abarca todo, a no ser que, por la acción que castiga o por otras circunstancias, conste que trata en particular de la inmunidad de los lugares o de las personas; y así, el término de suyo es indiferente y —si no queda determinado por otro camino— lo abarca todo.

Y lo mismo sucede si el canon habla de la inmunidad *de la Iglesia* en singular: lo primero, porque la palabra *Iglesia* de suyo sólo determina en general la inmunidad concedida a la Iglesia, sea en los lugares, sea en las personas; y lo segundo, porque principalmente suele significar la comunidad de los fieles, a no ser que por otro camino se determine su sentido o por el contexto conste que se trata del templo material.

7. DIFERENCIA ENTRE LOS CÁNONES QUE CASTIGAN DELITOS CONTRARIOS A LA INMUNIDAD O A LA LIBERTAD DE LA IGLESIA.—Otra diferencia cabe entre los cánones que castigan a los que hacen algo contrario a la inmunidad o a la libertad de la Iglesia. Porque dos son las maneras posibles de violar la inmunidad: la primera, sólo de hecho sin usurpar el derecho; y la segunda, bajo pretexto de algún derecho o poder legítimo.

Obra contra la inmunidad de la primera manera, quien quema, destruye, despoja una iglesia, quien roba los bienes de la Iglesia; obra contra la inmunidad de la segunda manera, el juez que saca de la iglesia a un reo.

Por eso esta segunda falta no suele cometerla más que quien tiene poder público, o bajo color o pretexto de él; en cambio la primera puede cometerla cualquiera violentamente por su propia cuenta. Y en ambas se obra contra la inmunidad, pero propiamente sólo la segunda parece contraria a la libertad eclesiástica.

Así, quien golpea a un clérigo, obra contra la inmunidad de la Iglesia, pero no parece obrar contra la libertad eclesiástica; y al contrario, un juez seglar que se arroga el juzgar a un clérigo, viola la libertad eclesiástica —digámoslo así— propia y específicamente, por más que en ello haya también generalmente una violación de la inmunidad, puesto que el derecho de la inmunidad no puede violarse sin una acción contraria a la inmunidad.

8. CUÁNDO SE OBRA CONTRA LA INMUNIDAD Y CUÁNDO CONTRA LA LIBERTAD DE LA IGLESIA. De una manera semejante, quien por su propia cuenta, sólo por la violencia y ofensivamente, saca a una persona de la iglesia, obra sólo contra la inmunidad de la iglesia; en cambio, quien lo hace a título de poder y jurisdicción pública, o quien afirma que las iglesias no tienen privilegio de seguridad y asilo para los delincuentes que se acogen a ellas, viola también la libertad eclesiástica, pues trata de quitar a la iglesia no sólo el ejercicio sino también el derecho de la inmunidad. De esta forma parece que se entienden muy bien las palabras de Benedicto XII que se han citado antes.

Y puede darse como razón que para obrar contra la inmunidad se requiere menos que para obrar contra la libertad de la Iglesia, y que, en consecuencia, el sentido del obrar contra la inmunidad es más amplio que el del obrar contra la libertad, dado que quien viola la libertad quita también algo a la inmunidad, pero no al revés, de la misma manera que todo hereje es cismático pero no al revés, puesto que quien sólo de hecho niega la obediencia a la Iglesia, a lo sumo será cismático.

Por esta razón también dijo el cardenal ZABARELLA que el que un clérigo sea juzgado por un seglar es una cosa más odiosa que el que le golpee otro como persona particular: aquello es contrario a la libertad eclesiástica, esto sólo parece contrario a la inmunidad.

Y esto tiene su base en el cap. *Si vero:* en él, del golpe a un clérigo realizado por un ministro de la autoridad no como ministro sino como persona particular y sin usurpación de jurisdicción, no siempre se juzga que acarree una censura reservada al Papa; en cambio, al golpe dado por un oficial de la autoridad como ministro suyo, siempre se lo declara reservado. Y la razón no parece ser otra sino que esta es una acción más grave y más odiosa como contraria a la libertad de la Iglesia y no sólo a la inmunidad como la primera.

Por último, esta diferencia parece también conforme al sentido propio de las palabras: contra la libertad de uno propiamente obra quien quiere reducirle a servidumbre e imponerle la carga de la esclavitud; en cambio, quien ofende a otro sólo de hecho y le golpea como a un siervo, propiamente no obra contra su libertad.

9. LA DIFERENCIA ENTRE LOS QUE VIOLAN LA INMUNIDAD O LA LIBERTAD NO ES SEGURA.— Por nuestra parte, en este punto no podemos negar que esas dos formas de violar la inmunidad eclesiástica son distintas, y que, por su misma naturaleza, mucho más grave delito es quebrantar la inmunidad no sólo de hecho sino también pretendiendo un derecho, lo mismo que es mucho más grave negar a la Iglesia el derecho de los diezmos que el no pagárselos.

Mas esto no impide que por ambas formas se viole la libertad lo mismo que la inmunidad eclesiástica, ya que —según he demostrado— la inmunidad y la libertad eclesiástica, con un mismo determinativo, de hecho son una misma cosa.

Y aunque también sea verdad que el nombre de violación de la libertad eclesiástica podía por antonomasia haberse aplicado a la forma de violación consistente no sólo en la violencia sino también en la pretensión y usurpación de un derecho —dado que con el término libertad más parece designarse el derecho mismo, y frecuentemente parece que los textos jurídicos con él designan la violación de la inmunidad en contra de la libertad eclesiástica, según puede verse en el citado capítulo *Non minus* y en muchas censuras de la bula de la Cena—, con todo no podemos afirmar que esa diferencia sea constante en el derecho ni que en él se establezca como regla que una censura dada contra los que violan la libertad eclesiástica no alcance a todos los violadores de la inmunidad, a no ser que de las palabras o de la materia de la ley se deduzca tal limitación.

En efecto, esa regla o diferencia no tiene base suficiente en texto jurídico alguno ni es usual entre los doctores, como consta por la serie de citas de JUAN LÓPEZ y por las otras que enumera GUILLERMO LUVERANO, y por REBUFFE.

10. SIGNIFICADO DE EXENCIÓN ECLESIÁSTICA.—Con esto —finalmente— queda explicado el tercer término de *exención eclesiástica.* En realidad significa lo mismo que inmunidad o libertad, y así, comúnmente, un término suele explicarse o describirse por el otro.

Sin embargo, parece que el término exención se refiere más al hecho que al derecho, y que, en consecuencia, más significa el efecto del privilegio que el privilegio mismo de la inmunidad.

Por eso, no sin razón puede preguntarse si toda exención concedida por privilegio a los templos, a las cosas o a las personas eclesiásticas, pertenece a la inmunidad o libertad eclesiástica, de forma que de todo aquel que viole tal exención haya de juzgarse que obra contra la inmunidad o libertad eclesiástica y que incurre en las censuras dadas contra los usurpadores de esa libertad.

Porque ese privilegio puede ser doble.

Uno general, concedido a todas las iglesias como iglesias, o a las personas eclesiásticas como tales. Acerca de este privilegio, es cosa cierta que pertenece a la inmunidad eclesiástica: en esto coinciden todos, y la cosa aparecerá clara por lo que diremos.

Otra exención puede haber por un privilegio particular dado a tal iglesia, a tal dignidad o a tal persona eclesiástica en atención particular a ella.

11. El privilegio concedido a uno en particular ¿pertenece a la inmunidad de la Iglesia?—Primera opinión, de Rebuffe. Argumento. — Sobre esta exención existe el problema de si pertenece a la inmunidad eclesiástica y si, en consecuencia, su violación es una violación de la inmunidad eclesiástica.

Lo afirma manifiestamente Rebuffe, que cita a otros más, y le sigue el cardenal Tusco, que aduce a otros. Y lo mismo parecen pensar Roque Curcio y Juan López.

A estos doctores pudo moverles sea el que la inmunidad eclesiástica abarca todos los privilegios concedidos a las iglesias o a las personas eclesiásticas, sea el que para obrar contra la libertad eclesiástica basta obrar contra la libertad de una sola iglesia. En efecto, las leyes particulares de un Estado contra la Iglesia, hieren sólo a las iglesias de aquel territorio, y sin embargo son contrarias a la libertad eclesiástica, ya que en una iglesia se ofende a todas, lo mismo que golpeando a un solo clérigo se ofende e intimida a todo el clero.

12. La opinión contraria, que es la común y la verdadera.—Esto no obstante, hay que decir que, conforme al uso del derecho y a la práctica de la Iglesia, sólo pertenece a la inmunidad o libertad eclesiástica la exención que dimana de un privilegio general dado a la Iglesia, sea en honor y reverencia de los templos, sea en atención al buen parecer y a la dignidad del estado eclesiástico u orden clerical.

Esta es la opinión común de los juristas en las Decretales y en las Auténticas, como atestiguan Nicolás de Tudeschis, Decio, Julio Claro, Silvestre y Lapo; y a otros cité y según en el tomo 5.°, de las *Censuras,* en donde expliqué esto más ampliamente.

Y lo mismo pensó Tomás de Vio: dice que, por lo que toca a las penas del derecho, en la inmunidad sólo entran las exenciones de que disfruta la Iglesia por privilegio general, y que en cambio, por lo que toca a la culpa, la violación de una exención concedida a una iglesia por privilegio particular, puede ser igual a la violación de una inmunidad concedida en general a la Iglesia, por más que a la primera culpa en el derecho no se la castigue tanto como a la segunda.

Por eso piensa —y piensa bien— que la exención de una iglesia por privilegio particular, en realidad y verdad es cierta inmunidad y libertad eclesiástica, puesto que es la liberación de una carga, liberación que en general designa el término inmunidad.

Ahora bien, se le ha concedido a una cosa sagrada en cuanto tal, y, en consecuencia, con razón se la puede llamar religiosa y —a su modo— sagrada.

Luego su violación es irreligiosa, sacrílega y, consiguientemente, de la misma especie que la violación de semejante inmunidad concedida a la Iglesia mediante un privilegio general.

Sin embargo, las leyes no castigan estas violaciones de los privilegios particulares, ni tratan de ellos cuando protegen la libertad e inmunidad eclesiástica, sino sólo de los que se refieren en general a la Iglesia o al estado eclesiástico: por eso hemos dicho que, en la práctica del derecho, en la inmunidad eclesiástica sólo entran las exenciones que dimanan de los privilegios universales.

13. De esto se sigue que la inmunidad, cuando se la determina con el apelativo de eclesiástica, dice relación a la Iglesia en general. No porque el privilegio deba estar concedido a toda la Iglesia en todos sus miembros —pues esto no es necesario, como es claro—, sino porque mira a toda la Iglesia respecto de aquellos miembros o lugares que son capaces de tal inmunidad.

Por eso también, acertadamente observó Tomás de Vio que para violar esa inmunidad no se necesita que se la viole en toda la Iglesia ni en todas las personas o lugares a los que alcanza, sino que basta violarla en uno solo o en cualquiera que disfrute de ella en virtud del privilegio general.

Esto es lo único que prueba el argumento de la opinión contraria y lo único que pretenden algunos de los autores anteriores, sobre todo Roque Curcio, que cita a otros.

Y la cosa es clara por los textos jurídicos que él aduce, en los cuales se da también la razón: que la ofensa hecha a una persona en contra del privilegio general de la comunidad y concedido por razón de la comunidad, redunda en toda la comunidad y, por tanto, es una verdadera violación de la inmunidad que castigan las leyes.

Con eso se entiende también de paso que —aunque pueda suceder que la violación de un privilegio particular y la violación de la inmunidad eclesiástica propiamente dicha, en cuanto a la especie de la culpa sean de la misma clase— sin embargo, por su naturaleza o a su modo, la violación de la inmunidad tiene de peculiar el ser como una ofensa común y que —por un título especial— redunda en la comunidad; y así la inmunidad propiamente significa una exención común a la Iglesia.

14. Inmunidad de que se trata en esta obra.—De esto se deduce —finalmente— que ahora sólo se trata de esta inmunidad o libertad eclesiástica propiamente dicha, y que, dado que hemos excluido ya la inmunidad de los lugares, hablamos sólo de la inmunidad de las personas, sea en sí mismas, sea en sus cosas.

Mas hay que añadir que a las personas eclesiásticas se les han concedido dos inmunidades o dos privilegios: al uno se lo llama el privilegio del canon, al otro el del fuero.

El primero es un privilegio —digámoslo así— de seguridad e indemnidad de las personas eclesiásticas, la cual se garantizó mediante el canon *Si quis suadente* dando una censura particular contra los que golpeen a los clérigos.

Sobre esta inmunidad no hay controversia alguna entre nosotros y el rey de Inglaterra; además, la materia de ese canon nosotros la hemos tratado en otro lugar, y por eso ahora no hablaremos de esa exención o inmunidad.

Privilegio del fuero se llama aquel por el que a los clérigos se les concedió la exención de la jurisdicción seglar, y a él, en consecuencia, va aneja la exención de tributos: sobre éstos versa toda nuestra controversia.

CAPITULO II

EN LOS ASUNTOS ESPIRITUALES Y ECLESIASTICOS ¿POR EL DERECHO DIVINO ESTAN LOS CLERIGOS EXENTOS DEL PODER DE LOS PRINCIPES SEGLARES?

1. Error de algunos herejes. — Argumento.—Este punto quedó virtualmente zanjado en los principios que se pusieron en el libro anterior. Sin embargo, aquí comenzamos por él.

Lo primero, porque el rey de Inglaterra pretende que el clero en su reino le está sujeto a él en todas las cosas y asuntos, y correspondientemente lo mismo afirma —con Marsilio de Padua y con otros semejantes— de los demás reyes y reinos. Y lo segundo, porque, rechazado este error, se verá con mayor claridad y certeza en qué consiste la verdadera inmunidad y exención de los clérigos.

Un argumento de ese error puede ser que en la Iglesia de Cristo no hay poder alguno espiritual, sino sólo un poder civil o temporal por el que se ha de gobernar todo, tanto lo secular como lo eclesiástico, por el que se han de dar todas las leyes, y por el que se han de concluir los juicios sea cual sea la materia de que traten.

En efecto, todos los asuntos, tanto los eclesiásticos como los civiles, pertenecen al orden y gobierno político, y esa es la única manera como están sujetos al poder humano. Ahora bien, todo el orden político está sujeto al poder real.

Otro argumento puede ser también que, si los partidarios de ese error reconocen algún poder espiritual, quieren que los que lo tengan en su grado supremo sean los reyes, y eso, en general, por el mismo argumento de que todo el orden jerárquico de la Iglesia es sólo político, es decir, ordenado al régimen externo eclesiástico, el cual forma un solo cuerpo con el civil y por tanto es preciso que esté sujeto a un mismo rey soberano.

En confirmación de esto, observan que San Pablo, todo lo tocante al gobierno humano, sin excepción lo sometió al rey diciendo *Quien resiste a la autoridad resiste a la ordenación de Dios*. De estas palabras dedujo alguien que los príncipes seglares tienen autoridad para dar leyes en todas las materias y con fuerza obligatoria para todas las personas, conforme a lo de los Proverbios *Por mí reinan los reyes y los legisladores legislan justamente*.

Una confirmación de esto es que el emperador Teodosio en su código y después Justiniano en el suyo dieron muchas leyes sobre materias espirituales, por ejemplo, sobre las sacrosantas iglesias, sobre los obispos y clérigos, etc. Y otras más como esas tiene el rey de España Alfonso el Sabio en sus *Partidas*.

Luego *quien les hace resistencia,* según San Pablo *a la ordenación de Dios resiste*.

2. Tesis de fe.—Sin embargo, la verdad católica es que los clérigos, en los asuntos espirituales o eclesiásticos, están completamente inmunes de la jurisdicción de los príncipes temporales.

Así lo enseñan todos los escritores católicos en los pasajes que se aducirán después; y todos coinciden en que la inmunidad de los clérigos, en esto es de derecho divino, cosa que tengo por igualmente cierta y de fe, dado que se apoya en los mismos principios y argumentos.

Estos principios son principalmente tres, y se han probado en el libro anterior.

El primero es que en la Iglesia el poder de gobierno espiritual, distinto del civil y de un orden superior, se le dio a la Iglesia misma por particular institución y donación de Cristo por encima de todo derecho natural. Este principio se probó en el cap. VI del libro anterior.

El segundo principio es que este poder espiritual se halla no en los reyes o príncipes temporales, sino en los Pastores dados por Cristo a la Iglesia, y principalmente en el Sumo Pontífice, que es el Obispo de Roma. Este principio se probó en el mismo libro a partir del cap. X.

El tercer principio es que este poder espiritual no está subordinado al poder de los reyes, sino que más bien lo tiene sujeto, principio que se probó y se defendió largamente en aquel libro a partir del cap. XX.

14. Inmunidad de que se trata en esta obra.—De esto se deduce —finalmente— que ahora sólo se trata de esta inmunidad o libertad eclesiástica propiamente dicha, y que, dado que hemos excluido ya la inmunidad de los lugares, hablamos sólo de la inmunidad de las personas, sea en sí mismas, sea en sus cosas.

Mas hay que añadir que a las personas eclesiásticas se les han concedido dos inmunidades o dos privilegios: al uno se lo llama el privilegio del canon, al otro el del fuero.

El primero es un privilegio —digámoslo así— de seguridad e indemnidad de las personas eclesiásticas, la cual se garantizó mediante el canon *Si quis suadente* dando una censura particular contra los que golpeen a los clérigos.

Sobre esta inmunidad no hay controversia alguna entre nosotros y el rey de Inglaterra; además, la materia de ese canon nosotros la hemos tratado en otro lugar, y por eso ahora no hablaremos de esa exención o inmunidad.

Privilegio del fuero se llama aquel por el que a los clérigos se les concedió la exención de la jurisdicción seglar, y a él, en consecuencia, va aneja la exención de tributos: sobre éstos versa toda nuestra controversia.

CAPITULO II

EN LOS ASUNTOS ESPIRITUALES Y ECLESIASTICOS ¿POR EL DERECHO DIVINO ESTAN LOS CLERIGOS EXENTOS DEL PODER DE LOS PRINCIPES SEGLARES?

1. Error de algunos herejes. — Argumento.—Este punto quedó virtualmente zanjado en los principios que se pusieron en el libro anterior. Sin embargo, aquí comenzamos por él.

Lo primero, porque el rey de Inglaterra pretende que el clero en su reino le está sujeto a él en todas las cosas y asuntos, y correspondientemente lo mismo afirma —con Marsilio de Padua y con otros semejantes— de los demás reyes y reinos. Y lo segundo, porque, rechazado este error, se verá con mayor claridad y certeza en qué consiste la verdadera inmunidad y exención de los clérigos.

Un argumento de ese error puede ser que en la Iglesia de Cristo no hay poder alguno espiritual, sino sólo un poder civil o temporal por el que se ha de gobernar todo, tanto lo secular como lo eclesiástico, por el que se han de dar todas las leyes, y por el que se han de concluir los juicios sea cual sea la materia de que traten.

En efecto, todos los asuntos, tanto los eclesiásticos como los civiles, pertenecen al orden y gobierno político, y esa es la única manera como están sujetos al poder humano. Ahora bien, todo el orden político está sujeto al poder real.

Otro argumento puede ser también que, si los partidarios de ese error reconocen algún poder espiritual, quieren que los que lo tengan en su grado supremo sean los reyes, y eso, en general, por el mismo argumento de que todo el orden jerárquico de la Iglesia es sólo político, es decir, ordenado al régimen externo eclesiástico, el cual forma un solo cuerpo con el civil y por tanto es preciso que esté sujeto a un mismo rey soberano.

En confirmación de esto, observan que San Pablo, todo lo tocante al gobierno humano, sin excepción lo sometió al rey diciendo *Quien resiste a la autoridad resiste a la ordenación de Dios*. De estas palabras dedujo alguien que los príncipes seglares tienen autoridad para dar leyes en todas las materias y con fuerza obligatoria para todas las personas, conforme a lo de los Proverbios *Por mí reinan los reyes y los legisladores legislan justamente*.

Una confirmación de esto es que el emperador Teodosio en su código y después Justiniano en el suyo dieron muchas leyes sobre materias espirituales, por ejemplo, sobre las sacrosantas iglesias, sobre los obispos y clérigos, etc. Y otras más como esas tiene el rey de España Alfonso el Sabio en sus *Partidas*.

Luego *quien les hace resistencia,* según San Pablo *a la ordenación de Dios resiste*.

2. Tesis de fe.—Sin embargo, la verdad católica es que los clérigos, en los asuntos espirituales o eclesiásticos, están completamente inmunes de la jurisdicción de los príncipes temporales.

Así lo enseñan todos los escritores católicos en los pasajes que se aducirán después; y todos coinciden en que la inmunidad de los clérigos, en esto es de derecho divino, cosa que tengo por igualmente cierta y de fe, dado que se apoya en los mismos principios y argumentos.

Estos principios son principalmente tres, y se han probado en el libro anterior.

El primero es que en la Iglesia el poder de gobierno espiritual, distinto del civil y de un orden superior, se le dio a la Iglesia misma por particular institución y donación de Cristo por encima de todo derecho natural. Este principio se probó en el cap. VI del libro anterior.

El segundo principio es que este poder espiritual se halla no en los reyes o príncipes temporales, sino en los Pastores dados por Cristo a la Iglesia, y principalmente en el Sumo Pontífice, que es el Obispo de Roma. Este principio se probó en el mismo libro a partir del cap. X.

El tercer principio es que este poder espiritual no está subordinado al poder de los reyes, sino que más bien lo tiene sujeto, principio que se probó y se defendió largamente en aquel libro a partir del cap. XX.

3. Prueba de la tesis por la razón.—Pues bien, de estos principios se deduce la siguiente conclusión:

Los asuntos espirituales se deben entablar y resolver mediante el poder espiritual. Ahora bien, el poder espiritual ni reside en los reyes ni está subordinado a su poder. Luego los asuntos espirituales escapan al fuero y poder de los príncipes seculares tanto directa como indirectamente. Luego las personas eclesiásticas, en esos asuntos, en virtud del derecho divino, están situadas fuera de la jurisdicción de los príncipes, y en consecuencia, por el mismo derecho divino, gozan de esa exención o inmunidad.

La mayor es evidente por sí misma supuesto el primer principio, porque si el poder de la jurisdicción espiritual y el de la temporal son distintos, es preciso que versen sobre materias distintas y que cada uno de ellos se reserve la materia que le corresponde y se limite a ella; luego la materia espiritual, en todo lo que se refiere a su ordenación y gobierno, pertenece al poder espiritual, y por su parte el poder espiritual en materia espiritual se mueve como en su propia esfera y la tiene como objeto total y propio.

La menor quedó probada en el segundo y tercer principio.

La primera consecuencia se deduce con evidencia de las premisas, puesto que ningún poder obra directamente más que en su materia propia, ni indirectamente alcanza a más que a la materia de un poder que le esté subordinado; ahora bien, según se ha demostrado, ninguna de esas dos cosas tiene el poder civil respecto de la materia espritual; luego la materia espiritual cae completamente fuera de la jurisdicción de los príncipes temporales.

Y de ahí —finalmente— se deduce con evidencia la segunda consecuencia, ya que —en primer lugar— los clérigos, como tales, pertenecen a la materia espiritual por razón del orden, que es espiritual e instituido por Cristo; y —en segundo lugar— a las personas les corresponde un fuero u otro según la naturaleza de las materias o asuntos, ya que el acto de jurisdicción, a las inmediatas versa acerca de alguna materia, la cual manda o de la cual juzga a la persona que le está sujeta, y por tanto, si la materia cae fuera de la jurisdicción de uno, también las personas a las que les corresponde tal materia, en ese campo serán inmunes de esa jurisdicción.

4. Prueba de la tesis por la Escritura. Pues bien, supuesta esta demostración tan clara por los principios de la fe ya probados, esta verdad se demuestra por la Escritura con los mismos pasajes con que se demuestra que el gobierno de la Iglesia Cristo lo confió a los Pastores de la Iglesia: *Apacienta mis ovejas* y *Cuanto atareis*, etc. *Quien a vosotros oye, a mí me oye, y quien a vosotros desprecia, a mí me desprecia. Si no oye a la Iglesia, sea para ti como un gentil y publicano.*

Y también con los que se demuestra que por institución de Cristo en la Iglesia hay poder judicial y tribunal eclesiástico, conforme a aquello de *¿Qué queréis? ¿Que vaya a vosotros con vara?*, etc. Y aquello: *Yo, ausente corporalmente pero presente espiritualmente, he juzgado ya como presente a quien así obró.* Y aquello: *¿Por qué he de juzgar yo a los de fuera? ¿No juzgáis vosotros a los de dentro?* Y aquello: *Teniendo en la mano el castigar toda desobediencia.* Y más abajo: *Aunque me glorie más del poder que el Señor me dio para vuestra edificación, no para vuestra destrucción, no me sonrojaré.* Y por segunda vez: *Esto os escribo desde lejos para no tener que actuar más duramente presente ahí, conforme al poder que el Señor me ha dado,* etc.

Y también aquello de *Obedeced a vuestros superiores y estadles sujetos.*

En estos pasajes se trata del poder espiritual, y de él se dice que se ha dado para gobernar la Iglesia, sobre todo en lo espiritual y para la edificación espiritual de los fieles.

Y que en este poder entra el gobierno de los clérigos, se explica suficientemente por las palabras de San Pablo a Timoteo *Contra un presbítero no admitas acusación si no es con dos o tres testigos.* Por estas palabras consta suficientemente que las causas de los clérigos, como clérigos al menos, les corresponden a los superiores de la Iglesia y sólo a ellos, pues aunque en ese pasaje no se añadan expresamente estas palabras exclusivas, se deducen suficientemente del hecho de que ese poder es de un orden superior y no se ha dado más que a los Pastores de la Iglesia, y —según dije— no está subordinado a un poder inferior.

5. Confirmación, por los Sumos Pontífices.—En este sentido, esta verdad la tomaron de la doctrina de Cristo y de los apóstoles los sagrados Pontífices y Concilios.

A esto se refieren aquellas palabras del Papa Juan: *Si el emperador es católico, es hijo y no superior de la Iglesia.* Y más abajo: *A fin de que, agradecido a los beneficios de Dios, no usurpe nada contrario a la disposición del orden celeste, pues Dios quiso que lo que tiene que disponer la Iglesia pertenezca a los sacerdotes y no a las autoridades seculares,* etc. Y de ellos dice de nuevo: *Dios omnipotente quiso que a los clérigos y sacerdotes de la religión cristiana los gobernasen y juzgasen no ellos sino los Pontífices y sacerdotes.*

En estas palabras declara manifiestamente que esta institución es de derecho divino; y es de ponderar la palabra *juzgasen,* pues por ella consta que, por derecho divino, las causas de los clérigos pertenecen sólo al fuero eclesiástico, lo cual forzosamente se ha de entender al menos de las causas eclesiásticas y de los clérigos en cuanto clérigos.

La misma doctrina comprueban y confirman los Papas GELASIO, NICOLÁS I y SÍMACO en distintos decretos sinodales, el Papa FÉLIX, de nuevo NICOLÁS en otros documentos; y lo mismo se deduce del CONCILIO DE REIMS bajo el Papa EUGENIO, y del Papa HONORIO.

6. Bien sé que el rey de Inglaterra y sus protestantes desprecian la autoridad de tan grandes Papas y los rechazan como a jueces en propia causa. Mas ya dije en el libro anterior que la llámesela ignorancia o pertinacia de los tales no puede mermar la autoridad de los Papas, la cual tiene su base en las palabras y promesas de Cristo.

Cuánto más que no sólo los Papas sino también otros Padres antiquísimos apoyan esta misma verdad, según se ha mostrado ampliamente —en los capítulos IX y siguientes del libro anterior— por SAN AMBROSIO, SAN GREGORIO NAZIANZENO y por otros muchos, y por eso juzgo superfluo repetir de nuevo sus expresiones.

Y si de todos ellos se dice acaso que son obispos o sacerdotes y que hablan en propia causa, ciertamente la Iglesia nunca tuvo otros Pastores ni doctores que la enseñaran, que le trasmitieran las tradiciones divinas y apostólicas, y que la conservaran en la pureza de la fe y en la sana comprensión de las Escrituras *en orden a la perfección consumada de los santos para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que lleguemos todos juntos a encontrarnos en la unidad de la fe y del pleno conocimiento del Hijo de Dios, a la madurez del varón perfecto, a un desarrollo orgánico proporcionado a la plenitud de Cristo,* según dijo SAN PABLO.

Por consiguiente, es una impiedad pensar que ellos, en esta causa, se impusieron a la Iglesia o que hablaron con sentimientos humanos, y no que defendieron la causa de la Iglesia —la cual no podía separarse de su propia causa—, no arrogándose un poder nuevo, sino conservando el que por medio de los apóstoles y de sus sucesores habían recibido de Cristo, y defendiéndolo para los venideros en utilidad de la Iglesia.

7. Así sentada la tesis católica tanto por la autoridad infalible como por la razón segura, por esa misma prueba puede entenderse —en primer lugar— que la inmunidad o exención de los clérigos no viene por vía de supresión o merma de una jurisdicción que antes tuviesen los príncipes, sino por vía de negación, pues nunca tuvieron tal jurisdicción ni podrán demostrar de dónde la tienen.

En efecto —según he dicho tantas veces—, Nuestro Señor Jesucristo, al fundar un nuevo Estado espiritual, no dio poder alguno a los príncipes temporales —¿dónde o cuándo se lo dio?—, sino que se lo dio a los Pastores de la Iglesia.

Por tanto, los reyes temporales no tienen poder alguno sobre las personas eclesiásticas y sus causas eclesiásticas en cuanto tales, ni tales personas en tales causas están sujetas a los reyes, y de esta forma se dice que son exentas no porque hayan sido quitadas a la jurisdicción de los reyes, sino porque los mismos reyes nunca recibieron poder sobre ellas.

Esto se explica muy bien mirando al tiempo de la primitiva Iglesia: en él los príncipes temporales eran infieles, y nadie dirá que ellos tenían poder para juzgar las causas eclesiásticas de los clérigos; y sin embargo, la Iglesia entonces no carecía de poder perfecto para gobernarse y para sentenciar en tales causas y acerca de tales personas, que de ninguna manera pertenecían a los príncipes seglares.

Ahora bien, los príncipes seglares, por su conversión a la fe, no adquirieron ninguna nueva jurisdicción sobre la Iglesia —¿quién hubiese podido dársela?—; luego tampoco ahora la tienen.

Con razón, pues, se dice que los clérigos son exentos en esas causas no por una liberación propiamente dicha y como por un nuevo privilegio, sino porque los príncipes mismos de por sí carecen de tal poder sobre los clérigos en tales causas.

8. TAMBIÉN TODAS LAS CAUSAS ESPIRITUALES ESTÁN EXENTAS DEL PODER SEGLAR. — En segundo lugar, de lo dicho deduzco que —aunque la exención brilla principalmente en los clérigos por ser personas sagradas y especialmente dedicadas al culto divino, y por tanto se gobiernan principalmente por las leyes canónicas, y, en consecuencia, las causas eclesiásticas se dan

en ellos más que en los otros y como en sujeto propio—, sin embargo, esa misma exención alcanza también a los otros fieles en cuanto que las causas espirituales pueden también ser suyas, puesto que la exención nace, no del estado propio de la persona eclesiástica, sino en general de la naturaleza de tales causas, según se ha explicado.

Y causas espirituales se llaman todas las que se refieren a la fe, a los sacramentos, al sacrificio, y, en general, al culto divino y a la salvación del alma y a la curación y remedio de sus pecados.

Esto lo explicamos más ampliamente en el libro 4.º de *Las Leyes,* que versa sobre las leyes canónicas, y lo tratan los doctores. Pueden verse distintos ejemplos en TUSCO; y algo más sobre este punto añadiremos después en los capítulos XV y XVI.

9. SOLUCIÓN DEL ARGUMENTO DEL ERROR CONTRARIO.—Por último, por lo dicho resulta clara la respuesta al argumento del error contrario, puesto que los principios en que se basa son heréticos y los hemos atacado suficientemente en lo anterior.

El aducir las palabras de SAN PABLO *Quien resiste a la autoridad, resiste a la ordenación de Dios* y las de la SABIDURÍA *Por mí reinan los reyes,* no puede ser menos a propósito.

En efecto, San Pablo habla del poder en su fuero y cuando manda dentro de sus límites propios, y cuando dijo *Todo hombre esté sujeto a las autoridades superiores,* su pensamiento fue, no que todo hombre deba estar sujeto a cualquier rey, sino al suyo: un español no tiene que obedecer y estar sujeto al rey de Francia; luego a cada uno se le manda obedecer a su rey.

Pues lo mismo también: se dice que resiste a la ordenación de Dios quien resiste a un poder que es superior a él y que manda ordenadamente, o sea, en materia de su jurisdicción.

San Pablo no dijo que se deba obedecer al rey en toda materia, sino que habló sencillamente, lo mismo que en otro pasaje dijo *Obedeced a vuestros superiores,* y por eso no fue necesario añadir ninguna limitación o excepción, dado que en el concepto mismo de obediencia entra intrínsecamente la mirada al superior en cuanto que es superior y manda legítimamente.

Y en el otro pasaje, lo mismo que el Sabio dijo que los reyes reinan por la sabiduría, así a continuación añadió *Y los legisladores legislan justamente.*

10. RESPUESTA A LA CONFIRMACIÓN.—En respuesta a la confirmación sobre las leyes de Justiniano en materia canónica, ya en el capítulo XI del citado libro 4.º de *Las Leyes* dije que no son verdaderas leyes.

Pero que se las puede tener por instrucciones —no por normas jurídicas— y que, por tanto, en lo que son contrarias a los cánones no son de ninguna utilidad, se declara incluso en el CÓDIGO; y en particular sobre las causas eclesiásticas lo declaró el mismo JUSTINIANO.

11. OBJECIÓN.—SOLUCIÓN.—EL PAPA NO PUEDE SOMETER LAS CAUSAS ECLESIÁSTICAS A LOS SEGLARES SIN CONCEDERLES JURISDICCIÓN ESPIRITUAL.—Una sola objeción queda, contraria a lo que se ha dicho de que la inmunidad es de derecho divino: de eso se seguiría que era inmutable y que el Papa no podía mermarla ni dispensar de ella, lo cual es falso. En efecto, según todos los doctores, el Papa puede confiar a los seglares las causas eclesiásticas y la jurisdicción espiritual; luego también podrá en esas causas someter los clérigos a los reyes.

Respondo que la exención —según he dicho— es de derecho divino negativamente, en cuanto que el derecho divino no dio a los reyes poder espiritual sobre los clérigos, iglesias ni causas eclesiásticas. Por tanto, en esto la institución divina es completamente inmutable: es imposible que un rey en virtud de su poder real, pueda juzgar a un clérigo en tales causas.

Ni puede esto cohonestarse mediante una dispensa, porque es contrario a la razón natural. Por eso, también está prohibido por el derecho divino el que uno, por sola la jurisdicción real y sin una jurisdicción más alta, usurpe ese juicio. Por consiguiente, en esto no cabe dispensa ni limitación.

12. Mas ese derecho divino no prohibe igualmente el que a los seglares se les confíe la jurisdicción espiritual, y por eso —aunque los cánones lo prohiben y normalmente no se hace ni siquiera por dispensa usual—, sin embargo —según dijimos con la opinión común en los libros de *Las Censuras* y de *Las Leyes* y lo enseñan comúnmente NICOLÁS DE TUDESCHIS, FELINO y otros intérpretes— no repugna que el Papa lo haga con su poder absoluto.

Pero creo que esto se ha de entender de una jurisdicción delegada o para algún caso particular, puesto que el gobierno ordinario de la Iglesia no creo que pueda confiarse a los reyes ni a los seglares, porque por el derecho divino —según consta por los HECHOS— está establecido que sea gobernada por los obispos.

Y por la misma razón creo que no es posible que los clérigos, en sus cosas y causas propias

y eclesiásticas, por derecho ordinario sean sometidos —ni siquiera por concesión del Papa— a los príncipes seglares: esto trastornaría mucho el gobierno ordinario de la Iglesia instituido por Cristo, y no puede tener causa justa y razonable por la que parezca que pueda hacerse válidamente.

CAPITULO III

LAS PERSONAS ECLESIASTICAS ¿PUDIERON SER EXIMIDAS Y DE HECHO ESTAN EXENTAS DE LA JURISDICCION DE LOS PRINCIPES INCLUSO EN LAS COSAS Y CAUSAS TEMPORALES?

1. SENTIDO DEL PROBLEMA. — PRIMER ERROR DE LOS HEREJES.—En este punto, la principal controversia es con los cismáticos que, sin negar la primacía del Romano Pontífice en cuanto al poder espiritual, sin embargo, la primacía en lo temporal —tanto en lo civil como en lo criminal— se la atribuyen a los reyes temporales incluso respecto de los clérigos.

Por eso, lo primero que nos proponemos investigar es, en general, si existe tal exención, para explicar después en particular su origen, sus propiedades y sus efectos.

Y en ese problema se insinúan dos puntos: uno sobre el poder, es decir, si a los clérigos se les pudo eximir de las jurisdicción de los reyes en las cosas temporales; y el otro, si de hecho están exentos.

Porque los herejes seguidores de Marsilio de Padua, e Ilírico, y otros inventores de nuevos cismas, niegan pertinazmente que en la Iglesia se haya realizado una exención de los clérigos que los soberanos temporales tengan que respetar. Y, a la búsqueda de algún argumento para esta tesis, en consecuencia niegan que en la Iglesia pudiera realizarse tal exención sin una grave caída y error en contra del derecho divino y natural.

Esta parece que fue la razón que tuvieron para idear este error un cierto PABLO SERVITA y otros ocultos escritores contrarios a la libertad eclesiástica, los cuales, hace pocos años, esparcieron ciertos folletos contra la Sede Apostólica con ocasión de la disensión veneciana, de todos conocida; y entre ellos parece que hay que contar a BARCLAY, al cual últimamente ha respondido el ilustrísimo BELARMINO; y a ésos los alaba y los imita también el rey de Inglaterra.

2. ARGUMENTO DE LOS DICHOS HEREJES.—Como prueba de ese argumento sólo emplean aquellos textos de la Escritura en los que a los reyes se les llama ministros de Dios y en los que se dice que su poder procede de Dios, y por tanto la obediencia a ellos se manda como necesaria por derecho natural, *por conciencia:* ROMANOS 13, PROVERBIOS 8, y otros parecidos.

Por ellos establecen también como cierto el principio de que los reyes reciben inmediatamente de Dios su poder y el encargo que tienen de gobernar a todos los hombres de su territorio.

Y de eso deducen —finalmente— que la exención de los clérigos de un reino respecto de su rey, es contraria a la ley divina y natural, y por tanto imposible.

Para que esta última consecuencia pueda tener alguna sombra de razón, nosotros podemos sacarla de la siguiente manera: Esta exención la pudo hacer o Dios mismo o algún hombre; es así que ninguna de las dos cosas puede decirse; luego sencillamente no pudo introducirse.

Prueba de la menor en su primera parte de Dios:

Lo primero, porque Dios no es contrario a sí mismo; luego si El mandó a los reyes que tuviesen el cuidado de todos los hombres que nacen y viven bajo su imperio, y a todos estos les mandó obedecer a sus reyes, es imposible que a los reyes les haya quitado el poder sobre sus súbditos clérigos o —lo que equivale a lo mismo— que a los clérigos les haya eximido del poder de sus príncipes.

Y lo segundo, porque esa exención es contraria al derecho natural, según nos enseñó SAN PABLO, y Dios, o no puede en absoluto dispensar del derecho natural, o al menos no lo hace con su poder ordinario, sobre todo en la ley de gracia y tratándose de una dispensa tan universal.

3. CONFIRMACIÓN.—EVASIVA.—RÉPLICA.—La segunda parte, del hombre, se prueba —en primer lugar— por la razón general de que mucho menos que Dios puede el hombre trastornar el derecho natural.

En segundo lugar, voy a poner otro dilema: Si algún hombre hubiese podido hacer esa exención, ese tal sería el Papa, o el emperador o el rey, o cualquier príncipe soberano en su territorio, pues si éstos no pueden, sin duda mucho menos lo podrán los inferiores a ellos.

Ahora bien, que el Papa no pudo conceder la exención a los clérigos se prueba porque no puede privar de su poder a los reyes ni *mermar las prerrogativas reales,* como dijo el rey de Inglaterra: en efecto, la razón es la misma para el todo y para la parte; luego si el Papa no puede privar a un rey cristiano de toda su jurisdicción,

y eclesiásticas, por derecho ordinario sean sometidos —ni siquiera por concesión del Papa— a los príncipes seglares: esto trastornaría mucho el gobierno ordinario de la Iglesia instituido por Cristo, y no puede tener causa justa y razonable por la que parezca que pueda hacerse válidamente.

CAPITULO III

LAS PERSONAS ECLESIASTICAS ¿PUDIERON SER EXIMIDAS Y DE HECHO ESTAN EXENTAS DE LA JURISDICCION DE LOS PRINCIPES INCLUSO EN LAS COSAS Y CAUSAS TEMPORALES?

1. Sentido del problema. — Primer error de los herejes.—En este punto, la principal controversia es con los cismáticos que, sin negar la primacía del Romano Pontífice en cuanto al poder espiritual, sin embargo, la primacía en lo temporal —tanto en lo civil como en lo criminal— se la atribuyen a los reyes temporales incluso respecto de los clérigos.

Por eso, lo primero que nos proponemos investigar es, en general, si existe tal exención, para explicar después en particular su origen, sus propiedades y sus efectos.

Y en ese problema se insinúan dos puntos: uno sobre el poder, es decir, si a los clérigos se les pudo eximir de las jurisdicción de los reyes en las cosas temporales; y el otro, si de hecho están exentos.

Porque los herejes seguidores de Marsilio de Padua, e Ilírico, y otros inventores de nuevos cismas, niegan pertinazmente que en la Iglesia se haya realizado una exención de los clérigos que los soberanos temporales tengan que respetar. Y, a la búsqueda de algún argumento para esta tesis, en consecuencia niegan que en la Iglesia pudiera realizarse tal exención sin una grave caída y error en contra del derecho divino y natural.

Esta parece que fue la razón que tuvieron para idear este error un cierto Pablo Servita y otros ocultos escritores contrarios a la libertad eclesiástica, los cuales, hace pocos años, esparcieron ciertos folletos contra la Sede Apostólica con ocasión de la disensión veneciana, de todos conocida; y entre ellos parece que hay que contar a Barclay, al cual últimamente ha respondido el ilustrísimo Belarmino; y a ésos los alaba y los imita también el rey de Inglaterra.

2. Argumento de los dichos herejes.—Como prueba de ese argumento sólo emplean aquellos textos de la Escritura en los que a los reyes se les llama ministros de Dios y en los que se dice que su poder procede de Dios, y por tanto la obediencia a ellos se manda como necesaria por derecho natural, *por conciencia:* Romanos 13, Proverbios 8, y otros parecidos.

Por ellos establecen también como cierto el principio de que los reyes reciben inmediatamente de Dios su poder y el encargo que tienen de gobernar a todos los hombres de su territorio.

Y de eso deducen —finalmente— que la exención de los clérigos de un reino respecto de su rey, es contraria a la ley divina y natural, y por tanto imposible.

Para que esta última consecuencia pueda tener alguna sombra de razón, nosotros podemos sacarla de la siguiente manera: Esta exención la pudo hacer o Dios mismo o algún hombre; es así que ninguna de las dos cosas puede decirse; luego sencillamente no pudo introducirse.

Prueba de la menor en su primera parte de Dios:

Lo primero, porque Dios no es contrario a sí mismo; luego si El mandó a los reyes que tuviesen el cuidado de todos los hombres que nacen y viven bajo su imperio, y a todos estos les mandó obedecer a sus reyes, es imposible que a los reyes les haya quitado el poder sobre sus súbditos clérigos o —lo que equivale a lo mismo— que a los clérigos les haya eximido del poder de sus príncipes.

Y lo segundo, porque esa exención es contraria al derecho natural, según nos enseñó San Pablo, y Dios, o no puede en absoluto dispensar del derecho natural, o al menos no lo hace con su poder ordinario, sobre todo en la ley de gracia y tratándose de una dispensa tan universal.

3. Confirmación.—Evasiva.—Réplica.—La segunda parte, del hombre, se prueba —en primer lugar— por la razón general de que mucho menos que Dios puede el hombre trastornar el derecho natural.

En segundo lugar, voy a poner otro dilema: Si algún hombre hubiese podido hacer esa exención, ese tal sería el Papa, o el emperador o el rey, o cualquier príncipe soberano en su territorio, pues si éstos no pueden, sin duda mucho menos lo podrán los inferiores a ellos.

Ahora bien, que el Papa no pudo conceder la exención a los clérigos se prueba porque no puede privar de su poder a los reyes ni *mermar las prerrogativas reales,* como dijo el rey de Inglaterra: en efecto, la razón es la misma para el todo y para la parte; luego si el Papa no puede privar a un rey cristiano de toda su jurisdicción,

tampoco de una parte de ella, sobre todo de una parte tan grande y notable cual sería *la tercera parte del personal y de las tierras,* como el mismo rey lamenta.

Confirmación: El Papa no puede conceder esa exención a los clérigos respecto de un rey gentil y no bautizado si los clérigos son súbditos de él, como sucede ahora v. g. en Japón o en China; luego tampoco puede hacerlo respecto de los príncipes cristianos.

Prueba de la consecuencia: Los reyes cristianos no son menos soberanos en lo temporal que los reyes paganos; y aun concediendo que los príncipes cristianos estén sujetos espiritualmente al Sumo Pontífice —cosa que no admiten el rey de Inglaterra y los protestantes—, esto no pesa nada para que pueda privarles de su jurisdicción temporal; luego en esto se equiparan a los príncipes que son paganos y que en nada están sujetos a la Iglesia.

Dirá quizá alguno que esto a lo sumo prueba que los Papas eso no lo podían hacer contra la voluntad de los reyes cristianos, pero que sí podían con su consentimiento.

Mas esto —en primer lugar— no basta para refutar a los adversarios, pues los cismáticos de ahí deducirán que la exención de los clérigos no es en sí misma consistente sino que depende siempre del consentimiento de los príncipes y por tanto puede ser revocada a su arbitrio.

En segundo lugar, el rey de Inglaterra dirá que él es soberano en lo temporal y nunca dio su consentimiento sino que se opuso, y no sólo él sino también sus predecesores.

Finalmente, queda también por ver si los reyes mismos podían dar su consentimiento, dado que dar el consentimiento es lo mismo que realizar; ahora bien, hemos de probar que los reyes no podían conceder la exención; luego tampoco con su consentimiento podían los Papas introducirla.

4. Pues bien, que un rey temporal no puede conceder el privilegio de tal exención a los clérigos de su reino haciéndolos no súbditos suyos, se prueba —en primer lugar— por el principio admitido entre los juristas de que los príncipes no pueden conceder un privilegio directamente contrario a la dignidad real, la cual no pueden aminorar mermándola en algo, dado que ni se ha creado principalmente para utilidad de ellos, ni han recibido un dominio absoluto de ella sino para conservarla entera para sus sucesores. Por esta causa, tampoco el Sumo Pontífice puede mermar su dignidad ni conceder ningún privilegio que la menoscabe.

De este principio dedujo AZPILCUETA que ningún rey puede conceder a su reino ni a sus pequeños dominios el privilegio de que no tengan que obedecerle a él ni a sus magistrados.

Y lo confirma: lo primero, porque tal privilegio sería contrario a la ley natural que dicta que se debe obedecer a los príncipes y superiores; y lo segundo, porque la comunidad misma, si conservara en sí misma el poder soberano que Dios les dio, no podría eximir a ningún miembro de la comunidad de la ley de obedecerle, puesto que no podría renunciar al poder natural recibido de la naturaleza sobre sus ciudadanos permaneciendo la misma relación y unión de los ciudadanos con el Estado o de los miembros con el cuerpo: luego tampoco ahora puede hacerlo el rey, siendo como es su poder el mismo que antes había en la comunidad y que se le traspasó a él.

5. CONFIRMACIÓN. — SEGUNDA CONFIRMACIÓN.—Podemos nosotros —finalmente— confirmar esto con el caso que se ha aducido del Sumo Pontífice. Este a un bautizado no puede eximirle de su jurisdicción de forma que no tenga que obedecerle a él. Pues lo mismo parece que se ha de decir de un rey temporal, el cual en el gobierno temporal es a su reino y a sus personas lo que el Papa es a la Iglesia en el espiritual.

Y la razón es común para ambos: que Dios, tanto al rey como al Papa, les confió el cuidado de sus súbditos y les mandó que los gobernasen y los mantuviesen en el cumplimiento de su deber castigando a los malos y defendiendo a los buenos; luego el rey, a las personas que Dios le ha confiado no puede eximirlas y dejarlas libres, porque esto sería contrario a la institución divina y contrario a la obligación natural de su cargo, que es lo que el rey de Inglaterra y otros pretenden cuando dicen que la exención es contraria al derecho natural.

Por último, otra confirmación de esta parte y a la vez de la anterior es que tal exención no sería para edificación sino en perjuicio de la Iglesia: luego ni los reyes ni los Papas pudieron instaurarlo.

A esta razón parece que apuntó el rey de Inglaterra al advertir a los príncipes que recapaciten *cuántas espinas y abrojos,* dice, *se dejan en medio de vuestros territorios cuando se afir-*

ma que una facción tan poderosa nace, se educa y puede disfrutar de pingües fincas en vuestros dominios, la cual está inmune de vuestro poder y por ningún derecho está sujeta a vuestras leyes y juicios.

Que se sigue este inconveniente, aquel PABLO VENECIANO trata de demostrarlo diciendo que, no pudiendo los superiores eclesiásticos emplear contra sus súbditos la espada material condenándolos a muerte, naturalmente los vicios y pecados aumentan en la Iglesia, y de ahí deduce que la libertad que pretenden los eclesiásticos no es más que la libertad para pecar.

6. LA OPINIÓN VERDADERA Y CATÓLICA.—TRES POSIBLES AUTORES DE LA EXENCIÓN: DIOS, EL SUMO PONTÍFICE, EL EMPERADOR.—PRUEBA DE LO PRIMERO.—Esto no obstante, la opinión verdadera y católica es que a los clérigos se les pudo justamente eximir de la jurisdicción de los príncipes temporales.

Esta tesis, en cuanto que se ha de basar en la autoridad de la Iglesia, depende de los hechos, de los cuales todavía no hemos hablado. Por eso, primero vamos a demostrar la verdad misma en el terreno de lo posible, y después probaremos su certeza por los hechos.

Decimos, pues, que la exención pudo justamente realizarse de tres maneras que se han tocado en la argumentación, a saber, por parte de Dios, por parte del Papa, y por parte del emperador o de los reyes.

Lo primero es tan evidente, que nadie puede negarlo sin gran ceguera e impiedad, pues Dios es señor absoluto de la vida, de la muerte y de la libertad humana; luego justísimamente puede, haciendo uso de su poder y derecho, hacer a un hombre siervo o señor de otro, súbdito o superior, e igualmente puede quitarle a un hombre su propio dominio y poder, y dárselo a otro como le plazca. Por eso dijo DANIEL: *El nombre del Señor sea bendito desde siempre y para siempre, pues suya es la sabiduría y la fortaleza, El hace cambiar los tiempos y horas, depone a los reyes y los entroniza.*

Luego con esa misma facilidad pudo colocar a los clérigos bajo el poder del Papa quitando a los reyes el poder que podían tener sobre ellos y dándoselo al Papa.

7. SOLUCIÓN DE UNA RAZÓN CONTRARIA A ESA FORMA DE CONCESIÓN.—Y la razón que se aducía en contra no tiene importancia alguna, porque por tal exención, cambio o traspaso no tiene que haber cambio alguno en Dios mismo: permaneciendo El inmutable, cambia los imperios y las situaciones de las cosas humanas, y así en la misma Iglesia, en los diversos tiempos, quiso que hubiese distintas formas de gobierno conforme al plan de su voluntad sin cambio alguno ni movimiento en contrario de esa misma voluntad.

En efecto, aunque Dios le dé a uno un reino u otro poder, no está obligado a conservárselo siempre, sino que, conforme al plan de su providencia, puede quitárselo y dárselo a otro; no porque retracte su anterior voluntad, sino porque desde el principio lo dispuso todo bajo esa ley, condición y dependencia de su voluntad.

Por último, en este asunto no hay de por medio ninguna dispensa del derecho natural, sino sólo un cambio de su materia, cambio que puede realizar no sólo Dios sino también el hombre, según dije más largamente en otro lugar y volveré a tocar enseguida.

8. POR LA EXENCIÓN DE LOS CLÉRIGOS A LOS REYES SE LES PRIVA DE LA JURISDICCIÓN SOBRE ELLOS.—Por eso aquí —brevemente— hay que distinguir dos cosas que los adversarios confunden cubriendo el problema de tinieblas a pesar de que es clarísimo y manifiesto para cualquiera medianamente docto.

Una cosa es eximir a alguien de la obediencia a alguno quitándole a éste la jurisdicción o todo derecho de superior respecto de tal persona aunque conserve su poder respecto de las otras, y otro, conservándole al príncipe o superior la misma jurisdicción sobre tal persona y el mismo derecho a mandarla, quitarle al súbdito la obligación de obedecer.

Pues bien, de la exención entendida en este segundo sentido —que con lenguaje teológico podemos llamar compuesto—, con toda verdad se dice que es contraria al derecho natural, del cual en esto no cabe dispensar por llevar consigo una manifiesta incompatibilidad y contradicción incluso tratándose de la voluntad misma divina.

En efecto, de ahí se seguiría que Dios querría a la vez que el superior pudiese mandar de verdad y, por consiguiente, obligar eficazmente al súbdito, y que, sin embargo, el súbdito pudiese lícitamente no obedecer y consiguientemente ser a la vez súbdito y no súbdito.

Asimismo se seguiría que habría una guerra justa por ambas partes, basada no en el desconocimiento sino en la realidad, perplejidad que es intolerable e increíble.

Ahora bien, ¿quién entendió jamás así la exención de los clérigos? Ciertamente nadie que estuviese en sus cabales.

La otra forma de exención es no sólo posible sino también facilísima y hasta ordinaria tratándose de poderes que los hombres dan y los cuales ellos pueden quitar o limitar: así un rey exime a un noble de la jurisdicción de un ma-

gistrado inferior, y el Papa exime a un religioso de la jurisdicción de un obispo.

Pues de la misma manera Dios pudo eximir a los clérigos de la jurisdicción de los reyes sin ninguna dispensa de la ley natural, puesto que ninguna ley natural hay que mande que los reyes tengan jurisdicción sobre los clérigos o sobre todos los habitantes de sus reinos, sino que más bien, siendo los reyes ministros de Dios y recibiendo de El su poder sobre cualesquiera súbditos suyos, la misma razón natural dicta que Dios puede mermar ese poder y eximir de él a los súbditos que le plazca.

9. Prueba de lo segundo.—Con solo el poder humano el Papa no puede eximir a los clérigos.—Lo segundo era que no es imposible ni contrario a la razón natural que la exención el Sumo Pontífice la realice eficazmente de forma que sea justa y válida y que, por tanto, los príncipes seculares tengan que admitirla y respetarla.

Esto exige un tratado especial, que desarrollaremos en el cap. XI, en donde lo demostraremos directamente con textos y con la razón: ahora sólo vamos a explicarlo para que conste que no envuelve ninguna contradicción.

Pues bien, el que el Papa pueda dar a los clérigos esa libertad puede entenderse en dos sentidos: el primero, que la dé con un poder humano o meramente natural; y el segundo, que la dé con un poder de alguna manera divino, sobrenatural y dado por Dios.

En cuanto al primer sentido, reconocemos que el Papa no podía instaurar la exención: esto al menos es lo que prueba la razón aducida de que el Papa, por derecho humano o con un poder natural o adquirido, no puede quitar ni mermar el poder de los reyes, siendo como son éstos soberanos en su esfera y no estando sujetos a él en cuanto a su poder natural.

10. Objeción.—Respuesta.—Dirá tal vez alguno que el título de prescripción es humano y natural, y que por el uso pudo prescribir —en favor del Papa y en contra de los reyes temporales— este derecho de eximir de su poder a los clérigos.

Se responde que ese título no tiene lugar en esta materia, y que los Papas no se basan en él como el rey de Inglaterra a veces parece haber creído e indica en sus palabras.

Y como razón puede darse, o la razón general de que las cosas que son esenciales al poder soberano no pueden prescribir en contra del príncipe soberano, según la opinión común de los juristas con Bártolo, Nicolás de Tudeschis y otros que cita Covarrubias; o la razón peculiar y propia de que la exención de los clérigos, prescindiendo de la concesión o voluntad de los mismos príncipes seculares, no puede comenzar justamente por sola una razón o título humano o de buena fe, y por tanto es necesario no que el poder proceda del uso, sino —más bien al contrario— que el uso legítimo suponga el poder y comience por él.

11. El Papa puede eximir a los clérigos por su poder indirecto sobre los reyes.—Por consiguiente, es preciso que ese poder sea sobrenatural y dado por Cristo en particular; y en este sentido, es evidente que no repugna que Cristo diera a su Vicario ese poder por cierta participación del dominio y poderío que El tiene por esencia y por excelencia. ¿Por qué no había de poder hacerlo? ¿Qué fealdad o malicia contraria a la razón natural puede verse en ello?

Concedido ese poder al Papa, por él se le constituye superior a los reyes como ministro de Dios en una esfera superior, y por tanto la exención realizada mediante tal poder sobrepasará al mero derecho natural, aunque sin ser contraria a él.

Y no veo que en esto pueda haber problema, sino únicamente en si Cristo dio de hecho ese poder al Papa: este problema lo discutiremos en el lugar que hemos dicho, y allí responderemos de propio intento a las objeciones que sobre este punto se han puesto antes, dado que su intención principal es demostrar que de hecho al Papa no se le dio ese poder.

Lo único que decimos ahora —brevemente— es que esos argumentos sólo prueban que el Papa la exención no la puede conceder a los clérigos mediante un poder directo que en lo temporal tenga sobre los reyes de la tierra, pero que no prueban que eso sobrepase su poder espiritual en cuanto que por éste es superior a los reyes temporales al menos indirectamente y en orden a lo espiritual, poder que en muchos casos tiene lugar incluso respecto de los reyes gentiles, según se demostró en el libro anterior.

Cómo este poder indirecto basta para el efecto de la exención, lo veremos en el lugar que hemos dicho.

12. Prueba de lo tercero.—Lo tercero que se ha puesto antes ha sido lo de los reyes

temporales: sobre ellos decimos que pudieron lícitamente renunciar a su derecho y, aun sin verse forzados por una virtud o poder superior, abdicar de la jurisdicción temporal que tenían sobre los clérigos y traspasarla al Romano Pontífice o a otros superiores eclesiásticos.

Esto lo suponen como cierto muchos textos jurídicos —civiles y canónicos— y comúnmente sus intérpretes y los doctores teólogos, como largamente veremos en los capítulos siguientes.

Y la razón manifiesta es que un rey soberano es verdadero señor y tiene poder libre para usar de su jurisdicción de cualquier modo que no sea intrínsecamente malo y que no le esté prohibido; ahora bien, el acto de eximir a los clérigos de la jurisdicción seglar, es un acto de dominio y de esa misma jurisdicción voluntaria que ni les fue prohibido a los reyes ni es intrínsecamente malo; luego todo rey soberano pudo ejecutarlo válida y lícitamente.

La consecuencia es muy buena y legítima.

Y la mayor tampoco la negará el rey de Inglaterra, puesto que es favorable a los reyes; y con razón, por ser una cosa clara y evidente por lo que antes se dijo sobre el poder real.

En efecto, aunque al rey no se le hizo señor del Estado de forma que pueda hacer uso de su poder a su capricho y ordenarlo todo a su propia utilidad, pero es verdadero señor en cuanto que tiene derecho —verdadero y propiamente dicho— a mandar, juzgar, gobernar y disponer en las cosas de su reino para la utilidad común; y así los juristas a este le llaman dominio de jurisdicción, el cual, tratándose de un príncipe soberano, de suyo y en su línea, tiene independencia de todo otro superior debajo de Dios y, por tanto, amplísima y libre facultad para todo uso no prohibido o no contrario a la recta razón.

13. La exención es un acto de jurisdicción voluntaria.—Resta probar que tal es la concesión de exención de que tratamos.

En efecto, es un uso de jurisdicción soberana, ya que —según he dicho— la exención es un privilegio; ahora bien, la concesión de un privilegio es un acto de la jurisdicción voluntaria, como largamente lo desarrollamos en el libro 8.° de *Las Leyes;* luego muy bien se ha dicho que la exención es un uso de la jurisdicción voluntaria, la cual es preciso que sea soberana en su esfera para que el príncipe soberano pueda eximir de sí mismo al privilegiado.

Otra razón hay para poder decir que ese acto es un uso de la jurisdicción: que es una donación de la jurisdición, pues el único que puede dar la jurisdicción es el que la tiene.

Ahora bien, esta forma de conceder la jurisdicción mediante la exención tiene de peculiar que el príncipe que la concede a otro se priva a sí mismo de ella, puesto que exime a un súbdito incluso de su propio poder, cosa que no sucede en las otras formas de delegar o de confiar la jurisdicción ni en la exención respecto de un magistrado inferior que un príncipe concede.

Por consiguiente, si a la exención se la considera como una donación de jurisdicción, muy bien se la llama acto de jurisdicción; en cambio, si se la considera como una renuncia al propio derecho, más parece ser un acto de dominio y liberalidad; mas bajo ambos aspectos le corresponde muy bien a un gobernante y señor soberano.

Pues bien, que este uso de su jurisdicción no les está prohibido a los príncipes soberanos por una ley positiva es cosa bien clara, pues no tienen superior que haya podido dar esa ley, ya que suponemos que esa ley no es positiva divina —puesto que en ningún pasaje aparece dada ni puede presentarse—, y que no es tampoco canónica lo tenemos por evidente.

Por tanto, cuando decimos que un rey no tiene superior que haya podido dar esa ley, nos referimos únicamente a uno que sea directamente superior, porque tendría que ser una ley humana y civil, la cual sólo podía darla un príncipe directamente superior en lo temporal.

Ni puede pensarse en una ley dada por el rey mismo, puesto que un príncipe soberano no puede obligarse con su ley a sí mismo directamente, sino a lo sumo por cierta consecuencia cuando la ley, impuesta a la comunidad, tiene una razón igual en el príncipe; ahora bien, esta ley, si se diese, no se impondría a la comunidad sino a solo el príncipe, y por tanto no puede darla el mismo príncipe.

Finalmente, tampoco puede pensarse en una ley dada por la comunidad, pues una vez que la comunidad trasfirió su poder al rey, es inferior a él y así no puede obligarle con leyes positivas.

14. La exención de los clérigos no es contraria a la justicia ni a la razón natural.—Sólo queda por demostrar que ese uso no es de suyo e intrínsecamente malo, o —lo que equivale a lo mismo— que ese privilegio no es contrario a la justicia ni a la razón natural.

Y esto parece evidente, por ser en favor de

la fe y de la religión, y a nadie daña ni perjudica si no es al príncipe que concede el privilegio, y él puede hacerlo voluntaria y piadosamente si lo hace por el fin que se ha dicho y sin perjuicio de nadie.

Otra explicación: Ese uso sería de suyo malo por ser contrario al pacto que se hizo con la comunidad cuando trasfirió su poder al rey, o por ser contrario a la ley natural de la justicia por la cual el rey tiene que cuidar de sus súbditos o de todos los habitantes de su reino por exigencia de su cargo, que recibió de la comunidad; ahora bien, no hay base para pensar ninguna de esas dos cosas y resulta facilísimo excluirlas; luego en tal privilegio no hay ninguna verdadera razón de malicia intrínseca.

15. Prueba de la primera parte de la menor: Ficción gratuita es ese pacto entre la comunidad y el rey, a saber, que la comunidad traspasó al rey su poder con la condición o limitación de que no pudiese conceder el privilegio de la exención a algunos ciudadanos: ¿cómo puede probarse tal condición, o qué señal de ella puede presentarse?

Además, la comunidad misma no tenía su poder tan limitado, porque no lo recibió por un pacto así, sino de Dios mismo, a una con la naturaleza y con la única condición de usar de él justamente y conforme a la razón recta; luego se lo traspasó al rey de esa misma manera, y todo lo demás es ficción caprichosa e impertinente.

Sobre todo que si a la comunidad humana se la considera en un estado de ley natural en que pudiese gobernarse a sí misma con la razón recta —sea sólo natural, sea ilustrada por la fe—, hubiese podido instituirse reyes temporales y sacerdotes dedicados peculiarmente al culto de Dios, y a los sacerdotes eximirlos del poder de los reyes y colocarlos bajo algún gobernante soberano en su esfera, pues en esta clase de institución no hay repugnancia ni fealdad alguna; luego también el rey, aun habiendo recibido de la comunidad todo su poder en absoluto, podría después conceder semejante privilegio a los sacerdotes; luego es ocioso idear ese pacto y la condición o limitación impuesta por la comunidad al rey, no siendo como no es necesaria para el conveniente gobierno del Estado.

Muy al contrario, tal condición, si se amplía hasta el punto de que alcance a los sacerdotes o pontífices instituidos por Cristo de modo sobrenatural, no podía ocurrírsele a una comunidad humana como tal, y sería contraria a la razón y a la honestidad pública, y así no tendría ninguna importancia ni valor.

Luego por este capítulo, al poder de los reyes nada le impedía poder dar recta y válidamente este privilegio a los clérigos aunque no lo tuviesen por otro camino.

16. Eximirle a uno de forma que no quede sujeto a nadie, es intrínsecamente malo.—Con esto —finalmente— resulta fácil probar la segunda parte, a saber, que este privilegio no es contrario a la ley natural de la justicia por la cual el rey tiene que cuidar de todos los ciudadanos para que sean convenientemente gobernados.

En efecto, el rey, concediendo este privilegio, no descuida ese deber sino que lo cumple de una manera más alta y más conveniente.

Porque dos son las maneras como puede pensarse que un rey exima de su jurisdicción a un súbdito suyo: la primera, renunciando a toda su jurisdicción y poder sobre él y no sometiéndolo a ningún otro sino dejándolo —digámoslo así— completamente suelto y sin ley ni gobernante.

Reconocemos que esta forma de privilegio es desordenadísima e intrínsecamente mala como contraria a las buenas constumbres y de suyo muy perniciosa para la comunidad del Estado. Ahora bien, la exención de los clérigos no es así, según damos ahora por supuesto.

La otra manera como un rey puede eximir de su jurisdicción a un súbdito suyo es dando o dejando a otro su poder sobre él.

Esta manera no es mala sino que puede tener su razón que la justifique, pues de suyo no es contraria a las buenas costumbres de los súbditos, dado que éstos no quedan sin quien los gobierne suficientemente, y por otra parte puede ser más digna y más conveniente para el bien común por el estado peculiar de algunos ciudadanos. Ahora bien, tal es la exención de los clérigos, según probaremos después.

Luego el concederla no fue contrario al buen uso de la jurisdicción y poder real, y por tanto tal privilegio no es contrario a la razón natural ni supera las atribuciones de un príncipe soberano.

17. Solución de los argumentos contrarios a esta forma de exención.—Tampoco son dificultad para esto los argumentos que antes, en el tercer lugar, se han presentado.

Lo que se dice en el primero, que un prín-

cipe no puede mermar su jurisdicción o poder dando parte de él a otro, en general no es verdad cuando tal división o comunicación de la jurisdicción se tiene por conveniente para el bien del Estado, pues ese poder de suyo es mudable y se ordena al bien común del Estado, y por tanto no es contrario a ningún derecho el que se verifique en él ese cambio.

Sobre todo que por tal privilegio al Estado no se le priva de tal jurisdicción en sí mismo y en todos sus miembros, sino que de unos se traspasa a otros, cosa que —como es claro— puede hacerse por muchas causas.

Y en esto no es admisible la comparación con la jurisdicción del Sumo Pontífice, porque la dignidad pontificia tiene una institución más alta por razón de la cual es inmutable —según dije anteriormente—, y por eso no es posible que a un bautizado se le exima de ella estando como está sujeto a ella por derecho divino: otra cosa sucede con el poder real, el cual sencillamente y a las inmediatas es de institución humana.

Y lo que dicen AZPILCUETA y algunos juristas, que un rey no puede eximir a nadie de su obediencia, se ha de entender de la exención meramente privativa —es decir, que deja al súbdito sin ley ni gobernante—, pero no de la exención que traspasa a otro la jurisdicción, según se ha explicado.

Y a confirmar esto mismo viene el caso que adujo AZPILCUETA del Estado mismo, como es claro también por lo dicho.

18. RESPUESTA A LA CONFIRMACIÓN.—LOS JUECES ECLESIÁSTICOS PUEDEN IMPONER LA PENA DE MUERTE.—A la última confirmación respondo que es impía y blasfema la frase del reciente PABLO, el veneciano, que la libertad eclesiástica de los clérigos no es más que libertad o soltura para pecar: la libertad que enseñaron los Papas, que los sagrados cánones defienden, por la cual muchos santos Pontífices lucharon hasta la sangre, y que los emperadores y reyes católicos aceptaron y alabaron piadosa y fielmente con toda la Iglesia, no es soltura para pecar libre e impunemente, sino cierta veneración del orden eclesiástico y una conveniente distribución de las jurisdicciones para que en la Iglesia todo se haga ordenada y dignamente.

Ni tiene peso alguno el argumento de Pablo.

En primer lugar, el juez eclesiástico o el Papa puede imponer una pena corporal, incluso la pena de muerte, por más que, por conveniencia y por suavidad, no lo haga por sí mismo, como dio a entender INOCENCIO y, en su comentario, BALDO, y lo observan BERNARDO DÍAZ y COVARRUBIAS, que para ello examina un pasaje del libro 6.° de las DECRETALES en el que el Papa impone la pena de difidación por un homicidio perpetrado mediante unos asesinos, difidación que —como declara allí— virtualmente incluye la pena de muerte.

Por tanto, el que el juez eclesiástico no emplee él mismo la espada ni pronuncie él mismo sentencia de sangre, no es porque no pueda —al menos el Papa o quien de él haya recibido un poder particular—, sino porque no dice bien.

Esto no obstante, cuando la gravedad del delito lo pide, el juez eclesiástico al reo clérigo lo entrega al brazo seglar para que por él sea castigado conforme al rigor de las leyes; luego por esta parte a los clérigos no se les da la impunidad en tales delitos.

En segundo lugar, fuera del caso de pena de muerte, pueden los clérigos —como lo observa NICOLÁS DE TUDESCHIS— ser castigados por la Iglesia con penas gravísimas. En efecto, a veces se les condena a cadena perpetua, y tan estrecha, que más se la debe tener por una muerte prolongada que por vida, como se dice en las DECRETALES. Y también es una pena bastante grave un destierro largo y duro, la condena a trirremes, el ser gravemente azotado, y otras semejantes.

19. Por último, aunque tal vez de la mayor benignidad y suavidad de los juicios eclesiásticos algunos hombres malos tomen ocasión para pecar, no por ello es condenable el privilegio de la exención eclesiástica, pues eso sucede accidentalmente y contra la intención de la Iglesia, y de ese privilegio se siguen ventajas mucho mayores y necesarias, según demostraremos después; y no hay ningún bien del cual algunas veces no usen mal los malos, y no por eso se lo ha de condenar.

También en los mismos juicios seglares se hace alguna distinción entre los seglares, pues el privilegio de nobleza exime a los nobles de los tormentos más graves y de las penas infames: muchos de ellos abusan de ese privilegio para pecar libremente, mas no por eso se reprueba al privilegio mismo, sino que a los que usan mal de él se les tiene por dignos de que se les prive de él. ¿Por qué proporcionalmente no se dirá lo mismo de la libertad eclesiástica, dado que el orden clerical, por su naturaleza, está constituido en un grado más elevado de dignidad y nobleza?

20. Ultima tesis: La exención de los clérigos es antigua y santa.—Prueba.— Nuestra última conclusión es que la exención de los clérigos no sólo pudo concederse justamente, sino que de hecho se concedió santamente y es antiquísima en la Iglesia.

Esta tesis creemos que es no sólo verdadera y piadosa sino también católica, de manera que no se la puede negar sin errar en la fe. Mas como en el desarrollo de este libro vamos a tratarla y confirmarla ampliamente, ahora la probamos brevemente de la siguiente manera:

En primer lugar, que en la Iglesia había de observarse la exención lo enseñaron y mandaron los Papas y Concilios casi desde el principio de la Iglesia hasta el día de hoy.

Así consta por Alejandro I, que ocupó la sede en el año 109 y atestigua que eso se observó en la Iglesia desde los tiempos de los apóstoles. Lo mismo mandó después el Papa Cayo, y Marcelino el año 196. El Papa Silvestre en un Concilio Romano que se pone como el primero que se tuvo bajo él el año 314. Gelasio y Bonifacio V según Graciano.

Lo mismo enseña Gregorio, al cual cita también Graciano, y que dice así en carta a Bonifacio, defensor de Córcega: *Ha llegado a nosotros la noticia de que, estando tú ahí, ciertos clérigos están presos por seglares. Si es así, sábete que a eso se lo tiene por culpa tuya, pues, si fueses hombre, eso no debió hacerse. Por tanto, para adelante es preciso que cuides de no permitirlo, sino que, si alguien tiene alguna acusación contra algún clérigo, acuda a su obispo,* etc.

Dejo los Papas posteriores, pues, tratándose de ellos, la cosa es clarísima, como aparece por la práctica de promulgar todos los años la bula de la Cena del Señor.

21. Añado dos testigos —bastante antiguos y gravísimos— que Graciano omitió.

Uno es San León I, del cual son estas notables palabras: *En las autoridades seculares, aun en aquellas que el poder divino mandó que estuviesen al frente del mundo con título imperial, la reverencia al orden sacerdotal fue tan grande, que el derecho de juzgar los negocios, conforme a las constituciones imperiales se lo dejaron a los santos obispos. Y estando esto confirmado por las fórmulas del derecho antiguo y más frecuentemente por las santas leyes, sin embargo hallamos que la mayor parte en nuestro tiempo lo han conculcado, pues, prescindiendo del tribunal sacerdotal, muchísimos han pasado al juicio secular. Por eso a nosotros nos ha parecido que una revisión completa castigue ahora esta afrenta de la ley sagrada y de nuestro orden, y constituya la fórmula que se haya de observar en adelante.*

El otro es San Telesforo, el Papa 9.º después de San Pedro, el cual en su carta a todos los fieles dice así: *La vida de los clérigos debe distinguirse de la de los seglares, y así como los seglares no quieren admitirles en sus acusaciones e infamaciones, así tampoco los clérigos deben admitirles a ellos en sus incitaciones,* palabras con que demuestra la distinción que ya entonces había entre ambos fueros.

22. Además, muchos sagrados concilios —generales y provinciales, antiguos y más recientes— enseñaron que los clérigos deben ser juzgados no por los seglares sino por los obispos o por los concilios provinciales, como consta por el Concilio de Calcedonia y por el 3.º de Cartago, que se había reunido antes en 397. En el cap. 9 de éste, entre otras cosas, se dice que piensa mal de la Iglesia el clérigo que pide auxilio a un tribunal seglar. Y en el cap 38 se pide permiso al mismo concilio para implorar el brazo secular contra cierto obispo incorregible, y Aurelio, con el consetimiento de los otros, responde que eso no es contrario a la norma de la disciplina cuando el clérigo, advertido, es contumaz y desprecia la advertencia.

En el Concilio 3.º de Toledo se castiga a los clérigos que dejan los tribunales eclesiásticos y acuden a los seculares. Y lo mismo se hace en los concilios de Agde en tiempo de Símaco, 3.º de Orleáns, de Milea y 1.º de Macón, y más ampliamente en el 2.º de Macón, en el que son de notar las palabras *Los reverendísimos cánones y las sacratísimas leyes, casi en el mismo principio del cristianismo dieron su juicio sobre la jurisdicción episcopal; pero como, posponiéndola, la temeridad humana se lanza contra los sacerdotes de Dios,* etc. Estas palabras son muy de notar, tanto para la antigüedad de la exención, como porque en ellas se insinúa que los cánones, más que instituirla, la explicaron y defendieron, pues esto es lo que indica la expresión *dieron su juicio sobre la jurisdicción episcopal.*

23. Lo mismo se deduce del CONCILIO DE PARÍS, y del CONCILIO DE LETRÁN bajo Alejandro III, en el cual hay muchos decretos sobre la diversidad de los fueros.

Después, en el primer CONCILIO DE COLONIA se dice que *esta inmunidad es antiquísima,* y en el CONCILIO DE LETRÁN bajo León X se renuevan todas las decisiones apostólicas en favor de la libertad eclesiástica, *ya que,* dice, *el derecho —tanto el divino como el humano— no ha dado a los seglares ningún poder sobre las personas eclesiásticas.*

Por último, el CONCILIO TRIDENTINO dice: *Este santo sínodo decreta y manda que todos deben observar con exactitud los sagrados cánones, todos los concilios generales y las otras decisiones eclesiásticas en favor de las personas eclesiásticas y de la libertad eclesiástica y en contra de sus violadores, todo lo cual además renueva por el presente decreto.*

Y de acuerdo con estos decretos canónicos están todos los textos del derecho civil, que citaremos después.

24. CONCLUSIÓN: DE HECHO A LOS CLÉRIGOS SE LES CONCEDIÓ LA EXENCIÓN.—De estos textos se deduce con evidencia que en la Iglesia de Cristo a los clérigos se les dio el privilegio de la exención respecto del poder secular.

En efecto, es imposible que tantos Papas, santos y sabios y muchos de ellos también mártires, y tantos concilios, engañasen en esto a la Iglesia. Y por eso resulta también increíble que los clérigos tiránica e injustamente usurparan este privilegio en contra de los emperadores y reyes.

Más aún, debe tenerse por cierto con certeza de fe que la institución y conservación de este privilegio fue y es honesta y santa. Esto se deduce de los principios de la fe y de los textos que se han citado, de la siguiente manera:

Es de fe que la Iglesia no puede errar en los preceptos morales que los Papas y Concilios Generales han mandado que se observen; ahora bien, en la Iglesia hay muchas leyes canónicas y universales por las que se aprueba y manda que se observe el privilegio de la exención de los clérigos, y esas leyes el Concilio Tridentino recientemente las ha renovado y confirmado; luego es cierto con certeza de fe que tanto este concilio como los decretos anteriores no han errado en este punto; luego es igualmente cierto con certeza de fe que ese privilegio es justo y válido y que fue instituido convenientemente.

Las razones por que se concedió las veremos después al investigar cuál fue el derecho que lo introdujo. Porque por lo dicho consta que pudo darse de tres maneras, a saber, por derecho divino, canónico y civil, y por tanto queda por investigar en cuál de ellos tuvo su origen.

CAPITULO IV

EL SUMO PONTIFICE ¿ESTA EXENTO, POR TODO DERECHO DIVINO Y HUMANO, DE TODA JURISDICCION DE LOS PRINCIPES SECULARES?

1. SENTIDO DEL PROBLEMA.—Aunque el privilegio de la exención es común al Sumo Pontífice a una con los demás clérigos por ser como es él no sólo clérigo sino también príncipe y cabeza de los clérigos y de toda la Iglesia, sin embargo, como en él, por su peculiar excelencia, aparece más claro el origen de tal privilegio, y como su conocimiento puede preparar el camino para investigar el origen de la inmunidad de los otros eclesiásticos, primero vamos a hablar en particular del Papa.

Acerca de él, ni siquiera los herejes niegan que ahora de hecho esté exento de todo poder secular, ya que unido al papado tiene un reino temporal en el que no reconoce superior.

Mas como ese reino lo consiguió a las inmediatas, no de manos de Dios sino por devoción de los hombres o por otro título humano así, tal exención no va de suyo unida a la dignidad pontificia, y tiene su origen no en el derecho divino sino en el humano, o al menos se sigue naturalmente de esa situación de príncipe temporal, lo mismo que tratándose de los otros reyes, los cuales están exentos en virtud de su situación por no tener superior.

Por eso, para responder al problema propuesto, de la persona del Papa hay que separar mentalmente su dignidad real, y considerarlo sólo como Papa, tal como fueron San Pedro y sus sucesores antes de Constantino.

2. ERROR DE LOS PROTESTANTES.—En este sentido, tanto los protestantes como el rey de Inglaterra negarán de plano que el Pontífice Romano tenga la exención. Sea porque creen que no es más que un obispo particular o, a lo sumo, patriarca; y de todos los obispos y arzobispos piensan que están sujetos a sus reyes en

23. Lo mismo se deduce del CONCILIO DE PARÍS, y del CONCILIO DE LETRÁN bajo Alejandro III, en el cual hay muchos decretos sobre la diversidad de los fueros.

Después, en el primer CONCILIO DE COLONIA se dice que *esta inmunidad es antiquísima,* y en el CONCILIO DE LETRÁN bajo León X se renuevan todas las decisiones apostólicas en favor de la libertad eclesiástica, *ya que,* dice, *el derecho —tanto el divino como el humano— no ha dado a los seglares ningún poder sobre las personas eclesiásticas.*

Por último, el CONCILIO TRIDENTINO dice: *Este santo sínodo decreta y manda que todos deben observar con exactitud los sagrados cánones, todos los concilios generales y las otras decisiones eclesiásticas en favor de las personas eclesiásticas y de la libertad eclesiástica y en contra de sus violadores, todo lo cual además renueva por el presente decreto.*

Y de acuerdo con estos decretos canónicos están todos los textos del derecho civil, que citaremos después.

24. CONCLUSIÓN: DE HECHO A LOS CLÉRIGOS SE LES CONCEDIÓ LA EXENCIÓN.—De estos textos se deduce con evidencia que en la Iglesia de Cristo a los clérigos se les dio el privilegio de la exención respecto del poder secular.

En efecto, es imposible que tantos Papas, santos y sabios y muchos de ellos también mártires, y tantos concilios, engañasen en esto a la Iglesia. Y por eso resulta también increíble que los clérigos tiránica e injustamente usurparan este privilegio en contra de los emperadores y reyes.

Más aún, debe tenerse por cierto con certeza de fe que la institución y conservación de este privilegio fue y es honesta y santa. Esto se deduce de los principios de la fe y de los textos que se han citado, de la siguiente manera:

Es de fe que la Iglesia no puede errar en los preceptos morales que los Papas y Concilios Generales han mandado que se observen; ahora bien, en la Iglesia hay muchas leyes canónicas y universales por las que se aprueba y manda que se observe el privilegio de la exención de los clérigos, y esas leyes el Concilio Tridentino recientemente las ha renovado y confirmado; luego es cierto con certeza de fe que tanto este concilio como los decretos anteriores no han errado en este punto; luego es igualmente cierto con certeza de fe que ese privilegio es justo y válido y que fue instituido convenientemente.

Las razones por que se concedió las veremos después al investigar cuál fue el derecho que lo introdujo. Porque por lo dicho consta que pudo darse de tres maneras, a saber, por derecho divino, canónico y civil, y por tanto queda por investigar en cuál de ellos tuvo su origen.

CAPITULO IV

EL SUMO PONTIFICE ¿ESTA EXENTO, POR TODO DERECHO DIVINO Y HUMANO, DE TODA JURISDICCION DE LOS PRINCIPES SECULARES?

1. SENTIDO DEL PROBLEMA.—Aunque el privilegio de la exención es común al Sumo Pontífice a una con los demás clérigos por ser como es él no sólo clérigo sino también príncipe y cabeza de los clérigos y de toda la Iglesia, sin embargo, como en él, por su peculiar excelencia, aparece más claro el origen de tal privilegio, y como su conocimiento puede preparar el camino para investigar el origen de la inmunidad de los otros eclesiásticos, primero vamos a hablar en particular del Papa.

Acerca de él, ni siquiera los herejes niegan que ahora de hecho esté exento de todo poder secular, ya que unido al papado tiene un reino temporal en el que no reconoce superior.

Mas como ese reino lo consiguió a las inmediatas, no de manos de Dios sino por devoción de los hombres o por otro título humano así, tal exención no va de suyo unida a la dignidad pontificia, y tiene su origen no en el derecho divino sino en el humano, o al menos se sigue naturalmente de esa situación de príncipe temporal, lo mismo que tratándose de los otros reyes, los cuales están exentos en virtud de su situación por no tener superior.

Por eso, para responder al problema propuesto, de la persona del Papa hay que separar mentalmente su dignidad real, y considerarlo sólo como Papa, tal como fueron San Pedro y sus sucesores antes de Constantino.

2. ERROR DE LOS PROTESTANTES.—En este sentido, tanto los protestantes como el rey de Inglaterra negarán de plano que el Pontífice Romano tenga la exención. Sea porque creen que no es más que un obispo particular o, a lo sumo, patriarca; y de todos los obispos y arzobispos piensan que están sujetos a sus reyes en

lo temporal. Sea, al menos, porque el Papa no está exento ni por el derecho divino —como aparece en San Pedro y en los demás apóstoles, a los cuales Cristo nunca concedió tal privilegio—, ni por el derecho canónico —porque el Papa ese privilegio no puede tomarlo por sola su autoridad, y el derecho canónico se apoya principalmente en la autoridad pontificia—, y por otra parte en el derecho civil nada particular se lee del Pontífice Romano más que de los otros.

Por eso, aun entre los católicos, PALACIO se atrevió a afirmar que el Papa no está exento del poder civil por el derecho divino o canónico, sino sólo por el derecho civil o por privilegio de los emperadores, dado que lo mismo piensa de los otros eclesiásticos y nada particular le concede al Papa en cuanto a este privilegio.

Mas esta opinión, en cuanto que este privilegio, todo él, lo reduce a sola la donación de los emperadores aun tratándose de los otros clérigos inferiores al Sumo Pontífice, es perniciosa y de ninguna manera aceptable, según demostraré después; y aplicada al Sumo Pontífice es absolutamente reprobable y de ninguna manera tolerable.

3. PRIMERA TESIS.—Hay que decir, pues, que el Sumo Pontífice, la exención e inmunidad de todo tribunal y jurisdicción secular incluso de los emperadores y reyes, la tiene por derecho divino.

Esta tesis la sostienen —en primer lugar— todos los doctores católicos que afirman en general que la exención es de derecho divino para todo el estado eclesiástico. Los citaremos en el capítulo VIII.

Y entre los que con relación a los inferiores lo niegan o lo dudan, respecto del Sumo Pontífice —por su dignidad peculiar— lo reconoce ingenuamente SOTO; lo mismo piensa BAÑES y se deduce de TOMÁS DE VIO; lo hacen notar más expresamente y lo tienen por bueno TORQUEMADA y BELARMINO; y les siguen MOLINA, VALENCIA, ENRIQUE y DRIEDO.

4. PRIMERA PRUEBA DE LA TESIS: POR EL DERECHO CANÓNICO.—Y esta tesis puede probarse en general por el derecho canónico en cuanto que en él se afirma sencillamente que el Papa en la tierra no tiene superior que pueda juzgarle ni coaccionarle.

Así lo enseña el CONCILIO ROMANO, bajo Silvestre, en el canon 20: *Nadie*, dice, *juzgará a la primera sede, pues todas las sedes desean que la justicia sea administrada por la primera sede.* Y para que nadie crea que ese concilio habla de solos los tribunales o poder espirituales, se añade a continuación: *El juez no será juzgado ni por el emperador, ni por todo el clero, ni por los reyes, ni por el pueblo,* que son casi a la letra las palabras del Papa INOCENCIO que cita GRACIANO *Nadie juzgará a la primera sede,* etc.

Y esas mismas palabras, tomándolas de SILVESTRE, cita el Papa NICOLÁS; y a continuación cita unas palabras parecidas del concilio que se reunió para el caso de Marcelino, a saber, *La primera sede no será juzgada por nadie,* frase que confirma con distintos textos y argumentos; y por fin él mismo termina: *Con suficiente evidencia se demuestra que el Papa no puede en absoluto ser ligado ni suelto por el poder secular.*

Por eso, cuando en tiempo de León III estalló en Roma una sedición contra él, y Carlomagno fue a Roma a apaciguarla, y en la basílica de San Pedro, en presencia del pueblo y del clero, a todos los obispos que habían acudido de toda Italia y Francia les pidió su parecer y voto sobre la vida y costumbres del Papa, todos a una voz le respondieron que *la Sede Apostólica, cabeza de todas las Iglesias, no debía ser juzgada por nadie, y menos por un seglar,* y Carlos, al oír una respuesta tan grave, dejó de preguntar. Así lo cuenta PLATINA en la vida de León, y está también en el libro 3.° de los Concilios.

La misma frase apoya con pruebas largamente el diácono ENODIO en su libro en defensa de Símaco, el cual se aceptó y aprobó en el 5.° Sínodo Romano bajo el mismo Símaco. Y la misma frase, como tomada de los dichos del mártir Bonifacio, cita GRACIANO, que la tomó del CARDENAL DEUSDEDIT, según largamente se refiere en el DECRETO GREGORIANO.

Finalmente, en el 8.° Sínodo General, 4.° DE CONSTANTINOPLA, esa frase se enriquece maravillosamente, pues no sólo del Papa sino también de los otros patriarcas se dice que *ninguno de los poderosos del mundo puede deshonrarlos ni destronarlos,* y se añade, *principalmente al Papa de la vieja Roma,* y más abajo, *Y tampoco se permita que ningún otro escriba contra el*

santísimo Papa de la vieja Roma con ocasión de la divulgación de algunos crímenes. Y más abajo dice que ni siquiera un sínodo general puede dictar sentencia contra los Papas de la vieja Roma.

5. Pues bien, de este dogma, tan antiguo y constante, deducimos que este privilegio del Sumo Pontífice no es humano sino divino.

En efecto, él mismo no se hubiese atrevido a arrogárselo de hecho si no hubiese podido arrogárselo de derecho, porque la Iglesia y los príncipes cristianos no lo hubiesen admitido tan fácilmente y tan de común acuerdo, sin ninguna violencia ni coacción, coacción que, por cierto, los mismos Papas no podían ejercer.

Tampoco el Papa hubiese podido exigirlo de derecho si no hubiese tenido para ello el poder y autoridad que recibió de Cristo por razón de su dignidad. Ahora bien, si ha recibido de Cristo autoridad para sustraerse a toda jurisdicción humana, sin duda está exento de ella por derecho divino.

Tampoco es creíble que ese derecho lo recibiera de los emperadores.

Lo primero, porque ese dogma se conoció en la Iglesia antes de los emperadores cristianos, como hemos dicho acerca de la época de Marcelino.

Lo segundo, porque este privilegio el emperador no podía concederlo respecto de todos los reyes y pueblos no sujetos a él; y sin embargo, en el dicho Sínodo Romano aquel juicio se dio en general y respecto de todos.

Lo tercero y último, porque los concilios y los Papas ese dogma no lo basan en un beneficio del emperador sino en la excelencia de la dignidad de la Sede Romana. Por eso juzgan que tal privilegio es perpetuo y absolutamente firme e inmutable, cualidad que no podría tener si su origen hubiese estado en el emperador.

Sobre esto quiero también observar que ni el emperador o rey mismo está en el mundo tan exento de toda jurisdicción temporal, que los hombres o toda la comunidad no puedan juzgarle ni coaccionarle en ningún caso, pues —según se dijo en el libro 3.°— el poder de todo monarca temporal nace de la comunidad con alguna limitación y condición implícita; ahora bien, la exención del Papa es mucho mayor y más alta; luego no puede basarse en una concesión de los emperadores o reyes; luego tal privilegio lo dio Dios mismo.

Por eso, ENODIO —antes citado— *Las causas,* dice, *de los otros hombres, Dios quiso que las decidiesen los hombres, pero las del superior de esa sede, sin proceso se las reservó a su arbitrio.*

6. CUÁNDO SE DICE QUE UNA COSA ES DE DERECHO DIVINO NATURAL O POSITIVO. — LA EXENCIÓN DEL SUMO PONTÍFICE ES DE DERECHO NATURAL Y POSITIVO DIVINO.—Puestos a explicar algún aspecto de dónde o cuándo Cristo dio inmediatamente al Papa este privilegio, es preciso distinguir dos sentidos en que puede entenderse que este privilegio es divino, a saber, o por derecho natural, o por derecho positivo.

El derecho natural en esta materia se ha de entender, no respecto de la naturaleza humana considerada en su condición pura, pues en este sentido es evidente que la exención no es de derecho natural; sino que ahora se llama natural lo que es connatural a alguna gracia o dignidad sobrenatural dada al hombre, es decir, lo que, supuesta tal dignidad, según la recta razón se sigue de ella necesariamente.

Y se dirá que tal privilegio es de derecho positivo divino si consta que Cristo N. Señor lo dio a su Vicario por sí mismo y directamente o con un acto propio y peculiar de su voluntad.

Pues bien, decimos que ambos sentidos son reales, y vamos a demostrarlo en particular.

7. PRUEBA DE LA PRIMERA PARTE DE LA TESIS.—En primer lugar, que la exención es de derecho divino natural, el Papa NICOLÁS lo dio a entender con estas palabras: *Es claro, por cierto, que el juicio de la Sede Apostólica, cuya autoridad no tiene igual, no debe ser revisado por nadie y que a nadie le es lícito juzgar de ese juicio.* Y más abajo: *Nadie jamás osó echar sus manos sobre la Sede Apostólica, nadie en esto fue rebelde si no es quien quiso que se le juzgara a él.* Como si dijera que el Papa, en virtud de su excelencia y autoridad apostólica, que no tiene igual, está exento del juicio humano.

Y el recién citado ENODIO esta exención la basa en las palabras de Cristo *Tú eres Pedro* y *Cuanto soltares,* etc., como diciendo que Cristo dio a Pedro la exención cuando le hizo su Vicario y Pastor supremo de la Iglesia, y eso aunque no hubiese dicho expresamente ninguna otra cosa, porque naturalmente este privilegio acompaña a esa dignidad y por tanto es de derecho divino, natural a tal dignidad, por más que en absoluto y en sí mismo es de derecho divino sobrenatural, el cual —digámoslo así— en raíz puede también llamarse positivo.

Y la razón de que se siga eso o de ese derecho natural debe ser que por aquella dignidad a Pedro se le puso por encima de todos no sólo en lo espiritual sino también en lo temporal, según se vio antes; luego por ese mismo hecho

se le eximió del poder de todos y de su sujeción a ellos.

8. Una dificultad sobre la prueba anterior.—Sin embargo, esta deducción no es tan evidente que no sea susceptible de alguna dificultad:

El Papa, en virtud de su dignidad no es superior a todos en lo temporal directamente; más aún, en virtud del derecho divino, no tiene jurisdicción alguna directamente temporal, sino sólo jurisdicción espiritual, la cual sólo indirectamente alcanza a lo temporal; luego no es incompatible estar sujeto directamente a la jurisdicción de un rey temporal y tener poder indirecto sobre él; luego al revés, la exención en lo temporal no se sigue intrínsecamente de aquella dignidad espiritual.

Esta última consecuencia es evidente, y el antecedente se probó en el libro anterior.

Prueba de la primera consecuencia: La sujeción y la autoridad son cosas esencialmente distintas; luego no se oponen, ni es incompatible que una misma persona tenga las dos a la vez.

Explicación: La relación que se establece entre ambas no es bajo un mismo aspecto, ni respecto de lo mismo y en cuanto a lo mismo, pues aunque el Papa, como Papa, es superior en su esfera, como hombre puede estar sujeto en una esfera inferior.

Asimismo, el Papa únicamente puede hacer uso de su poder indirecto en lo temporal cuando v. g. el rey abusa de su poder en orden al fin espiritual; luego esto no impide que pueda estar sujeto al emperador cuando éste le castiga justamente con su poder directo.

Por último, por otros casos consta que no es incompatible que quien por un título es superior a otro, por otro título le esté sujeto: por ejemplo, si uno tiene un hijo rey, por el título natural de padre es superior a él, y sin embargo, estará sujeto a él como a rey.

9. Solución de la dificultad anterior. Esto no obstante, la conexión de tal privilegio con tal dignidad es muy conforme a la razón, y puede demostrarse de distintas maneras.

En primer lugar, porque así como en las cosas naturales el que da la forma da lo que se sigue de la forma, así en lo moral del que da la jurisdicción se juzga que da todo lo necesario para su debido uso y administración.

Ahora bien, en esta materia, para que el Papa pueda ejercitar su soberano poder y jurisdicción indirecta en las cosas temporales sobre todos los príncipes temporales, es necesario normalmente que a ninguno de ellos esté sujeto directamente en las causas temporales que por cualquier título o de cualquier manera se refieran a la persona del mismo Papa.

Luego tal exención se le dio al Papa en virtud de su dignidad.

En efecto, dado que Dios todo lo dispone sapientísima y suavísimamente, no es verisímil que diese la dignidad y el poder sin la exención necesaria o conveniente para el debido uso de tal poder.

Y que tal dignidad exige tal exención puede demostrarse: lo primero, porque no estaba nada bien que la cabeza soberana de la Iglesia, a la que todos los reyes de la tierra deben someterse, pudiese ser juzgada, coaccionada y castigada por esos mismos; lo segundo, porque eso hubiese sido un continuo semillero de divisiones y cismas; y lo tercero, porque los Papas no tendrían la debida libertad y autoridad para hacer uso de su jurisdicción y poder sobre los reyes y príncipes de la tierra si por otro camino estuviesen sujetos a ellos y pudiesen ser encarcelados y castigados por ellos.

10. En segundo lugar, una mayor explicación de ello es que el Papa, en virtud de su dignidad y poder soberano, puede disponer de todos los derechos temporales e incluso del mismo poder soberano temporal según sea necesario para el conveniente gobierno de las cosas espirituales, como se ha demostrado antes.

Luego el Papa, en virtud de esa misma jurisdicción espiritual, tiene también autoridad para prohibir a cualquier rey que extienda su mano ni ejercite su poder sobre su persona, y puede anular y tener por nada cuanto el poder secular atente en contra de eso: si alguna cosa, esta sin duda atañe al bien espiritual de la Iglesia y a la reverencia debida a Cristo y a la persona que hace sus veces en la tierra.

Luego repugna manifiestamente que el Papa esté sujeto a un rey temporal en cuanto a la fuerza coactiva, pues la fuerza coactiva requiere un poder tal sobre el otro, que éste no pueda impedirlo ni ligarlo con un poder superior.

Confirmación: Esta será la razón con que después demostraremos que el Papa puede eximir a los otros clérigos de la jurisdicción secular sin esperar el consentimiento de los príncipes temporales; luego mucho más pudo eximirse a sí mismo; y esto equivale a estar exento en virtud de la dignidad y poder recibidos, pues quien tiene en su voluntad y en su mano no estar sometido a la coacción de otro, sin duda está inmune y exento de ella.

11. En tercer lugar, otra explicación: Es imposible que un magistrado temporal tenga fuerza coactiva sobre un rey directamente superior a él del cual depende en el uso de su poder; luego no menos repugna que el Papa esté sujeto de esa manera al poder temporal.

El antecedente está admitidísimo entre los juristas que se han citado antes, y se encuentra en las DECRETALES, en las que se dice que un inferior no puede ligar a su superior.

Y la razón es manifiesta: repugna que uno mismo sea a la vez inferior y superior a otro a base de una misma jurisdicción involuntaria y coactiva.

Y la razón de esto es que la coacción no puede ejercitarse por la virtud propia de quien es coaccionado, y consiguientemente tampoco por un poder inferior dependiente de un poder superior existente en quien debe ser coaccionado.

Prueba de la consecuencia: Aunque el poder del Papa no sea directamente temporal ni de la misma esfera que el poder de los reyes, sin embargo, eminentemente incluye ese poder y toda su eficacia acerca de las materias, incluso temporales, suficientemente relacionadas con la materia espiritual, cual hemos demostrado que es el juicio sobre la persona del Papa.

Luego repugna igualmente que el Papa sea sometido al tribunal de un príncipe temporal a quien de esa manera tiene sometido y sujeto.

Luego por el mismo derecho divino por el que los príncipes temporales están sujetos así al Papa, por ese mismo —repito— el Papa mismo está exento de su jurisdicción.

Queda por probar la segunda parte —la del derecho divino positivo—, que trataremos en el capítulo siguiente.

CAPITULO V

ANALISIS DEL PASAJE DE SAN MATEO «DALES POR MI Y POR TI» EN FAVOR DE LA EXENCIÓN DEL PAPA

1. SENTIDO EN QUE LA EXENCIÓN DEL PAPA ES DE DERECHO DIVINO POSITIVO. — PRUEBA DE LA TESIS.—REFUTACIÓN DE UNA DEDUCCIÓN DE LOS HEREJES.—Llamamos aquí derecho divino positivo al privilegio concedido por Cristo con un acto peculiar y directo de su voluntad.

Doy esta explicación para evitar que esta parte pueda parecer contraria a la anterior, pues en rigor, derecho positivo se llama el que no es natural sino que ha sido añadido por libre voluntad de Dios, y así parece incompatible el que este privilegio proceda a la vez de ambos derechos —natural y positivo— divinos.

Por eso decimos que derecho positivo aquí se toma —en un sentido más amplio— por todo derecho basado en un acto expreso y directo de la voluntad de Cristo, por más que también pueda basarse en otro acto remoto de esa voluntad mediante el discurso o razón natural.

Por tanto, también se puede decir que este derecho positivo, más que concesivo de un nuevo privilegio, es declarativo del privilegio connatural que ya existía por razón de la anterior dignidad.

Así explicado el término, la tesis se prueba por las palabras de Cristo en SAN MATEO. Los cobradores del tributo que en aquella época los judíos pagaban al emperador por cabeza, le preguntaron a Pedro *Vuestro Maestro ¿no paga el didracma?* y él respondió afirmativamente. Después Cristo, instruyendo a Pedro y en él a la Iglesia, le pregunta *Los reyes de la tierra ¿de quiénes cobran impuestos o tributo, de sus hijos o de los extraños?* Pedro respondió *De los extraños.* Y de ahí Cristo dedujo *Luego los hijos están exentos. Mas para que no les escandalicemos, vete al mar,* etc., *y encontrarás un estater: tómalo y dáselo por mí y por ti.*

De este hecho los herejes no sólo no deducen la inmunidad de Pedro del pago de tributos, sino que más bien deducen que Cristo también debía el tributo, dado que mandó pagarlo por El.

Mas yerran manifiestamente: lo primero, porque lo que Cristo quiso deducir con su argumento fue que El estaba inmune del pago del tributo, ya que el hijo de un rey terreno está inmune de tributos; y lo segundo, porque después dice expresamente *Para que no les escandalicemos,* como si dijese «Aunque no debemos el tributo, para que ésos no se ofendan, paga por mí y por ti».

Así lo entienden en sus comentarios SAN JERÓNIMO, SAN CRISÓSTOMO y todos. SAN AGUSTÍN dice de Cristo: *No debía, y pagaba.* Y SAN AMBROSIO *No debía,* dice, *el Hijo de Dios, no debía Pedro. Mas para que no se escandalicen, dice,* etc.

2. PRIMER PROBLEMA: SOBRE LOS HIJOS DE QUE HABLABA CRISTO N. SEÑOR.—PRIMERA RAZÓN PARA DUDAR.—Pero antes de ponernos a deducir el privilegio de la Sede Apostólica de la frase de Cristo, debemos investigar cuáles fueron los hijos de que Cristo habló, cuál es la fuerza de su argumentación, y qué es lo que de sus palabras se deduce.

¿Habló de solos los hijos propiamente dichos y naturales, o —en un sentido más amplio— también de los adoptivos e impropios?

No puede decirse esto último: en otro caso, todos los justos estarían exentos de los tributos de los príncipes, porque todos son hijos adop-

11. En tercer lugar, otra explicación: Es imposible que un magistrado temporal tenga fuerza coactiva sobre un rey directamente superior a él del cual depende en el uso de su poder; luego no menos repugna que el Papa esté sujeto de esa manera al poder temporal.

El antecedente está admitidísimo entre los juristas que se han citado antes, y se encuentra en las DECRETALES, en las que se dice que un inferior no puede ligar a su superior.

Y la razón es manifiesta: repugna que uno mismo sea a la vez inferior y superior a otro a base de una misma jurisdicción involuntaria y coactiva.

Y la razón de esto es que la coacción no puede ejercitarse por la virtud propia de quien es coaccionado, y consiguientemente tampoco por un poder inferior dependiente de un poder superior existente en quien debe ser coaccionado.

Prueba de la consecuencia: Aunque el poder del Papa no sea directamente temporal ni de la misma esfera que el poder de los reyes, sin embargo, eminentemente incluye ese poder y toda su eficacia acerca de las materias, incluso temporales, suficientemente relacionadas con la materia espiritual, cual hemos demostrado que es el juicio sobre la persona del Papa.

Luego repugna igualmente que el Papa sea sometido al tribunal de un príncipe temporal a quien de esa manera tiene sometido y sujeto.

Luego por el mismo derecho divino por el que los príncipes temporales están sujetos así al Papa, por ese mismo —repito— el Papa mismo está exento de su jurisdicción.

Queda por probar la segunda parte —la del derecho divino positivo—, que trataremos en el capítulo siguiente.

CAPITULO V

ANALISIS DEL PASAJE DE SAN MATEO «DALES POR MI Y POR TI» EN FAVOR DE LA EXENCIÓN DEL PAPA

1. SENTIDO EN QUE LA EXENCIÓN DEL PAPA ES DE DERECHO DIVINO POSITIVO. — PRUEBA DE LA TESIS.—REFUTACIÓN DE UNA DEDUCCIÓN DE LOS HEREJES.—Llamamos aquí derecho divino positivo al privilegio concedido por Cristo con un acto peculiar y directo de su voluntad.

Doy esta explicación para evitar que esta parte pueda parecer contraria a la anterior, pues en rigor, derecho positivo se llama el que no es natural sino que ha sido añadido por libre voluntad de Dios, y así parece incompatible el que este privilegio proceda a la vez de ambos derechos —natural y positivo— divinos.

Por eso decimos que derecho positivo aquí se toma —en un sentido más amplio— por todo derecho basado en un acto expreso y directo de la voluntad de Cristo, por más que también pueda basarse en otro acto remoto de esa voluntad mediante el discurso o razón natural.

Por tanto, también se puede decir que este derecho positivo, más que concesivo de un nuevo privilegio, es declarativo del privilegio connatural que ya existía por razón de la anterior dignidad.

Así explicado el término, la tesis se prueba por las palabras de Cristo en SAN MATEO. Los cobradores del tributo que en aquella época los judíos pagaban al emperador por cabeza, le preguntaron a Pedro *Vuestro Maestro ¿no paga el didracma?* y él respondió afirmativamente. Después Cristo, instruyendo a Pedro y en él a la Iglesia, le pregunta *Los reyes de la tierra ¿de quiénes cobran impuestos o tributo, de sus hijos o de los extraños?* Pedro respondió *De los extraños.* Y de ahí Cristo dedujo *Luego los hijos están exentos. Mas para que no les escandalicemos, vete al mar,* etc., *y encontrarás un estater: tómalo y dáselo por mí y por ti.*

De este hecho los herejes no sólo no deducen la inmunidad de Pedro del pago de tributos, sino que más bien deducen que Cristo también debía el tributo, dado que mandó pagarlo por El.

Mas yerran manifiestamente: lo primero, porque lo que Cristo quiso deducir con su argumento fue que El estaba inmune del pago del tributo, ya que el hijo de un rey terreno está inmune de tributos; y lo segundo, porque después dice expresamente *Para que no les escandalicemos,* como si dijese «Aunque no debemos el tributo, para que ésos no se ofendan, paga por mí y por ti».

Así lo entienden en sus comentarios SAN JERÓNIMO, SAN CRISÓSTOMO y todos. SAN AGUSTÍN dice de Cristo: *No debía, y pagaba.* Y SAN AMBROSIO *No debía,* dice, *el Hijo de Dios, no debía Pedro. Mas para que no se escandalicen, dice,* etc.

2. PRIMER PROBLEMA: SOBRE LOS HIJOS DE QUE HABLABA CRISTO N. SEÑOR.—PRIMERA RAZÓN PARA DUDAR.—Pero antes de ponernos a deducir el privilegio de la Sede Apostólica de la frase de Cristo, debemos investigar cuáles fueron los hijos de que Cristo habló, cuál es la fuerza de su argumentación, y qué es lo que de sus palabras se deduce.

¿Habló de solos los hijos propiamente dichos y naturales, o —en un sentido más amplio— también de los adoptivos e impropios?

No puede decirse esto último: en otro caso, todos los justos estarían exentos de los tributos de los príncipes, porque todos son hijos adop-

tivos, y porque no puede constar de la justicia interior de cada uno de los hombres; todos los cristianos estarán exentos, porque todos están en estado de hijos y, en lo que depende de su profesión, todos pueden tenerlo, y por la fe y el bautismo ya lo tienen incoado, y por eso en la Escritura y sobre todo en San Pablo a todos los fieles se les suele llamar santos; más aún, todos los hombres podrían hacer valer su exención de la sujeción a otros hombres, porque todos son hijos de Dios por la creación, y este título basta para que todos puedan invocar a Dios como Padre.

3. SEGUNDA RAZÓN PARA DUDAR.—Ahora bien, si Cristo N. Señor habló sólo de los hijos naturales, surgen dos problemas.

El uno es con qué lógica Cristo deduce que El es libre, puesto que no era hijo natural del emperador para, por este título, estar inmune del tributo que se pagaba al César.

En efecto, el hijo natural de un rey no está exento de pagar tributo a cualquier rey, sino sólo a su padre, puesto que si el hijo de un rey se encuentra fuera de la jurisdicción de su padre en regiones extrañas, se podrá hacer tributario de otro rey.

Esto, proporcionalmente, es muy aplicable a Cristo: Aunque como Dios sea hijo natural del Rey, y por tanto, como tal, esté libre de tributo respecto de su Padre y, con mayor razón, respecto de todos los reyes humanos, ya que todos están bajo la jurisdicción de su Padre y, en consecuencia, también le están sujetos a El, sin embargo, como hombre no es hijo natural de Dios en un sentido tan propio como aquel, sino que es hijo por la gracia; luego hablando como hablaba de sí como hombre, del título de filiación no pudo lógicamente deducir que era libre y que sólo para evitar el escándalo pagaba el tributo.

De la misma manera también, aunque Cristo, como Dios, sea Rey y Señor de todos los hombres, con todo muchos piensan que, como hombre, no fue rey ni tuvo el dominio de los reinos temporales; luego por la misma razón, la filiación natural en nada impedía que, como hombre, debiera el tributo.

El segundo problema —más grave— es que parece que Cristo une a Pedro consigo en la exención y que, en virtud del mismo principio de que los hijos son libres, le hace igualmente inmune, puesto que inmediatamente dedujo *Para que no les escandalicemos, paga por mí y por ti,* que fue lo mismo que decir «Ambos somos libres; pero conviene que no les escandalicemos; por eso, paga por los dos». Ahora bien, esta deducción, tratándose de Pedro, no tenía base alguna, pues en ningún sentido era hijo natural.

4. SOLUCIÓN AL PRIMER PROBLEMA.—Respondiendo al primer problema, SAN AGUSTÍN indica que cuando Cristo dedujo *Luego los hijos son libres,* habló no sólo de los hijos naturales sino también de los adoptivos o de los que lo son por la gracia, ya que en este sentido dice: *En cuanto a lo que dijo «Luego los hijos son libres», se ha de entender que en todo reino son libres —es decir, no tributarios— los hijos del reino; luego mucho más deben ser libres en todo reino terreno los hijos del reino bajo el cual están todos los reinos.* Ahora bien, en los reinos terrenos no hay otros hijos del Rey supremo —es decir, de Dios— que los que lo son por la gracia. Luego San Agustín la deducción de Cristo la amplía a los que son hijos por la gracia.

Esto no obstante, hay que decir sin dudar que Cristo habló de los que son hijos propios y naturales: esto demuestran manifiestamente las razones que se han aducido antes.

Además, Cristo no preguntó a Pedro más que acerca de aquellos hijos de los cuales él podía entender las palabras en su sentido más sencillo. Ahora bien, la pregunta de Cristo, Pedro sin duda no la entendió más que de los hijos naturales, pues de los hijos por la gracia, o no era capaz de entenderla por entonces, o al menos, por aquel lenguaje sencillo y común, entonces no podía subir al pensar en ellos; lo mismo que cuando respondió *De los extraños,* no pensó en los injustos o pecadores, sino sólo en los extraños que no son hijos naturales.

5. Por eso el CRISÓSTOMO por esa palabras prueba que Cristo es hijo natural de Dios diciendo: *Ves cómo distinguió los hijos de los no hijos, pues si no fuese hijo, sin duda no hubiese empleado este ejemplo de los reyes. Mas ¿quién es, dirás, hijo pero no propio? Luego no es hijo; y si no es hijo, ni es propio ni en absoluto de él, sino extraño. Así, el ejemplo no tendrá ninguna fuerza. Porque no trata de los hijos sin más, sino de los propios y herederos de los reyes. Y así, distinguiendo, opuso los extraños: con esta palabra llamó a los que no han nacido de los reyes mismos; en cambio, a los suyos los engendraron ellos.*

Esto mismo es lo que indicó SAN HILARIO diciendo: *¿Se puede dudar de que los hijos de los reyes no están sujetos a tributos y de que los que tienen verdadera realeza están libres de la servidumbre?* pues con las palabras *verdad del*

reino indicó la realeza verdadera y natural. Y más abajo, empleando casi el mismo argumento del Crisóstomo, dice: *Para demostrar que no estaba sujeto a la ley y acreditar en sí la gloria de la dignidad paterna, puso el ejemplo del reino terreno: que a los hijos de los reyes no les obligan los impuestos ni los tributos.*

Por consiguiente, el argumento de Cristo está tomado de los hijos naturales.

Y en cuanto a San Agustín, una de dos: O, hablando en sentido místico, hizo una aplicación del texto a los hijos de Dios por la gracia y a su inmunidad de la servidumbre del pecado y de pagar tributo al demonio —como acerca de Orígenes observó SANTO TOMÁS comentando el mismo pasaje de San Mateo—, o ciertamente San Agustín habló también de los hijos naturales, pues aunque el Hijo natural de Dios es uno solo, pudo hablar en plural ateniéndose a la manera de hablar de Cristo, ya que la cosa sería igual aunque tales hijos de Dios fuesen muchos, como observaron JANSENIO y SALMERÓN.

6. RESPUESTA A LA SEGUNDA RAZÓN PARA DUDAR.—Al primer problema que se ha puesto en segundo lugar responden todos los Padres aducidos y los demás intérpretes que el argumento de Cristo está tomado —de menos a más— de los hijos naturales de los reyes temporales para aplicarlo al hijo natural del Rey bajo el cual están todos los reinos terrenos, como antes ha dicho San Agustín.

Por eso, a la objeción contraria respondemos que es verdad sin duda que el hijo de un rey terreno sólo está inmune del tributo en el reino de su padre, pero no respecto de otro rey si por alguna razón se somete a él o se encuentra en su jurisdicción. Más todavía: aun en el reino de su padre el hijo no está exento de la jurisdicción de su padre, sino que, por voluntad de éste, está exento de los otros ministros suyos y del pago de tributos y de toda otra jurisdicción que se ejercita mediante los ministros del padre.

Pero negamos la consecuencia o que se dé la misma razón en Cristo, Hijo del Rey celestial: todo rey terreno tiene su limitación y no tiene sujetos a sí a los otros reyes soberanos; en cambio, Dios es Rey de todos los reyes, y por eso también su hijo natural está por encima de todos ellos, y, en consecuencia, es libre y está inmune de todo tributo y exento de su jurisdicción, siendo como no son ellos más que ministros de su padre, Rey soberano.

7. CRISTO N. SEÑOR TAMBIÉN COMO HOMBRE ES HIJO NATURAL DE DIOS.—Y a la réplica de que esto es válido para Cristo como Dios pero no como hombre, respondemos negando lo que se afirma: Cristo, también como hombre es hijo natural de Dios por la gracia de unión; por ésta, la filiación misma natural está sustancialmente unida a la humanidad, y por consiguiente, también la gracia creada se ha hecho connatural a ese hombre.

Y por la misma razón, de ahí le vino también a Cristo el que, como hombre, no sólo estuviese libre del poder y de los tributos de todos los reyes terrenos, sino el que, por una excelencia particular, fuese rey de los reyes y señor de los que dominan, según se dice de El en el APOCALIPSIS. En efecto, la propiedad y dominio de este reino que ahora tiene en el cielo, siempre lo tuvo en la tierra por razón de la unión, por más que en su vida mortal no recibiese su ejercicio.

Este es el sentido en que se ha de entender a los que niegan que Cristo, como hombre, fuese rey. O quizá hablan de un verdadero reino temporal y caduco, el cual es verdad que Cristo no lo recibió ni lo tuvo por derecho hereditario.

Pero sí tuvo, sobre todos los reinos terrenos, un reino y un dominio de una categoría más alta y un poder de excelencia, y por eso tuvo también una libertad innata de todo tributo debido a los reyes o emperadores mortales. Y esta inmunidad la tiene por razón de su filiación natural, y por eso argumentó muy bien acerca de sí también como hombre.

8. RESPUESTA AL TERCER PROBLEMA.—PRIMERA OPINIÓN.—REFUTACIÓN DE ESTA OPINIÓN.—Mayor dificultad hay en el otro problema que pregunta por qué Cristo unió consigo y cómo que hizo igual en esta libertad a Pedro diciéndole *Para que no les escandalicemos, paga por mí y por ti.*

Algunos niegan que de estas palabras se deduzca eso o que en ellas se oculte ningún misterio; y dicen que Cristo dijo en plural a Pedro *Para que no les escandalicemos,* no porque Pedro estuviese obligado a pagar el tributo sólo por razón del escándalo, sino, o porque acerca de su propia persona pudo fácilmente hablar así empleando el plural en lugar del singular, o porque el escándalo de Cristo hubiese redundado en Pedro y en los otros apóstoles; y que así, la razón por la que después Cristo mandó a Pedro pagar el tributo también por El con el estater hallado en la boca del pez, fue que, debiendo Pedro pagar el tributo, Cristo quiso ayudarle uniéndose a él; y quizá a él solo porque los otros apóstoles no estaban entonces presentes.

Esta opinión gustosos la hacen suya los herejes. Mas para mí no es verisímil.

En primer lugar, lo que dicen esos intérpretes —que entonces los otros apóstoles no esta-

ban allí—, carece de base y es una invención suya.

En segundo lugar, la misma forma como los cobradores del tributo le preguntaron a Pedro en plural *Vuestro maestro ¿no paga el didracma?* indica suficientemente que no sólo Pedro sino también los otros apóstoles estaban entonces con Cristo, y por eso comúnmente los Padres —los citaré enseguida— lo dan por supuesto.

9. Los apóstoles creían que Pedro había sido preferido a ellos en alguna dignidad temporal.—Añado además que no es verisímil que Cristo, al obrar así, no pretendiera significar algún misterio, ni mostrara un afecto particular hacia Pedro:

Enseñando Cristo que El era Hijo natural de Dios y que por tanto no estaba obligado al pago del tributo sino que únicamente para evitar el escándalo mandó que se pagara, y uniendo consigo de una manera particular a Pedro en esa prerrogativa y en el modo de pagar el tributo, sin duda quiso dar a entender que El daría a Pedro una participación de su privilegio, por la cual tampoco él tendría que pagar el tributo si no era para evitar el escándalo.

Añade el Crisóstomo que Cristo unió consigo a Pedro en el pago del tributo para recompensarle la fe con que tan pronto obedeció ante una cosa naturalmente tan increíble, y a esa recompensa la llama excelencia de honor, que Cristo le demuestra a Pedro al decirle *Dáselo por mí y por ti.*

Por eso también los otros apóstoles entendieron que Cristo en aquello le había dado a Pedro una preferencia en comparación con ellos, y de ahí tomaron ocasión para preguntarle a Cristo *¿Quién crees que es mayor en el reino de los cielos?* según refiere San Mateo al comienzo mismo del cap. 8.°, y que San Jerónimo interpreta diciendo: *Después de hallado el estater y después de pagados los tributos ¿qué significa la repentina pregunta de los apóstoles?* Y responde: *Como habían visto que por Pedro y por el Señor se había pagado el mismo tributo, por la igualdad del precio creyeron que Pedro había sido antepuesto a todos los apóstoles, ya que en el pago del tributo había sido comparado con el Señor.*

En eso, si lo hubiesen comprendido bien, no se engañaban; pero erraban creyendo que aquella excelencia o dignidad había de ser en un reino temporal al estilo humano, y preguntaban por envidia. Por eso San Jerónimo añade: *Viendo Jesús sus pensamientos y entendiendo las causas del error, el deseo de gloria quiere sanarlo con el contraste de la humildad diciendo: Os aseguro que si no os convertís y os hacéis como niños, no entraréis en el reino de los cielos.*

10. La misma doctrina tiene el Crisóstomo en la homilía 59 sobre San Mateo diciendo que los discípulos en aquella pregunta fueron víctimas de alguna pasión humana, y que para darlo a entender el evangelista puso las palabras *«En aquella hora», a saber, cuando entre todos dio preferencia a Pedro.* Y más abajo dice que fueron muchas las causas por las que los discípulos se inflamaron, y enumera la promesa personal *A ti te daré las llaves* y *Bienaventurado eres Simón, hijo de Juan,* y añade las palabras de ahora *Dáselo por mí y por ti,* en la idea de que con ellas quiso dar a entender una excelencia y prerrogativa particular.

Lo mismo enseña Orígenes interpretando en el mismo sentido las palabras *En aquella hora* y diciendo: *Yo pienso que, como creían que el honor que Cristo le había hecho a Pedro era muy grande como si con él hubiese dado a entender que Pedro era mejor que los demás discípulos, deseaban investigar cautamente lo que sospechaban,* etc.

Y lo mismo se enseña —a nombre de San Agustín— en el libro de las Cuestiones del Nuevo y Viejo Testamento, en el que dice que Cristo mandó pagar en particular por Pedro porque había determinado hacerle cabeza de los otros apóstoles y pastor de su rebaño; y compara esas palabras con aquellas *Yo rogaré por ti.*

Esto lo observó también Nicolás de Lyra, y los otros doctores católicos en general reconocen que allí se dio a entender una particular prerrogativa de Pedro, por más que no todos coinciden en su explicación.

11. Opinión de algunos.—El privilegio de Pedro pasa a sus sucesores.—Pues bien, algunos creen que Cristo allí mostró un amor y un cuidado peculiar de Pedro, pero no la exención. Mas esto es poco tratándose de una cosa tan admirable y que tan detalladamente observó el evangelista y ponderaron los Padres.

Otros, reconociendo algún misterio más profundo, se desvían a sentidos místicos, como parece hacerlo San Agustín cuando dice que *Pedro representó a la Iglesia, por la cual Cristo pagó una muerte que no debía para* librarla *de la deuda* de la muerte. Y esta es también la interpretación de San Anselmo y de Santo Tomás. Mas esto se ha de tomar sin dejar el sentido literal.

Así pues, no se puede negar que Cristo mandó que se pagara el tributo por la persona de Pedro en particular lo mismo que por El: esto es lo que en su sentido propio significan las palabras *Dáselo por mí y por ti,* y así lo observan los Padres que acaban de aducirse equiparando estas palabras a aquellas *A ti te daré las llaves* y *Yo rogaré por ti,* pues en todas ellas el pronombre designa a la persona individual de Pedro.

Por consiguiente, Cristo en esas palabras dio a entender que Pedro estaría exento del pago del tributo como El lo estaba.

Y así, creemos que de este pasaje al menos se deduce que Cristo concedió a Pedro el privilegio de la exención porque había de ser príncipe de la Iglesia y Vicario de Cristo.

Y en consecuencia se sigue también que este privilegio no fue personal en Pedro, sino real por razón de su dignidad, y que pasa a sus sucesores en virtud del derecho divino y de una peculiar institución o voluntad de Cristo.

Esta opinión la manifiestan suficientemente SAN JERÓNIMO, el CRISÓSTOMO, TEOFILACTO, EUTIMIO y otros en cuanto que dicen que esa prerrogativa se le concedió a Pedro por ser cabeza de los apóstoles, y en cuanto que equiparan este pasaje a los otros en los que Cristo, dirigiéndose a Pedro, habla con él y con sus sucesores.

12. CRISTO EN ESAS PALABRAS MUESTRA PODER PARA EXIMIR DE TRIBUTOS A OTROS.—A la dificultad propuesta de cómo Cristo hace que la consecuencia alcance a Pedro, que no era hijo natural de Dios, muchos responden que Cristo, tácitamente, dio por supuesto otro principio, a saber, que en los hijos de los reyes entran sus domésticos y familiares, pues también éstos suelen estar exentos de los tributos por razón de los hijos a los que acompañan de cerca. Pero de esta razón hablaremos después, ya que si es verdadera, ese privilegio, como divino, alcanza no sólo al Papa sino también a otros.

Digo, pues, que Cristo dio a entender no sólo que El estaba inmune del pago del tributo, sino también que ese privilegio se lo podía comunicar a Pedro como muy unido a El y muy semejante a El en el poder que le había de conceder sobre toda la Iglesia y sobre todos los reyes de la tierra.

Por eso, cuando Cristo, después de sacar la consecuencia *Luego los hijos son libres,* añadió *Pero para que no les escandalicemos, dáselo por mí y por ti,* no es preciso entender que estas últimas palabras las añadió en virtud de la primera consecuencia, sino a manera de una nueva explicación y ampliación por especial voluntad suya.

O ciertamente puede decirse que, como el argumento de Cristo había sido de menos a más —según expliqué antes—, si Cristo no se contentó con deducir que El estaba inmune de tributos sino que unió a Pedro consigo, fue para demostrar que El, como Hijo natural de Dios, estaba inmune de una manera mucho más alta que como lo están los hijos de los reyes de la tierra, ya que no sólo está inmune de éstos, sino que además es superior a todos ellos y pudo comunicar a Pedro su poder o una participación de él hasta el punto de hacerle también a él partícipe de la misma exención.

13. OBJECIÓN.—RESPUESTA.—DE LA INMUNIDAD RESPECTO DE LOS TRIBUTOS LÓGICAMENTE SE DEDUCE LA INMUNIDAD RESPECTO DEL PODER SECULAR.—Por último, alguno instará diciendo que, aun concediendo que de ese pasaje se deduzca la exención de los tributos, no se sigue que se deduzca también la exención de toda sujeción y poder coercitivo de los príncipes. En efecto, un hijo de un rey terreno, aun estando libre de pagar tributo a su padre, no está libre del poder directivo de su padre, porque está obligado a cumplir sus leyes; ni tampoco de su poder coercitivo, dado que el rey puede castigar a su hijo según la equidad de la justicia.

Respondo concediendo que la consecuencia no es la que llaman formal, porque no es válida en todas las materias, según prueba ese argumento.

Esto no obstante, tratándose de la presente materia y de la razón de ella, muy bien de una exención deducimos la otra.

Porque —en primer lugar— tratándose de Cristo mismo, así como de la filiación natural se deduce la inmunidad de tributos, así también se deduce la inmunidad de toda sujeción y jurisdicción de los príncipes temporales, pues la filiación, que es la razón de la una exención, necesariamente es también razón de la otra, ya que es razón de su dominación y excelencia sobre todos los reyes.

Pues, tratándose de Pedro, entendemos que este privilegio se le comunicó de una manera semejante o proporcional en su tanto, y por eso, mejante o poroporcional en su parte, y por eso, ción de toda sujeción y jurisdicción temporal, porque se le comunicó por razón de su dignidad y de su poder sobre los reyes mismos.

CAPITULO VI

RESPUESTA A LAS OBJECIONES CONTRARIAS A LA SOLUCION DE LOS ANTERIORES CAPITULOS

1. PRIMERA OBJECIÓN.—SOLUCIÓN.—Como la exención del Sumo Pontífice va unida a su dignidad y a su poder sobre los reyes temporales, contra su exención se presentan casi las mismas objeciones que contra su poder. Y como casi todas ellas las discutimos ya en el libro anterior, las tocaremos brevemente aquí, y añadiremos una o dos que nos han parecido más propias de este lugar.

La primera objeción es de la ley vieja: en ella el Sumo Pontífice no estaba exento de la jurisdicción del rey; más aún, podía ser castigado por él, como prueba la acción de Salomón en el libro 3.° de los REYES cuando Salomón des-

Y así, creemos que de este pasaje al menos se deduce que Cristo concedió a Pedro el privilegio de la exención porque había de ser príncipe de la Iglesia y Vicario de Cristo.

Y en consecuencia se sigue también que este privilegio no fue personal en Pedro, sino real por razón de su dignidad, y que pasa a sus sucesores en virtud del derecho divino y de una peculiar institución o voluntad de Cristo.

Esta opinión la manifiestan suficientemente San Jerónimo, el Crisóstomo, Teofilacto, Eutimio y otros en cuanto que dicen que esa prerrogativa se le concedió a Pedro por ser cabeza de los apóstoles, y en cuanto que equiparan este pasaje a los otros en los que Cristo, dirigiéndose a Pedro, habla con él y con sus sucesores.

12. Cristo en esas palabras muestra poder para eximir de tributos a otros.—A la dificultad propuesta de cómo Cristo hace que la consecuencia alcance a Pedro, que no era hijo natural de Dios, muchos responden que Cristo, tácitamente, dio por supuesto otro principio, a saber, que en los hijos de los reyes entran sus domésticos y familiares, pues también éstos suelen estar exentos de los tributos por razón de los hijos a los que acompañan de cerca. Pero de esta razón hablaremos después, ya que si es verdadera, ese privilegio, como divino, alcanza no sólo al Papa sino también a otros.

Digo, pues, que Cristo dio a entender no sólo que El estaba inmune del pago del tributo, sino también que ese privilegio se lo podía comunicar a Pedro como muy unido a El y muy semejante a El en el poder que le había de conceder sobre toda la Iglesia y sobre todos los reyes de la tierra.

Por eso, cuando Cristo, después de sacar la consecuencia *Luego los hijos son libres,* añadió *Pero para que no les escandalicemos, dáselo por mí y por ti,* no es preciso entender que estas últimas palabras las añadió en virtud de la primera consecuencia, sino a manera de una nueva explicación y ampliación por especial voluntad suya.

O ciertamente puede decirse que, como el argumento de Cristo había sido de menos a más —según expliqué antes—, si Cristo no se contentó con deducir que El estaba inmune de tributos sino que unió a Pedro consigo, fue para demostrar que El, como Hijo natural de Dios, estaba inmune de una manera mucho más alta que como lo están los hijos de los reyes de la tierra, ya que no sólo está inmune de éstos, sino que además es superior a todos ellos y pudo comunicar a Pedro su poder o una participación de él hasta el punto de hacerle también a él partícipe de la misma exención.

13. Objeción.—Respuesta.—De la inmunidad respecto de los tributos lógicamente se deduce la inmunidad respecto del poder secular.—Por último, alguno instará diciendo que, aun concediendo que de ese pasaje se deduzca la exención de los tributos, no se sigue que se deduzca también la exención de toda sujeción y poder coercitivo de los príncipes. En efecto, un hijo de un rey terreno, aun estando libre de pagar tributo a su padre, no está libre del poder directivo de su padre, porque está obligado a cumplir sus leyes; ni tampoco de su poder coercitivo, dado que el rey puede castigar a su hijo según la equidad de la justicia.

Respondo concediendo que la consecuencia no es la que llaman formal, porque no es válida en todas las materias, según prueba ese argumento.

Esto no obstante, tratándose de la presente materia y de la razón de ella, muy bien de una exención deducimos la otra.

Porque —en primer lugar— tratándose de Cristo mismo, así como de la filiación natural se deduce la inmunidad de tributos, así también se deduce la inmunidad de toda sujeción y jurisdicción de los príncipes temporales, pues la filiación, que es la razón de la una exención, necesariamente es también razón de la otra, ya que es razón de su dominación y excelencia sobre todos los reyes.

Pues, tratándose de Pedro, entendemos que este privilegio se le comunicó de una manera semejante o proporcional en su tanto, y por eso, mejante o poroporcional en su parte, y por eso, ción de toda sujeción y jurisdicción temporal, porque se le comunicó por razón de su dignidad y de su poder sobre los reyes mismos.

CAPITULO VI

RESPUESTA A LAS OBJECIONES CONTRARIAS A LA SOLUCION DE LOS ANTERIORES CAPITULOS

1. Primera objeción.—Solución.—Como la exención del Sumo Pontífice va unida a su dignidad y a su poder sobre los reyes temporales, contra su exención se presentan casi las mismas objeciones que contra su poder. Y como casi todas ellas las discutimos ya en el libro anterior, las tocaremos brevemente aquí, y añadiremos una o dos que nos han parecido más propias de este lugar.

La primera objeción es de la ley vieja: en ella el Sumo Pontífice no estaba exento de la jurisdicción del rey; más aún, podía ser castigado por él, como prueba la acción de Salomón en el libro 3.° de los Reyes cuando Salomón des-

autorizó a Abiatar castigándole con su autoridad real por su crimen de lesa majestad.

A esta objeción respondimos ya que lo que se afirma no se prueba suficientemente por aquella acción: lo primero, porque quizá Salomón la realizó no como rey sino como profeta; y lo segundo, porque una sola acción no es prueba de derecho, puesto que los reyes muchas cosas las hacen por la violencia. Por eso, no probándose como no se prueba por otros pasajes dela Escritura la sujeción del Pontífice al rey en la ley vieja, el resultado es que el antecedente es o falso o al menos incierto.

Añadimos —en segundo lugar— que, sea lo que fuere lo sucedido en la ley vieja, de ahí no se puede sacar ningún argumento para el pontificado de la ley de gracia, que pertenece a una esfera mucho más alta.

Ahora sólo ocurre añadir que una objeción igual puso hace cuatrocientos años EL EMPERADOR DE CONSTANTINOPLA en carta a INOCENCIO III: él argumentaba, no sobre Salomón sino sobre David, que *el rey David era superior al Pontífice Abiatar,* y el Papa respondió como nosotros diciendo: *Aunque David tenía la diadema del reino, le mandaba no tanto por su dignidad de rey cuanto con su autoridad de profeta. Pero, sea de ello lo que fuere en el antiguo testamento, otra cosa sucede ahora en el nuevo desde que Cristo se hizo sacerdote según el rito de Melquisedec.* Y termina: *Sobre todo tratándose del que es sucesor de Pedro y Vicario de Jesucristo.*

2. SEGUNDA OBJECIÓN.—Puede objetarse —en segundo lugar— que las cosas que Cristo instituyó de derecho divino, tuvieron efecto desde el principio mismo de la Iglesia. Ahora bien, los Pontífices Romanos, no ya desde el principio de la Iglesia, pero ni siquiera durante el tiempo en que los emperadores fueron gentiles estuvieron exentos de su jurisdicción. Luego no recibieron de Cristo tal exención.

La proposición menor se prueba por SAN PABLO, que dice *Todo hombre esté sujeto a las autoridades superiores.* En este pasaje San Pablo habla principalmente del poder civil y de la obediencia que se debe a los reyes, como lo observan los comentaristas, SAN AGUSTÍN y SAN BASILIO. Y el mismo San Pablo lo demuestra manifiestamente después cuando dice *No sin causa lleva la espada,* y *Por eso precisamente le pagáis tributos.*

Así pues —según observan los mismos Padres—, advirtió eso en particular en contra de algunos que en aquel tiempo habían comenzado a difundir que los cristanos no estaban obligados a obedecer a los príncipes temporales. El por su parte enseña lo contrario para todos los cristianos; y sin admitir ninguna excepción, dice *Todo hombre,* etc., como pondera el CRISÓSTOMO diciendo: *Para hacer ver que el mandato es para todos —también para los sacerdotes y monjes— y no sólo para los seglares, al punto en el mismo comienzo lo explica cuando dice: «Todo hombre esté sujeto a las autoridades superiores», aunque seas apóstol, o evangelista, o profeta, seas quien seas; pues esa sujeción no destruye la piedad.* Y en el mismo sentido hablan en sus comentarios TEODORETO, TEÓFILO y ECUMENIO.

Por consiguiente, según el pensamiento —así interpretado— del apóstol, incluso Pedro estaba entonces sujeto a las autoridades superiores, pues habiendo dicho el Crisóstomo que también los apóstoles habían estado sujetos, y habiendo exagerado la idea diciendo *Seas quien seas,* sin duda parece que incluyó también a Pedro.

Luego con mucho mayor razón los Papas sucesores de Pedro estuvieron sujetos a los emperadores, al menos mientras éstos no fueron cristianos.

Puede esto confirmarse por la razón: Un príncipe gentil no está sujeto al Papa; luego puede ser superior suyo; luego de hecho era su superior, porque tenía un poder universal sobre todos y no tenía una sujeción que le privara del poder sobre Pedro y sus sucesores.

3. RESPUESTA.—Se responde concediendo que este privilegio, en cuanto que se lo concedió Cristo N. Señor a Pedro y a sus sucesores, produjo su efecto próximo en cuanto Cristo confirió a Pedro la dignidad pontificia, pues este privilegio, o va intrínsecamente unido a la dignidad misma y como que nace de ella, o fue dado por un acto particular de la voluntad de Cristo, voluntad que fue eficaz y no pudo ser impedida por ningún poder temporal.

Y no menos incluye la exención de sujeción respecto de los príncipes infieles que de los fieles: lo primero, porque Cristo en SAN MATEO habló en un sentido absoluto, y la ocasión de sus palabras fue el tributo que se pagaba a un emperador gentil; y lo segundo, porque la razón no es mayor tratándose de un príncipe fiel que de un infiel.

Más aún, si v.g. el Papa Silvestre hubiese es-

tado sujeto a Constantino antes de la conversión de éste, hubiese seguido siendo súbdito suyo también después de su conversión, porque —según dije antes— ningún rey infiel pierde nada de su jurisdicción por el hecho de su conversión a la fe.

Finalmente, cuando los concilios y los Padres enseñan que el Papa no tiene superior en la tierra, excluyen todo superior, sea éste fiel o infiel.

4. Los Sumos Pontífices siempre estuvieron exentos.—Digo, pues, que tanto Pedro como sus sucesores, durante todo el tiempo de los emperadores gentiles, estuvieron exentos de su jurisdicción en cuanto al privilegio, por más que el uso del privilegio no pudieron tenerlo por entonces, cosa que en nada es contraria al derecho divino.

¡También tuvieron en aquel tiempo, dados por Cristo, la dignidad y el poder sobre todos los emperadores sin tener que esperar a que los príncipes temporales diesen su consentimiento! aunque el uso y ejercicio de ese poder con relación a esos mismos príncipes, Pedro y sus sucesores no lo tuvieron enseguida, ya que, según la ordenación de Cristo, eso dependía de la recepción voluntaria de la fe.

Luego la misma razón hay para este privilegio que acompaña a la dignidad: lo dio Cristo solo independientemente del consentimiento de los príncipes o de los otros hombres; mas su uso dependía, en parte de la voluntad, y en parte del poderío y del comportamiento de los hombres.

5. Sobre las palabras de San Pablo.—Y las palabras de San Pablo, por generales que parezcan, no excluyen el privilegio particular concedido por Cristo, puesto que la regla del derecho es que un derecho general se ve limitado por otro derecho particular aunque éste sea más antiguo, regla que en este caso se puede aplicar bien.

Sobre todo que San Pablo en ese pasaje sólo explica el derecho antiguo y natural, y enseña que los cristianos lo deben observar, y en consecuencia dice —como explica Teofilacto— que el Evangelio enseña, no la rebeldía o desobediencia para con los magistrados, sino la moderación y la obediencia. Ahora bien, el privilegio de la exención concedido por Cristo no viola ese derecho natural: lo que hace es cambiar en parte su materia.

Ese privilegio San Pablo en ese pasaje no lo excluyó ni lo mencionó, porque no era necesario hacerlo; por más que, si se examinan con atención sus palabras, por su formulación puede entenderse que en ellas no entra el Vicario de Cristo.

En efecto, dice *Todo hombre esté sujeto a las autoridades superiores,* palabras que son relativas y que comprenden tanto a los particulares respecto de sus inmediatos superiores, como a los magistrados de los grados inferiores respecto de las autoridades más altas; ahora bien, en comparación con el Vicario de Cristo no hay en la tierra ningún poder más alto, y por tanto, la frase de San Pablo no es aplicable a él.

6. Sobre el Crisóstomo.—En cuanto al Crisóstomo —por lo que toca al problema que nos ocupa— respondemos igualmente que habló en general; que en su texto no excluyó el privilegio particular de Pedro; y que tampoco estudió el problema de si el Vicario de Cristo tiene en la tierra un poder más alto al cual, en virtud del derecho natural y divino, esté obligado a obedecer.

Y por lo que toca a los otros casos particulares que introduce de los apóstoles, sacerdotes y monjes, después estudiaremos de propio intento si su exención es de derecho divino o humano. Ahora únicamente decimos que —sea lo que sea de los otros, incluso de los apóstoles—, para Pedro, como Vicario de Cristo, hay una razón particular, tanto por su dignidad especial, como por las palabras de Cristo, que a él en particular le eximió del deber de pagar el tributo.

Por lo cual, el derecho de la exención fue igual en los Papas respecto de los príncipes gentiles y de los cristianos, porque ese privilegio —según he dicho— no quedó pendiente de la fe de los súbditos, por más que sin ella no podía ejercitarse.

7. Sobre la razón aducida en la misma objeción.—Y no es obstáculo para esto la razón que se ha aducido en contra, pues, aunque el príncipe infiel, mientras sea infiel, no esté directamente sujeto a Pedro, sin embargo, por derecho divino está obligado a sometérsele recibiendo la fe y el bautismo, por el cual uno se hace del rebaño de Cristo y consiguientemente súbdito de San Pedro.

Además, aun antes del bautismo, ese príncipe está indirectamente sujeto a Pedro, que tiene derecho a coaccionar a los príncipes infieles para que no impidan la predicación del Evangelio en sus territorios, ni fuercen a sus súbditos a negar la fe o a no recibirla, ni de otra manera sean contrarios a la religión cristiana.

Pues bien, por esta razón Cristo a los Papas los hizo sencillamente inmunes del poder de los príncipes temporales, tanto de los fieles como de los infieles, dado que la infidelidad no coloca a éstos en una situación mejor ni aumenta su jurisdicción; en cambio, por lo que toca al uso, los Papas en tiempo de los príncipes infieles no pudieron librarse de sus tribunales, lo mismo que tampoco podían librar de toda ofensa a sus personas y a su dignidad, cosa que no debe ex-

trañar cuando cosas parecidas tuvieron que sufrir a veces de parte de príncipes fieles, permitiéndolo Dios así para prueba suya o para una mayor confirmación de la fe.

7 *(bis)*. TERCERA OBJECIÓN, TOMADA DE LAS ACCIONES DE LOS EMPERADORES.—RESPUESTA.—POR QUÉ EL VOTO PARA LA ELECCIÓN DEL PAPA NO LE DA AL EMPERADOR NINGUNA JURISDICCIÓN SOBRE ÉL.—Con esto se soluciona fácilmente también la tercera objeción, en la cual insisten tantas veces el rey de Inglaterra y otros cismáticos y promotores de cismas, y que se toma de las acciones de ciertos emperadores que muchas veces ejercitaron sobre los Sumos Pontífices un poder superior, sea eligiéndolos o colocándolos y confirmándolos en su sede, sea castigándolos y desautorizándolos.

Para ello aducen principalmente lo que hizo Otón I —del cual dicen que fue un emperador piadosísimo—, el cual a Juan XII —según otros, XIII— lo depuso de su sede por sus malas costumbres.

Mas sobre este argumento he hablado mucho en el último capítulo del libro anterior, al cual remitimos al lector; si lo hemos mencionado aquí ha sido por no dejar sin tocarla una objeción frecuente en este punto.

Pero podemos añadir que la primera parte de la objeción no tiene nada que ver con nuestro tema, pues aunque concediésemos que los emperadores o reyes podían ser electores de los Papas ¿acaso podrían ser sus legisladores o jueces, o superiores a ellos por alguna jurisdicción sobre ellos?

Los cardenales son electores de los Papas, y sin embargo, una vez que han elegido al Papa, no tienen ningún poder o jurisdicción sobre él; muy al contrario, están totalmente sujetos a él. Y la razón es que mientras dan su voto, nombran o eligen a un igual suyo, pero el que ha sido debidamente elegido, al punto es investido por Cristo mismo y hecho superior de sus electores, respecto de los cuales antes era igual o quizá inferior.

A esto se añade que los mismos electores, el poder para elegir lo han recibido de la Sede Apostólica como de superior suyo y Vicario de Cristo, al cual le toca determinar la manera de elegirle sucesor.

Pues lo mismo proporcionalmente se ha de decir del emperador aunque haya sido admitido a elegir Papa o a confirmar la elección con su consentimiento: no por eso ha sido hecho superior al Papa, sino que siempre queda inferior al que ha sido ya creado Papa, lo mismo que también era súbdito de aquel de quien recibió tal prerrogativa.

8. EL PODER CIVIL NO PUEDE DEPONER A UN PAPA.—Sobre la otra parte de la objeción, en el lugar citado demostré que las historias en que se cuentan ese hecho y otros parecidos son inciertas y diferentes entre sí, y que no se reproducen con suficiente fidelidad.

En efecto, de ellas no sólo no puede deducirse que el emperador depusiera justamente a ningún Papa, pero tampoco que lo intentara de hecho en virtud de una verdadera jurisdicción, juicio y sentencia, sino con manifiesta violencia o tiranía, con la cual algunos príncipes cristianos pusieron violentamente sus manos sobre el Papa, o a lo sumo procurando con su diligencia y autoridad que se reuniese algún sínodo que diese sentencia de deposición contra el Papa.

Prescindimos del poder de tal sínodo y de si procedió por error o por malicia. Y que eso es lo que sucedió en el caso de Juan XII lo demostramos ya en el lugar citado.

Por cierto que, siendo como es canónica la pena de deposición, hay una especial fealdad y repugnancia en que pueda imponerla el poder civil, ni es posible que caiga en ese error si no es quien sobre la dignidad pontificia se haya formado un concepto no sobrenatural o espiritual sino sólo político o civil.

Por eso, si algún emperador verdaderamente creyente, con audacia temeraria y con celo indiscreto, trató de juzgar a un Papa, procuró deponerlo no él mismo —según he dicho— sino por medio de algún concilio que pareciese tener al menos la apariencia del poder espiritual.

Mas como esa deposición, en la línea de las penas espirituales, es la mayor y toca al derecho divino —del cual procede directa e inmeditamente la dignidad pontificia—, por parte del Papa requiere la máxima causa, cual es sola la herejía, que en cierto modo quita la base de tal dignidad; y por parte de la Iglesia requiere la sentencia no de cualquier concilio sino de un concilio legítimo y universal; y con todo eso, por parte de Dios es necesario que El mismo, que fue el que dio la dignidad, sea quien la quite.

9. CUARTA OBJECIÓN, DE SAN MATEO 18.—SOLUCIÓN.—RÉPLICA.—La cuarta objeción la toman los herejes de las palabras de Cristo, en SAN MATEO 18, *Si tu hermano pecare contra ti, corrígele*, etc., y por último *díselo a la Iglesia, y si no oyere a la Iglesia, sea para ti como un gentil y publicano.*

Esta frase y ley de Cristo juzgan que no es menos válida respecto del Papa que respecto de los otros fieles, dado que también el Papa es hombre y puede faltar en presencia de otros y

con escándalo y ofensa suya. Luego puede y debe ser corregido o en secreto o ante testigos; y si no quiere enmendarse, se le podrá denunciar a la Iglesia; y si no oyere a ésta, ella le podrá excomulgar para que los otros le tengan como a un gentil y publicano. Luego el Papa está sujeto al poder coercitivo de la Iglesia.

Se dirá que de eso se sigue, a lo sumo, que el Papa no está totalmente exento del poder espiritual, pero no que no esté exento del poder secular.

Mas no es así, porque de lo primero puede deducirse lo segundo, al menos en lo que depende del derecho divino, dado que si el Papa, por derecho divino, no está exento del fuero eclesiástico, no tiene la dignidad soberana en la que principalmente basábamos el derecho divino de su exención respecto del poder secular.

Además, si el Papa puede ser excomulgado por la Iglesia, por la misma razón podrá ser castigado más gravemente conforme a la calidad del delito: luego también podrá ser degradado y entregado al brazo seglar; luego no está totalmente exento por derecho divino de la jurisdicción secular: en otro caso, la Iglesia no podría someterle de nuevo al poder secular.

10. Solución. — La Iglesia no tiene fuerza alguna coercitiva sobre el Papa.— Respondo —en primer lugar— que estos últimos argumentos no son probativos.

Lo primero, porque aun en la hipótesis de que el Papa estuviese sujeto a algún tribunal eclesiástico, v.g. al concilio general, sin embargo, podría por derecho divino estar exento de los seglares, sea por un privilegio particular de Cristo, sea porque —aunque, por un imposible y en la esfera de los poderes espirituales, estuviese sujeto al concilio— siempre permanece por encima de todos los príncipes seculares.

Y lo segundo, porque esos mismos argumentos pueden aducirse para los obispos y para los clérigos inferiores, de los cuales hablaremos después.

Añado —en segundo lugar— que, aun admitidos esos argumentos, más que confirmar el primer antecedente, demuestran los inconvenientes y absurdos que se siguen de él.

Por consiguiente, negamos que la Iglesia pueda ejercitar sobre el Papa el poder coercitivo —sea con censuras, sea de cualquier otra manera— antes de que él caiga del pontificado por renuncia voluntaria aceptada por la Iglesia o por culpa de herejía jurídicamente declarada por la Iglesia, pues mientras es verdadero Papa, tiene jurisdicción sobre toda la Iglesia aun considerada en su conjunto, y por tanto, necesariamente en lo espiritual está exento por derecho divino, es decir, no está sujeto a un poder más alto fuera de Cristo, porque tal poder no existe en el mundo, según se explicó suficientemente en el libro anterior.

11. Modo como puede ejercitarse la corrección fraterna para con el Papa.— Según esto, a la objeción respondo que la corrección fraterna puede caber respecto del Sumo Pontífice en cuanto que es un deber de caridad y manteniéndose dentro de él. Con esta norma, a veces un mayor puede ser avisado por un menor y un superior por su súbdito, a la manera como —según la explicación de San Agustín y San Gregorio— San Pablo lo hizo con San Pedro. Pero el proceso de la corrección termina cuando se pasa al terreno de la coacción.

Así pues, con reverencia se le puede corregir o avisar al Papa, primero solo si la falta es secreta, después ante algunos si la cosa y la necesidad lo exige.

Y lo que sigue después *Díselo a la Iglesia,* no cabe en el Papa, porque en ese texto, por la Iglesia se entiende no el cuerpo de la Iglesia sino sus superiores, ya que el pecador no puede ser denunciado a todo el cuerpo de la Iglesia sino a su Pastor. Por tanto, eso se ha de entender relativamente o en la proporción conveniente, es decir, que a cada pecador se le debe denunciar a su pastor y superior, pues un extraño no puede corregir ni coaccionar eficazmente a uno que no sea súbdito suyo.

Pues bien, como el Papa no tiene superior, en él no cabe la corrección, sino que más bien, como él es pastor supremo de toda la Iglesia, al decirle a él su pecado, se le dice ya suficientemente a la Iglesia.

Tratándose del Papa, también podría entenderse bien por la Iglesia su confesor, el cual puede avisarle, corregirle a su manera, y obligarle en particular en su fuero.

Y lo que sigue *Si no oye a la Iglesia, sea para ti como un gentil y publicano,* propiamente no puede caber en el Papa, pues, no teniendo ninguna fuerza coercitiva superior, no puede ser excomulgado. Pero esto no es inconveniente alguno, porque se trata de un precepto afirmativo, que respecto de cada uno obliga según su capacidad.

12. Quinta objeción.—Mas en contra de esto surge al punto la quinta objeción: de ello se sigue que Cristo no pertrechó suficientemente a su Iglesia ni instituyó convenientemente su gobierno.

En efecto, según decimos nosotros, a un solo hombre le dio el poder soberano en su Iglesia, y le puso *por encima de los pueblos y reinos para arrancar y destruir, para asolar y demoler, para edificar y plantar.*

Ahora bien, puede haber un Papa que abuse de su poder para destruir, pues se le deja a su libertad y puede ser pecador.

Luego si en la Iglesia no hay poder para reprimirle, su institución es imperfecta y sus pertrechos son insuficientes: ¿qué cuerpo es ese que no puede purificar con alguna violencia a un miembro podrido, o si eso no basta, cortarlo para que no corrompa a todo el cuerpo?

Luego siendo la Iglesia un cuerpo místico y el Papa uno de sus miembros, el cual puede perjudicarle tanto más cuanto es más poderoso y principal, para la conservación de esa Iglesia es necesario que haya en ella algún poder que de derecho y de hecho pueda hacer frente a un Papa malo, coaccionarlo y, si es necesario, incluso cortarlo; y ese poder no es otro que el real o imperial.

13. SOLUCIÓN.—LA IGLESIA NO POSEE NINGÚN PODER COERCITIVO SOBRE EL PAPA.—SE DEVUELVE LA OBJECIÓN DEL REY DE INGLATERRA CONTRA ÉL.—Respondo que este argumento lo emplearon también los que creyeron que el concilio general estaba por encima del Papa y que podía deponerle no sólo en caso de herejía sino también por otras faltas muy perjudiciales a la Iglesia.

Cierto que, si el argumento fuese tan probativo que por él se hubiese de admitir en la Iglesia un poder coercitivo contra los Papas que abusaran de su poder para ruina de la Iglesia, el poder que había de ponerse había de ser más bien espiritual que no temporal, y quien había de tenerlo había de ser más bien el concilio general que no una persona particular.

Y con esto la objeción no sería válida, porque negamos la última afirmación, a saber, que ese poder sólo pueda ser el real o el imperial.

Mas la verdadera respuesta es que en la Iglesia no existe un poder así —ni espiritual, ni temporal— por encima del Papa, según se ha probado anteriormente.

Y la objeción puede devolverse contra el rey de Inglaterra con mucho mayor razón:

El quiere ser la cabeza de su imperio sin superior por encima de él ni en lo espiritual ni en lo temporal, y —para que no parezca que él usurpa una dignidad tan grande sólo para su propia satisfacción— lo mismo tiene que afirmar de todos los demás reyes soberanos: ¿no es mucho mayor inconveniente el que en la Iglesia Cristo, que debe ser un solo cuerpo, haya muchas cabezas soberanas tales que cada una de ellas juzgue a sus súbditos y ella no sea juzgada por nadie, que el que haya una sola puesta en particular bajo la dirección del Espíritu Santo y con este privilegio particular?

14. Digo, pues, que en esto más bien se manifiesta la particular providencia de Cristo respecto de su Iglesia.

Los reinos terrenos están divididos y no subordinados entre sí porque en lo temporal y civil no tienen unidad, y por tanto, lo mismo que son muchos cuerpos, así no es inconveniente el que tengan muchas cabezas soberanas. Y aunque en cada reino puedan seguirse inconvenientes del hecho de que el rey soberano no pueda ser juzgado en lo temporal ni castigado por nadie, o esos inconvenientes se toleran por otras ventajas mayores —cosa que en la providencia humana muchas veces es necesario hacerlo y entra en la rectitud de la prudencia—, o cada Estado tiene sus leyes y maneras justas con que salir al paso de esos inconvenientes.

En cambio, respecto de la Iglesia de Cristo, no era conveniente que dentro de ella hubiera varias cabezas absolutamente soberanas, ni varios reyes tan soberanos en lo temporal que no estuviesen subordinados a ninguna cabeza superior al menos en orden al fin espiritual; y por tanto una buena institución exigía una sola cabeza soberana.

Y para una mayor unidad y un gobierno más fácil y suave, convino que esa cabeza fuese una sola persona; y para suprimir los cismas, fue también conveniente que bajo ningún aspecto estuviese sujeta a sus súbditos; y como última consecuencia, fue necesario que esa cabeza única solamente por Dios pueda ser castigada o depuesta con una coacción y poder superior.

15. Que de esto puedan seguirse algunos defectos o inconvenientes, no es extraño, pues aunque esta es una institución divina, su materia e instrumento son los hombres, y por tanto necesariamente participa un poco de la providencia humana, la cual no siempre evita los inconvenientes sino que procura que sean los menos.

Por eso, la imperfección no puede atribuirse a Cristo sino al hombre, pues Cristo, por lo que a El toca, proveyó los medios suficientes para evitar esos inconvenientes; y los mayores —que podrían manchar la fe o la santidad de la Iglesia— los previno y los suprimió en absoluto dando a su Vicario una dirección segura e infalible en la definición de las cosas pertenecientes a la fe y a las costumbres de la Iglesia.

Asimismo, como la herejía cunde como un cáncer y acaba con la base de la Iglesia, estableció una ley en virtud de la cual el Papa, si se hacía hereje, cayera de su dignidad, y dio

también a la Iglesia facultad para juzgar de esa falta y para poder dar sentencia declaratoria de ella y de la consiguiente deposición por parte de Dios.

En cuanto a lo demás que toca a las costumbres, no entraba en la suave y sabia providencia de Cristo el privar a todos los Papas de la libertad moral o el confirmarlos en la gracia, y por eso también en ellos permitió el pecado.

Sin embargo, no quiso que pudiesen ser reprimidos ni castigados por los hombres, no fuera a invertirse el debido orden de la providencia y del gobierno y a seguirse mayores males y perturbaciones.

16. Varias maneras que Cristo proveyó para proteger a los Papas.—Esto no obstante, proveyó distintos remedios para impedir este mal o para remediarlo en lo posible.

El primero y principal es el auxilio interno del Espíritu Santo, auxilio que creemos que el Papa lo tiene mucho mayor y más particular, juntamente con una guarda particular y más excelente en los ángeles.

El segundo es la oración tanto de la Iglesia universal como de cada uno de los fieles, la cual siempre debe ser mayor y más frecuente por la cabeza misma, y forzosamente ha de ser más ferviente cuando acaso la cabeza esté enferma.

El tercero y mejor medio es la advertencia en secreto, y si los pecados son escandalosos, también en público, con la debida reverencia y humildad. Y si la necesidad lo exige, a veces la advertencia se la pueden hacer los reyes y príncipes temporales, cuya autoridad —si la acompaña la dicha modestia y humildad— puede y debe tener mucha fuerza en el Papa.

17. A un Papa que haga guerra injusta se le puede hacer resistencia.—El cuarto remedio —no injusto, pero sí más humano y peligroso, y que por tanto sólo se ha de emplear en caso de extrema necesidad— es la justa defensa.

En efecto, si el Papa comete una manifiesta violencia y hace una fuerza injusta, se le puede hacer resistencia en forma de defensa dentro de los límites de una tutela inocente, ya que el rechazar la fuerza con la fuerza es un remedio natural que a nadie se le niega y que no requiere un poder superior ni jurisdicción en quien se defiende, sino sólo derecho y fuerzas para defenderse, porque si le causa daño al otro, no es para castigarle, sino para evitar justamente por ese medio el propio mal.

Por lo cual, si el Papa hace violencia corporal mediante agresión o guerra injusta, se le podrá hacer resistencia con una acción semejante para defensa, no para ofensa.

Y si la violencia fuera espiritual mandando cosas inicuas o profanando y destruyendo las cosas sagradas, se le podrá hacer resistencia de la manera correspondiente procurando que ello no llegue a ejecutarse.

Sin embargo, estos casos son raros, y para tomarse esa libertad, deben ser evidentísimos.

Por último —y esto es muy de notar—, esta ha sido la manera como la Iglesia se ha gobernado a lo largo de mil seiscientos años: reconociendo en el Papa ese poder y exención; tributándole ese honor y reverencia; y tolerando a los malos, que, en comparación con los santos y buenos, han sido pocos.

Y los inconvenientes que ha sufrido la Iglesia por esa tolerancia no han sido tantos como los que ha tenido que soportar en los tiempos de cismas y rebeliones de los poderes temporales contra los Papas.

Luego los herejes no tienen razón ni base para inventar imperfecciones y defectos en esta institución: además de los otros argumentos que hemos aducido, la experiencia misma ha demostrado que, más bien, es digna de Dios.

CAPITULO VII

RESPUESTA A LA SEXTA OBJECION, Y DISCUSION DEL PROBLEMA DE SI EL PAPA PUEDE SOMETERSE A UN TRIBUNAL HUMANO

1. Sexta objeción.—Queda una última objeción: que el Pontífice Romano, al menos por propia voluntad, puede renunciar a este privilegio, y eso no sólo renunciando al papado —como es claro—, sino también conservando esa dignidad; luego es señal de que la exención no es de derecho divino, y que por su naturaleza no va necesariamente unida a la dignidad, pues si así fuese, la voluntad humana no podría cambiarla ni separarla.

El antecedente se prueba por la práctica. Eso hizo León IV sometiéndose al juicio del emperador Miguel y de sus legados, según se refiere en el cap. *Nos si incompetenter*. Símaco se sometió al juicio de un rey temporal, como aparece en el 3.er Concilio Romano que se celebró bajo él.

El Papa Gregorio, según lo cita Graciano, dice *Si alguno quiere acusarnos de esto y pretende que nos extralimitamos, venga a la Sede Apostólica*, etc., *a fin de luchar justamente con-*

también a la Iglesia facultad para juzgar de esa falta y para poder dar sentencia declaratoria de ella y de la consiguiente deposición por parte de Dios.

En cuanto a lo demás que toca a las costumbres, no entraba en la suave y sabia providencia de Cristo el privar a todos los Papas de la libertad moral o el confirmarlos en la gracia, y por eso también en ellos permitió el pecado.

Sin embargo, no quiso que pudiesen ser reprimidos ni castigados por los hombres, no fuera a invertirse el debido orden de la providencia y del gobierno y a seguirse mayores males y perturbaciones.

16. Varias maneras que Cristo proveyó para proteger a los Papas.—Esto no obstante, proveyó distintos remedios para impedir este mal o para remediarlo en lo posible.

El primero y principal es el auxilio interno del Espíritu Santo, auxilio que creemos que el Papa lo tiene mucho mayor y más particular, juntamente con una guarda particular y más excelente en los ángeles.

El segundo es la oración tanto de la Iglesia universal como de cada uno de los fieles, la cual siempre debe ser mayor y más frecuente por la cabeza misma, y forzosamente ha de ser más ferviente cuando acaso la cabeza esté enferma.

El tercero y mejor medio es la advertencia en secreto, y si los pecados son escandalosos, también en público, con la debida reverencia y humildad. Y si la necesidad lo exige, a veces la advertencia se la pueden hacer los reyes y príncipes temporales, cuya autoridad —si la acompaña la dicha modestia y humildad— puede y debe tener mucha fuerza en el Papa.

17. A un Papa que haga guerra injusta se le puede hacer resistencia.—El cuarto remedio —no injusto, pero sí más humano y peligroso, y que por tanto sólo se ha de emplear en caso de extrema necesidad— es la justa defensa.

En efecto, si el Papa comete una manifiesta violencia y hace una fuerza injusta, se le puede hacer resistencia en forma de defensa dentro de los límites de una tutela inocente, ya que el rechazar la fuerza con la fuerza es un remedio natural que a nadie se le niega y que no requiere un poder superior ni jurisdicción en quien se defiende, sino sólo derecho y fuerzas para defenderse, porque si le causa daño al otro, no es para castigarle, sino para evitar justamente por ese medio el propio mal.

Por lo cual, si el Papa hace violencia corporal mediante agresión o guerra injusta, se le podrá hacer resistencia con una acción semejante para defensa, no para ofensa.

Y si la violencia fuera espiritual mandando cosas inicuas o profanando y destruyendo las cosas sagradas, se le podrá hacer resistencia de la manera correspondiente procurando que ello no llegue a ejecutarse.

Sin embargo, estos casos son raros, y para tomarse esa libertad, deben ser evidentísimos.

Por último —y esto es muy de notar—, esta ha sido la manera como la Iglesia se ha gobernado a lo largo de mil seiscientos años: reconociendo en el Papa ese poder y exención; tributándole ese honor y reverencia; y tolerando a los malos, que, en comparación con los santos y buenos, han sido pocos.

Y los inconvenientes que ha sufrido la Iglesia por esa tolerancia no han sido tantos como los que ha tenido que soportar en los tiempos de cismas y rebeliones de los poderes temporales contra los Papas.

Luego los herejes no tienen razón ni base para inventar imperfecciones y defectos en esta institución: además de los otros argumentos que hemos aducido, la experiencia misma ha demostrado que, más bien, es digna de Dios.

CAPITULO VII

RESPUESTA A LA SEXTA OBJECION, Y DISCUSION DEL PROBLEMA DE SI EL PAPA PUEDE SOMETERSE A UN TRIBUNAL HUMANO

1. Sexta objeción.—Queda una última objeción: que el Pontífice Romano, al menos por propia voluntad, puede renunciar a este privilegio, y eso no sólo renunciando al papado —como es claro—, sino también conservando esa dignidad; luego es señal de que la exención no es de derecho divino, y que por su naturaleza no va necesariamente unida a la dignidad, pues si así fuese, la voluntad humana no podría cambiarla ni separarla.

El antecedente se prueba por la práctica. Eso hizo León IV sometiéndose al juicio del emperador Miguel y de sus legados, según se refiere en el cap. *Nos si incompetenter*. Símaco se sometió al juicio de un rey temporal, como aparece en el 3.er Concilio Romano que se celebró bajo él.

El Papa Gregorio, según lo cita Graciano, dice *Si alguno quiere acusarnos de esto y pretende que nos extralimitamos, venga a la Sede Apostólica*, etc., *a fin de luchar justamente con-*

migo ante la Confesión de San Pedro para que allí uno de nosotros reciba su condena: en estas palabras se entrega al juicio de otro.

Sixto III, en el cap. *Mandasti* dice que, siendo acusado injustamente, se defendió ante el emperador Valentiniano y el concilio, y añade: *Pero no ante otros que no quieran o que no escojan esto espontáneamente constituyendo norma y dando ejemplo.* Lo mismo se cuenta de León III en el cap. *Auditum* en una causa y juicio igual. También de Marcelino consta que se sometió al juicio de un sínodo.

Por último, en el sacramento de la confesión el Papa se somete a la jurisdicción de un confesor particular: ¿por qué no ha de poder someterse también en una causa civil o temporal?

Algunos presentan también el caso de Cristo, que se sometió al poder de Pilatos dándole verdadero poder sobre El, según demuestran sus palabras en SAN JUAN *No tendrías poder ninguno sobre mí si no se te hubiese dado de arriba.* SANTO TOMÁS se sirve de este caso para probar que un superior puede someterse al juicio de un inferior, y en el mismo pasaje dice también sencillamente que el Papa León se sometió al juicio del emperador.

2. PRIMERA TESIS: EL PAPA NO PUEDE SOMETERSE A LA JURISDICCIÓN TEMPORAL.—PRUEBA.—SOLUCIÓN DE LA SEXTA OBJECIÓN: EL PAPA NO PUEDE RENUNCIAR A LA EXENCIÓN.— Este punto lo tratan extensamente los teólogos SANTO TOMÁS, PEDRO DE PALUDE, RICARDO, ALBERTO y otros, y TOMÁS DE VIO, y los canonistas NICOLÁS DE TUDESCHIS, FELINO y BALDO.

Por lo que toca a nuestro caso, brevemente hay que decir —en primer lugar— que el Papa no puede someterse al emperador de forma que quede verdaderamente sujeto a su jurisdicción temporal o civil, o que pueda ser coaccionado u obligado por él por razón de esa jurisdicción. En esto coinciden los autores aducidos.

Y se prueba diciendo que el emperador no tiene jurisdicción civil sobre el Papa, puesto que se la quitó Cristo eximiendo al Papa.

Tampoco puede dársela el Papa, porque el Papa, en cuanto Papa —que es el sentido en que ahora hablamos de él—, no tiene jurisdicción temporal directa sobre otros, cuanto menos sobre sí mismo; luego no puede dársela al emperador sobre sí, puesto que en esta esfera no da lo que no tiene; luego no puede someterse a la jurisdicción secular del emperador.

Prueba de la consecuencia: Unicamente podría someterse dándole a él esa jurisdicción, puesto que el emperador ya no la tiene; luego aunque el Papa quiera ser juzgado por él, si no le da jurisdicción no se someterá a su jurisdicción ni el emperador podrá juzgar al Papa como si tuviera jurisdicción sobre él. Me refiero a la jurisdicción temporal, ya que sola la sujeción respecto de la jurisdicción temporal es contraria a la exención de que ahora tratamos.

Esto puede confirmarse por otro principio, y es que nadie puede renunciar a un privilegio que ha sido concedido en favor de la comunidad o de la dignidad; ahora bien, tal es la exención del Papa, la cual se dio no en atención a la persona sino en honor del mismo Cristo. Sobre este argumento hablaremos después más.

Y esto lo prueba también la objeción aducida, la cual se soluciona con esto: Negamos que el Papa pueda renunciar a su exención sometiéndose a otro, sobre todo si es seglar, puesto que —según he dicho— el Papa no puede someterse a tal jurisdicción por no podérsela dar a quien no la tiene. Y tampoco puede hacer que la jurisdicción de los reyes temporales, por encima de la cual puso Cristo a su Vicario, alcance a éste.

Con esto se ha respondido suficientemente a la objeción.

3. SEGUNDA TESIS: EL PAPA NO PUEDE SOMETERSE AL PODER ESPIRITUAL EN CUANTO A SU FUERZA COACTIVA.—PRUEBA DE LA TESIS.— Mas como los datos que en esa objeción se aducen prueban que el Papa, de alguna manera, voluntariamente puede someterse al juicio de otro, es preciso explicar en qué sentido se ha de entender eso.

Añado, pues, que el Papa, en el fuero externo y en cuanto a su fuerza coactiva, no puede someterse a la jurisdicción eclesiástica o espiritual confiada a otro, y ello tanto directamente en las causas espirituales como indirectamente en las temporales, y lo mismo en todas ellas, que en cada una, o en una o dos causas. Así piensan los más de los autores citados, y muy bien BELARMINO y TORQUEMADA; y lo mismo pensó TOMÁS DE VIO.

Y la prueba es manifiesta: Ninguna jurisdicción eclesiástica puede tener nadie fuera del Papa la cual no dependa y dimane del mismo Papa; luego nunca el Papa puede someterse a ella en cuanto a su fuerza coactiva.

El antecedente lo damos por supuesto, pues aunque no sea cierto que toda jurisdicción episcopal proceda del Papa, pero es lo más proba-

ble. Además, es cierto que toda esa jurisdicción depende del Papa y que éste puede ampliarla y restringirla en cuanto a las causas, personas y lugares: esto no basta ahora.

Más aún, aun suponiendo que por derecho divino le hubiese sido dada a alguien alguna jurisdicción eclesiástica indepediente del Papa —es decir, que éste no pudiera quitar o limitar—, sin embargo, esa jurisdicción no bastaría para juzgar al Papa, ya que —según damos por supuesto— él, por derecho divino, está exento de todo superior humano. Luego esa jurisdicción, aunque hubiese sido dada por el derecho divino, no estaría por encima del Papa ni por encima de toda la Iglesia —porque ésta sólo se confió a Pedro—, sino que a lo sumo estaría en este o en aquel obispado y en algún grado inferior.

Así pues, no cabe pensar que el Papa sea juzgado por alguien con poder espiritual si no es con un poder que dimane de él mismo.

4. El Papa no tiene poder coactivo sobre sí mismo.—Pues bien, de esto se sigue con evidencia que esa jurisdicción no puede ser propiamente coactiva.

Primera prueba: El Papa no recibió tal poder sobre sí mismo, pues nadie tiene fuerza coactiva sobre sí mismo, ya que aunque pueda castigarse a sí mismo, eso lo hace voluntariamente y así no se trata de una coacción; luego tampoco puede comunicar a otro tal poder.

Segunda prueba: Las causas del Papa están reservadas al juicio divino, como dicen los cánones, los cuales ante todo se refieren al fuero externo y coactivo; luego el Papa no puede confiar a otro esas causas en la misma línea de juicio coactivo, porque un inferior no puede dar jurisdicción en casos o causas reservadas al superior.

Tercera prueba: El Papa no puede confiar una causa a un inferior sin seguir él siendo siempre superior en esa causa y, consiguientemente, sin poder él, o revocar la jurisdicción si quiere, o decidir sobre la sentencia dada por el inferior: todo esto es intrínseco a la dignidad pontificia y, por tanto, es inherente al Papa en virtud del derecho divino, hasta el punto de que nunca puede renunciar a ello si no es renunciando a todo el papado,.

Luego aun en la hipótesis de que el Papa le diera a otro jurisdicción sobre él, esa jurisdicción no podría ser verdaderamente coactiva, pues tanto en su conservación como en la ejecución dependería de la voluntad del Papa; ahora bien, lo que es voluntario en esa forma, no puede ser forzoso.

Y esta razón es válida para todas y cada una de las causas, pues en ninguna puede el Papa renunciar a la jurisdicción soberana que tiene.

5. En caso de herejía, sólo Dios es el que depone al Papa.—Confirmación: En ningún caso el Papa, aun cuando quiera someterse a alguno, puede ser víctima de una censura. Este es el común sentir de los teólogos en 4, dist. 18 y 19, y así lo dijimos más extensamente en el tratado de las *Censuras*.

Y la única razón es que siempre sigue siendo superior de aquel a quien da la jurisdicción, y por tanto, ni puede ser contumaz respecto del hombre, ni ser ligado con una censura o castigado con otra pena violenta, ni ser depuesto.

Pues aunque en caso de herejía puede ser depuesto, entonces quien le depone no es el hombre sino Dios mismo, previa declaración de un concilio legítimo —según he dicho—, y así en ello no hay una sumisión voluntaria, ni tampoco una coacción involuntaria de la persona del Papa mientras es Papa, sino sólo un conocimiento y examen de la causa, el cual él en ese caso no puede impedir justamente por haberlo concedido Dios como una defensa justa y necesaria.

6. Ultima tesis: El Papa sólo puede someterse a otro como a árbitro.—Una última tesis: Por lo que toca al juicio externo humano, el Papa sólo puede someterse al juicio de otro como a árbitro, no como a verdadero juez en uso de jurisdicción sobre la persona misma del Papa.

Así explicó su pensamiento Santo Tomás, y le siguen los otros autores aducidos. Y ello se sigue por exclusión.

En efecto, el Papa puede someterse de alguna manera al juicio de otros aun en sus causas personales, que es de las que principalmente tratamos: así lo prueban los datos que hemos aducido en la objeción. Ahora bien, no puede someterse a una verdadera jurisdicción de nadie, según hemos demostrado. Luego al menos puede someterse al juicio de otro como árbitro, puesto que no existe otra forma de sujeción voluntaria.

Y digo *voluntaria* porque aunque, por la violencia y tiránicamente o con una jurisdicción usurpada, pueda el Papa ser juzgado por alguno, y el mismo Papa pueda también permitirlo o incluso preferirlo para evitar un mal mayor —como quizá lo hizo San Pablo cuando apeló al César—, sin embargo, esa sumisión es sencillamente involuntaria y el juicio es de suyo violento e injusto; en cambio, en la sujeción vo-

luntaria de que tratamos, el juicio de suyo puede hacerse sin violencia ni ofensa alguna.

Y la razón se ha tocado ya: que en ese caso no se da una sentencia jurídica basada en la jurisdicción o superioridad, sino que se da una sentencia arbitral basada en un hecho o convenio. Y en esa acción el Papa no procede como Papa dando su jurisdicción, sino como hombre que quiere obrar voluntariamente, cosa que cualquier particular podría hacer.

7. OBJECIÓN.—SOLUCIÓN.—Se dirá que, una vez que el Papa se ha sometido al juicio de alguno, en conciencia y a veces en justicia está obligado a cumplir la sentencia dada si es justa; luego esa sentencia procede de un poder superior y de una fuerza coactiva, pues toda obligación es cierta coacción.

En respuesta a esto, TOMÁS DE VIO concede que en ello interviene algún poder superior, al menos bajo algún aspecto; y en el mismo sentido dice que en ello se ejercita la fuerza coactiva; y por último indica que la sentencia se da en virtud de la jurisdicción dada por el Papa.

Mas esto último —según he dicho antes— es inadmisible; y en lo demás puede haber ambigüedad verbal, la cual se ha de evitar.

Por eso respondo —brevemente— que en una sentencia arbitral no se requiere poder de superior, sino puro juicio de árbitro; y tampoco es necesaria fuerza coactiva: por eso dijo SANTO TOMÁS que en los arbitrios suele emplearse una pena porque en el juez no hay coacción.

Tan es verdad esto, que ni a la pena misma puede obligar. Por eso, si bien el Papa, cuando se somete al juicio de alguno, puede prometer bajo alguna pena atenerse a la sentencia, no podrá ser forzado a sufrir la pena, por más que en conciencia pueda alguna vez estar obligado a ella.

8. EL PAPA NO PUEDE SER COACCIONADO A SUFRIR LA PENA IMPUESTA POR EL ÁRBITRO.— Respondiendo al argumento, niego la consecuencia: la fuerza de la obligación en conciencia no nace de la fuerza coactiva sino de la directiva, la cual es admisible en esa sentencia.

Advierto, sin embargo, que esto se ha de entender de una fuerza manifestativa más bien que efectiva, pues tal sentencia, respecto del Papa, no tiene la fuerza de un precepto que pueda obligar al Papa en conciencia —que es lo que llamamos fuerza directiva en sentido efectivo—, sino que tiene la fuerza de una pura sentencia declarativa manifestadora de un deber de justicia que —por una ofensa, pacto u otro título así— puede pesar sobre el Papa en virtud de la ley natural. En este sentido la cosa es clara.

Y por la misma causa, no tengo por necesaria la distinción de Tomás de Vio que dice que el Papa puede someterse al juicio de otros en ciertas causas y no en otras: más verdad y más fácil es decir que puede someterse en todas en cuanto a la fuerza directiva en el sentido explicado, y en ninguna en cuanto a la fuerza coactiva.

9. SOLUCIÓN DE LA DIFICULTAD QUE SE PUSO AL PRINCIPIO.—Y respondiendo ya a la objeción principal, en la forma de sujeción voluntaria que se ha dicho no hay renuncia al privilegio de la exención, como es claro.

En cuanto al primer caso —de León IV— se responde que no pasó de la forma que hemos dicho de sentencia arbitral, como consta por el contexto y por las historias.

Lo mismo se ha de decir de Símaco. Sin embargo, en este suceso hay que observar que, queriendo Teodorico abusar de la modestia del Papa y juzgar como si fuese superior, el concilio protestó diciendo que el Papa por nadie puede ser juzgado —se entiende, de aquella manera— ni siquiera con su consentimiento. En el mismo sentido protestaron también en otro concilio a propósito de Marcelino.

Lo de Sixto y León III es todavía más claro: estos Papas no se sometieron al juicio de otros; únicamente —para evitar el escándalo— voluntariamente quisieron sincerarse demostrando su inocencia, sea con un juramento público, sea con otras palabras y razones.

10. Y las palabras de Gregorio que cita Graciano y que son de Gregorio IV en su carta única a los obispos de Europa, la cual se reproduce al fin del segundo tomo de Cartas Decretales, nada tienen que ver con nuestro caso, pero su sentido propio no puede entenderse bien si no se tienen en cuenta el fin de la carta y las palabras anteriores.

Esa carta la escribió el Papa en defensa del obispo Aldrico, el cual, acusado tal vez por algunos, se había acogido a la Sede Apostólica implorando su auxilio.

Con esta ocasión decreta allí el Papa que es privilegio de la Santa Sede el que a todos les sea lícito apelar a ella, y que, *sobre quien se ha acogido al seno de la Iglesia Romana e implora su auxilio, nada se determine antes que lo mande la autoridad de la misma Iglesia*. Y después de asentar gravemente estos principios tan verdaderos, añade: *Y si alguno quiere objetarnos*

sobre ello o pretende que nos extralimitamos, acuda a la Sede Apostólica, y lo demás que hemos referido antes.

Con esto aparece claro que él no trata de una causa propia o de un juicio de su persona, sino de los dogmas de la fe y de la autoridad de la Sede Apostólica, a cuyo juicio apela y no a otro juicio humano, como aparece cuando dice *Acuda a la Sede Apostólica, a donde está mandado que vengan a parar todos los asuntos eclesiásticos sobre los que se discute.*

Y para demostrar su confianza en la fuerza de su doctrina, añadió el mismo Papa: *Para que allí, ante la confesión de San Pedro, luche justamente conmigo,* se entiende, no en un juicio forense, sino en busca de la verdad, y no con testigos en prueba de algún hecho, sino con la autoridad de los Papas, de los concilios y de la costumbre.

Y termina: *Para que allí uno de nosotros reciba la sentencia,* es decir, para que venza el que mejor haya probado su causa. Pero —según he dicho— habla así, no dudoso, sino cierto de su verdad.

11. Por qué el Papa se somete al juicio del confesor y no de otro.—Lo más probable es que la jurisdicción al confesor se la da el Papa.—A lo del caso del fuero de la confesión respondemos que la razón es distinta en muchas cosas.

Lo primero, el Papa por ningún derecho está exento del juicio de la confesión sacramental, siendo como es hombre y pecador, y obligándole el mismo precepto de la penitencia o confesión.

Lo segundo, ese juicio es más alto y más divino que cualquier juicio externo, y por eso en él el juez principal es sólo Dios, y el confesor sólo es instrumento de Dios y hace a las inmediata sus veces.

Lo tercero, algunos dicen que el confesor, en ese fuero, la jurisdicción la recibe inmediatamente de Dios, y que el Papa no hace más que aplicar la materia eligiendo confesor. Esto es probable, sobre todo en ese caso particular.

Mas para mí es más probable que es el Papa el que al confesor le da jurisdicción sobre él mismo como pecador, pero que esa jurisdicción tiene la diferencia de que no es absolutamente coactiva sino medicinal: señal de ello es que el confesor no puede forzar del todo al penitente a la pena satisfactoria, sino que es preciso que la acepte voluntariamente.

Otra diferencia es que la jurisdicción de ese fuero, aunque, en cuanto dada inmediatamente por el hombre, depende de él en su conservación porque puede revocarla, sin embargo, en sí misma es más alta y más divina, ya que juzga incluso de las cosas más ocultas y que se escondían en el corazón, y acerca de todo da sentencia definitiva de la cual no puede apelarse ni al Papa ni a ningún otro hombre.

12. Cristo N. Señor ¿se sometió a Pilatos?—En cuanto al caso de Cristo N. Señor, algunos creen que Cristo en realidad se sometió a la jurisdicción de Pilatos dándole poder sobre El como hombre. A esta opinión se inclina Toledo, y cita a San Ireneo.

Pero advierto que una cosa es hablar del poder de Pilatos en absoluto, y otra de su poder respecto de Cristo, relación que además puede ser de derecho y de hecho.

Pues bien, el poder mismo que de hecho ejercitaba Pilatos sobre Cristo, procedía de Dios, y en este sentido puede entenderse no sólo permisivamente sino también positivamente lo que Cristo dijo *No tendrías poder alguno sobre mí si no se te hubiese dado de arriba,* como piensan San Agustín y San Bernardo.

En cambio, ese poder, como referido a Cristo, no se le dio sobre El como sobre un súbdito, porque aquella jurisdicción, de suyo y en sí misma, no recaía sobre El como sobre un súbdito, según prueban suficientemente las palabras de Cristo en San Mateo 17 y lo que sobre ellas dijimos en el capítulo anterior.

Así pues, sólo por la violencia de los judíos y por la ignorancia de Pilatos se ejercitó aquel poder sobre Cristo, y en cuanto a esto, sólo permisivamente se entiende que aquel poder procediese de Dios. Así lo enseñan muy bien el Crisóstomo y San Cirilo, y ciertamente no fue otra cosa la que enseñó San Ireneo.

Por eso, la sujeción de Cristo N. Señor, por su parte sólo fue de tolerancia y de permisión y no de concesión alguna de poder o jurisdicción, ni de renuncia de ningún privilegio, y por tanto, el caso nada sirve para lo que se pretende.

CAPITULO VIII

TODOS LOS CLERIGOS QUE ESTAN BAJO EL PAPA ¿ESTAN POR DERECHO DIVINO EXENTOS DE LA JURISDICCION DE LOS PRINCIPES TEMPORALES? EXAMEN DE LAS DOS OPINIONES CONTRARIAS

1. Primera opinión, negativa. — Sobre este punto hay dos opiniones contrarias, las dos con muchos partidarios. En este capítulo voy a presentarlas brevemente con sus argumentos,

sobre ello o pretende que nos extralimitamos, acuda a la Sede Apostólica, y lo demás que hemos referido antes.

Con esto aparece claro que él no trata de una causa propia o de un juicio de su persona, sino de los dogmas de la fe y de la autoridad de la Sede Apostólica, a cuyo juicio apela y no a otro juicio humano, como aparece cuando dice *Acuda a la Sede Apostólica, a donde está mandado que vengan a parar todos los asuntos eclesiásticos sobre los que se discute.*

Y para demostrar su confianza en la fuerza de su doctrina, añadió el mismo Papa: *Para que allí, ante la confesión de San Pedro, luche justamente conmigo,* se entiende, no en un juicio forense, sino en busca de la verdad, y no con testigos en prueba de algún hecho, sino con la autoridad de los Papas, de los concilios y de la costumbre.

Y termina: *Para que allí uno de nosotros reciba la sentencia,* es decir, para que venza el que mejor haya probado su causa. Pero —según he dicho— habla así, no dudoso, sino cierto de su verdad.

11. Por qué el Papa se somete al juicio del confesor y no de otro.—Lo más probable es que la jurisdicción al confesor se la da el Papa.—A lo del caso del fuero de la confesión respondemos que la razón es distinta en muchas cosas.

Lo primero, el Papa por ningún derecho está exento del juicio de la confesión sacramental, siendo como es hombre y pecador, y obligándole el mismo precepto de la penitencia o confesión.

Lo segundo, ese juicio es más alto y más divino que cualquier juicio externo, y por eso en él el juez principal es sólo Dios, y el confesor sólo es instrumento de Dios y hace a las inmediata sus veces.

Lo tercero, algunos dicen que el confesor, en ese fuero, la jurisdicción la recibe inmediatamente de Dios, y que el Papa no hace más que aplicar la materia eligiendo confesor. Esto es probable, sobre todo en ese caso particular.

Mas para mí es más probable que es el Papa el que al confesor le da jurisdicción sobre él mismo como pecador, pero que esa jurisdicción tiene la diferencia de que no es absolutamente coactiva sino medicinal: señal de ello es que el confesor no puede forzar del todo al penitente a la pena satisfactoria, sino que es preciso que la acepte voluntariamente.

Otra diferencia es que la jurisdicción de ese fuero, aunque, en cuanto dada inmediatamente por el hombre, depende de él en su conservación porque puede revocarla, sin embargo, en sí misma es más alta y más divina, ya que juzga incluso de las cosas más ocultas y que se escondían en el corazón, y acerca de todo da sentencia definitiva de la cual no puede apelarse ni al Papa ni a ningún otro hombre.

12. Cristo N. Señor ¿se sometió a Pilatos?—En cuanto al caso de Cristo N. Señor, algunos creen que Cristo en realidad se sometió a la jurisdicción de Pilatos dándole poder sobre El como hombre. A esta opinión se inclina Toledo, y cita a San Ireneo.

Pero advierto que una cosa es hablar del poder de Pilatos en absoluto, y otra de su poder respecto de Cristo, relación que además puede ser de derecho y de hecho.

Pues bien, el poder mismo que de hecho ejercitaba Pilatos sobre Cristo, procedía de Dios, y en este sentido puede entenderse no sólo permisivamente sino también positivamente lo que Cristo dijo *No tendrías poder alguno sobre mí si no se te hubiese dado de arriba,* como piensan San Agustín y San Bernardo.

En cambio, ese poder, como referido a Cristo, no se le dio sobre El como sobre un súbdito, porque aquella jurisdicción, de suyo y en sí misma, no recaía sobre El como sobre un súbdito, según prueban suficientemente las palabras de Cristo en San Mateo 17 y lo que sobre ellas dijimos en el capítulo anterior.

Así pues, sólo por la violencia de los judíos y por la ignorancia de Pilatos se ejercitó aquel poder sobre Cristo, y en cuanto a esto, sólo permisivamente se entiende que aquel poder procediese de Dios. Así lo enseñan muy bien el Crisóstomo y San Cirilo, y ciertamente no fue otra cosa la que enseñó San Ireneo.

Por eso, la sujeción de Cristo N. Señor, por su parte sólo fue de tolerancia y de permisión y no de concesión alguna de poder o jurisdicción, ni de renuncia de ningún privilegio, y por tanto, el caso nada sirve para lo que se pretende.

CAPITULO VIII

TODOS LOS CLERIGOS QUE ESTAN BAJO EL PAPA ¿ESTAN POR DERECHO DIVINO EXENTOS DE LA JURISDICCION DE LOS PRINCIPES TEMPORALES? EXAMEN DE LAS DOS OPINIONES CONTRARIAS

1. Primera opinión, negativa. — Sobre este punto hay dos opiniones contrarias, las dos con muchos partidarios. En este capítulo voy a presentarlas brevemente con sus argumentos,

y en el siguiente daré mi humilde juicio personal.

La primera opinión niega en absoluto que esta inmunidad sea de derecho divino.

La sostienen muchos doctores: algunos de ellos afirman que es de derecho humano, y tácitamente excluyen el derecho divino; otros, en general o en particular, declaran que no es de derecho natural.

Así, en favor de esta opinión se cita a SANTO TOMÁS cuando dice que los sacerdotes están inmunes del pago de tributos por concesión de los príncipes en conformidad con la equidad natural; y la misma o mayor razón hay para la exención del fuero o jurisdicción de los príncipes, según se ha indicado ya antes y se dirá en adelante.

También ENRIQUE dice que la inmunidad de los clérigos se debe a estatutos del Papa y de los emperadores: aunque no excluya expresamente el derecho divino, bastante lo da a entender al atribuir esa inmunidad a estatutos humanos.

Más expresamente sostiene esta teoría ALMAIN, que cita a OCKHAM y la opinión común de los de París.

2. En un sentido más amplio sostienen esto los teólogos modernos.

MEDINA trata principalmente de la exención de los tributos, pero lo que dice alcanza a todo. Lo mismo sostienen VITORIA, SOTO, LEDESMA, PALACIOS, SALON y BAÑEZ.

ALBERTO PIGHI establece esta diferencia entre los príncipes paganos y los fieles: que los clérigos estuvieron bajo la jurisdicción de los príncipes seculares mientras fueron paganos o siguen estando en reinos en que los reyes son gentiles, pero que no están sujetos a los príncipes cristianos. Y la razón de la diferencia es que los príncipes paganos no han cedido de su derecho ni están sujetos a las leyes eclesiásticas como los príncipes cristianos.

Esta doctrina supone manifiestamente que la exención es sólo de derecho humano, y la sigue JANSENIO, la indica MALDONADO, y más expresamente SALMERÓN. Y la misma opinión tienen MOLINA y ENRIQUE.

De entre los canonistas piensa lo mismo INOCENCIO, pues aunque hace una distinción, este extremo lo pone en segundo término y se inclina más a él. Y lo mismo piensa COVARRUBIAS, que cita a otros.

3. PRIMER ARGUMENTO.—El argumento de esta opinión puede exponerse de dos formas, a saber, negativa y positiva.

En forma negativa el argumento es que el derecho divino no se prueba suficientemente ni con textos ni con razones.

Y este argumento negativo es probativo suponiendo el antecedente de que no se deben admitir preceptos de derecho divino sin el respaldo de algún texto cierto o de alguna razón apremiante. Ahora bien, que esto no consta es claro porque ese derecho, o es positivo —lo cual no se prueba suficientemente con ningún texto—, o es natural, lo cual es preciso probar con alguna razón y esa razón no es fácil encontrarla.

Prueba de lo primero: Un solo pasaje del Evangelio suele aducirse para probar ese derecho divino positivo, a saber, las palabras de Cristo en SAN MATEO *Luego los hijos son libres;* mas estas palabras no parecen probativas, pues ya dijimos más arriba que se entienden de los hijos naturales y que Cristo, por la especial participación de su dignidad que concedía a Pedro, hizo que le alcanzaran también a él.

Pero se urge diciendo que, desde otro punto de vista, alcanzan a todo el clero por ser éste como la familia particular de Cristo, y la exención de un hijo natural suele alcanzar a sus familiares.

4. Mas esta deducción de las palabras de Cristo no parece tener mucha fuerza.

Lo primero, porque —por la naturaleza de la cosa— la exención del hijo natural no lleva necesariamente consigo la exención de su familia: esto depende de la voluntad del padre o príncipe, voluntad que Cristo en ese texto no manifestó igual respecto de los otros que respecto de Pedro; más aún, al señalar a Pedro en particular, pareció excluir o no abarcar a los otros.

Y lo segundo, porque aunque las más de las veces juntamente con el patrono se exima a su familia, no siempre, más aún, raras veces se le concede a ésta una exención igual: ¿Cómo, pues, se puede deducir de ahí para todos los clérigos, respecto del poder de los príncipes seculares,

una exención igual a la de Pedro o incluso a la de Cristo?

Sobre todo que en este punto pesa más la dificultad —que se tocó ya antes —de que en ese pasaje sólo se trata de la exención de los tributos; ahora bien, la exención del fuero y de la jurisdicción respecto de la familia es más difícil, dado que ni a los mismos hijos suele concederse.

5. Prueba de lo segundo, del derecho natural: Este derecho debe basarse en alguna propiedad sobrenatural, ya que —según expliqué antes tratando del Papa— este derecho no se regula por la luz natural ella sola sino como iluminada por la fe y suponiendo alguna propiedad o dignidad sobrenatural. Ahora bien, en el caso presente no parece que haya ninguna propiedad sobrenatural de la que necesariamente se siga tal exención.

Prueba de esto: Si la hubiera, ante todo lo sería el carácter clerical; mas no parece que sea así.

Lo primero, porque un siervo que se ordene contra la voluntad de su señor, no por eso queda libre de la servidumbre en virtud del carácter —según las DECRETALES—, ni todos los que tienen el carácter gozan de ese privilegio sino que muchos se ven privados de él, según veremos después.

Lo segundo, porque por el carácter clerical lo único que hace el hombre es dedicarse de una manera especial al culto divino o recibir un poder especial para servir en él; ahora bien, por la naturaleza de la cosa no es incompatible que uno de una manera especial esté destinado al servicio divino, y que a la vez esté sujeto a un príncipe temporal en cosas que no se oponen al servicio divino.

Lo tercero, porque en otro caso tendrían a qué agarrarse los que dicen que todos los cristianos están exentos de la jurisdicción de los príncipes temporales en virtud del carácter bautismal, ya que por éste quedan sellados y consagrados al culto divino de una manera especial muy distinta que los demás hombres.

Lo cuarto, porque hay muchos clérigos que no tienen el carácter —por ejemplo, los que sólo han recibido la tonsura—, y sin embargo, si se dan las otras condiciones necesarias, disfrutan de la misma exención que los otros clérigos: luego es señal de que no nace del derecho natural. Y el mismo argumento se saca de las otras personas eclesiásticas que disfrutan de esa exención aunque no tengan ni siquiera la tonsura, como son los religiosos legos o conversos y las religiosas, y si hay otros así.

Finalmente, porque lo que es de derecho divino de esa manera, es tan necesario, que su contrario es intrínsecamente malo; ahora bien, no es intrínsecamente malo el que a un clérigo se le juzgue con jurisdicción civil; luego su contrario, a saber, el que un clérigo esté exento de esa jurisdicción no es de derecho divino natural.

6. SEGUNDO ARGUMENTO. — PRIMERA CONFIRMACIÓN.—Y esta última razón parece persuadir esta opinión no sólo negativamente sino también —y es lo que propuse en segundo lugar— positivamente.

Pues lo que es contrario al derecho divino, nunca es lícito; ahora bien, la sujeción contraria a la exención, muchas veces es lícita; luego es señal de que la exención no es de derecho divino.

Primera confirmación: Los clérigos en la Iglesia no siempre estuvieron exentos del fuero de los jueces seculares, según se deduce de la carta de SAN PABLO a los Romanos con la interpretación del Crisóstomo y de otros; luego no es de derecho divino: en otro caso, hubiese nacido juntamente con la Iglesia misma.

Y el argumento puede explicarse de la siguien manera: La manera como los clérigos, en cuanto nació la Iglesia, estuvieron exentos del fuero secular en las causas espirituales, fue muy distinta de como lo estuvieron en las causas temporales.

En las primeras, de ninguna manera estaban obligados en conciencia a obedecer a los seglares; ni podían recurrir a aquellos tribunales para la resolución de tales causas.

En cambio, en las segundas, estaban obligados a obedecerles, y —por lo que tocaba a la jurisdicción— podían recurrir a ellos.

Luego es señal de que la diversidad de fuero en los asuntos espirituales era de derecho divino de muy distinta manera que en los asuntos temporales. Luego es señal de que este privilegio, en cuanto a los asuntos temporales, no es inmediatamente y de suyo de derecho divino.

7. SEGUNDA CONFIRMACIÓN. — REFUTACIÓN DE UNA EVASIVA. — Segunda confirmación: La Iglesia a veces a un clérigo lo entrega al brazo secular para que éste pueda castigarle incluso con la muerte, adelantando una declaración por la que priva al clérigo del derecho del fuero; y en el derecho existen algunos casos en los que se priva a los clérigos de tal privilegio. Luego es señal de que ese privilegio no es de derecho divino, pues las cosas establecidas por derecho divino no pueden cambiarse ni suprimirse.

Y no bastará decir que en esos casos no se suprime el privilegio ni se cambia el derecho divino ya que el juez secular castiga al clérigo no por su propia autoridad o —por decirlo así—

como causa principal, sino como ministro de la Iglesia y con su poder. Esto —repito— no basta.

Lo primero, porque los textos jurídicos y los doctores dicen repetidamente que entonces al clérigo se le priva del privilegio del fuero, o —lo que es lo mismo— que no goza de la inmunidad eclesiástica.

Y lo segundo, porque cuando el juez emplea la espada material para la pena de muerte, ciertamente no manda con jurisdicción espiritual sino temporal, puesto que la espiritual no alcanza hasta esa pena si no es —digámoslo así— permisivamente.

Por eso, entonces no actúa como causa— por explicarlo de alguna manera— que influya directamente, sino como quien quita un estorbo, en el sentido de que quita el privilegio y para ese caso suprime el precepto prohibitivo de que un seglar juzgue a un clérigo. Luego es señal de que este precepto no es de derecho divino.

8. TERCERA CONFIRMACIÓN. — EVASIVA. — REFUTACIÓN. — Por último, una confirmación semejante puede sacarse del hecho de que, si esta exención fuese de derecho divino, sería igual para todos los clérigos, puesto que el derecho natural no hace distinción entre ellos; pero no es así.

En primer lugar, los clérigos casados no gozan de este privilegio lo mismo que los otros, como consta por el derecho. Asimismo los clérigos menores, aunque no estén casados, si no tienen un beneficio eclesiástico o la tonsura y no llevan hábito clerical, no disfrutan del privilegio del fuero.

En segundo lugar, aunque a un clérigo no se le pueda citar ante un juez seglar, pero sí se le puede volver a citar al menos en una causa civil, aunque no en una causa criminal, como —según el derecho— observa SILVESTRE. Asimismo en causas de feudo no rige la exención, y tampoco en algunos otros casos; y sobre todo en el derecho se suele poner la excepción «a no ser que lo consienta el superior».

Luego no hay uniformidad ni igualdad en esta exención.

Y si acaso alguien dice que por parte sólo del derecho divino la exención es uniforme en todos los asuntos y para todos, y que la diferencia la introdujo el derecho humano, se le responde que esa parece ser una razón suficiente de que la inmunidad misma, en absoluto, no es de derecho divino, pues en otro caso el derecho humano no podría variarla, lo mismo que del hecho de que el hombre puede limitar, ampliar y variar la jurisdicción de los obispos, deducimos que esa jurisdicción no es inmediatamente de derecho divino.

9. SEGUNDA OPINIÓN, AFIRMATIVA. — Esto no obstante, una segunda opinión afirma sencillamente que la exención de los clérigos es de derecho divino. Esta opinión es bastante común.

Sin embargo, sus autores apenas explican si se refieren al derecho divino positivo o natural, aunque —por lo que puede deducirse de sus razones y citas— los más de ellos parecen hablar del derecho natural, por más que algunos también tocan algo del derecho positivo divino.

Así, en favor de esta opinión puede aducirse —en primer lugar— la GLOSA del cap. *Si imperator,* que dice abiertamente que las constituciones de la Iglesia que eximen a los clérigos del fuero seglar son declaraciones del derecho divino, el cual les concedió tal exención antes de toda constitución de la Iglesia. Mas esa Glosa no explica qué derecho divino es ese, ni habla tampoco expresamente de la exención en las causas temporales, y podría entenderse de las causas eclesiásticas, que es de las que ante todo parece hablar el texto mismo.

A la misma opinión se inclina la GLOSA del cap. *Quanquam,* cuyo texto es favorable también al decir que las iglesias y los sacerdotes están exentos del yugo de los tributos temporales no sólo por el derecho humano sino también por el divino.

A ambas Glosas se las admite comúnmente en esos pasajes, según dice ampliamente COVARRUBIAS —antes citado— con otros muchos doctores.

Tampoco desaprueba esta opinión INOCENCIO, y la sostienen la ROTA y el ABAD, en cuyo comentario FELINO aduce otros autores más, y manifiesta más expresamente que es contrario a la razón natural el que los clérigos sean juzgados por seglares. Esto lo explica más extensamente REBUFFE, que cita a otros.

Y lo mismo sostiene AZPILCUETA, al menos por lo que se refiere a la exención en las causas criminales, sobre las cuales piensa lo mismo que de la exención en las causas espirituales, aunque otro es su sentir sobre las civiles.

De entre los teólogos sostiene esta opinión ALMAIN, que tiene esta opinión por más probable y cita a cierto CARLERIO como defensor suyo. También la sostienen BELARMINO, JULIO

CLARO, que cita a otros, CENEDO, y la indican SILVESTRE y ANGEL.

10. LOS ARGUMENTOS DE ESTA OPINIÓN SE REDUCEN A TRES.—De los argumentos de esta opinión, unos son generales y prescinden de ambos derechos divinos positivo y natural, otros se refieren al derecho natural, y otros al positivo.

Entre los primeros ponemos los textos canónicos que dan a entender esto.

Como de esta serie suelen aducirse muchos de los que cité antes en el cap. II, mas los omito porque hablar de la exención en las causas espirituales y por tanto. en rigor, no pueden aplicarse a la exención en las causas temporales.

También se aducen muchos de los que presenté al fin del cap. III, pero los paso también por alto porque, aunque afirmen la exención en lo temporal, nada dicen sobre su origen; luego explicaré en qué sentido pueden aducirse.

Así que de los antiguos decretos sólo encuentro el cap. *Relatum,* que es del Papa ALEJANDRO y que puede aducirse en favor de esta parte en cuanto que, en contra de los violadores de la inmunidad de las personas eclesiásticas, concluye así: *Los que cometen tal prevariación, prevarican contra su Dios y no obedecen a sus preceptos.*

También hace al caso —en segundo lugar— el texto del Concilio de Letrán bajo Inocencio III, que dice así: *Algunos seglares tratan de usurpar demasiado el derecho divino cuando a personas eclesiásticas que no han recibido de ellos nada temporal, las fuerzan a hacerles juramento de fidelidad.*

11. Está —en tercer lugar— el cap. *Quanquam* en cuanto que dice: *Las iglesias y las personas eclesiásticas y sus cosas, están inmunes de los cobros de las personas seculares no sólo por el derecho humano sino también por el divino.* Aunque en este texto se trate de la exención de los tributos, de ello se saca un argumento para el privilegio del fuero: sea porque la razón es igual, sea porque SAN PABLO dijo *No sin razón lleva la espada, pues es ministro de Dios, vengador para castigo del que obra el mal.* Y después añade: *Que por eso también pagáis tributos, ya que son funcionarios de Dios, asiduamente aplicados a eso mismo,* dando a entender que esas dos cosas —el derecho a gobernar temporalmente y el derecho a cobrar tributo— van juntas, y que, en consecuencia, se puede deducir al revés: Si el derecho divino eximió a los clérigos de los tributos, también los eximió de la sujeción civil.

En cuarto lugar, pueden aducirse los capítulos *Continua* y *Futuram* en cuanto que en ellos se citan las palabras que el emperador CONSTANTINO dijo en el Concilio Niceno a los obispos *Vosotros por nadie podéis ser juzgados, sino que quedáis reservados al juicio de Dios:* parece que habló en virtud del derecho divino en un tiempo en que todavía el derecho humano no estaba suficientemente establecido en esta parte.

12. En quinto lugar, de los concilios generales más recientes, es excelente un texto del CONCILIO DE LETRÁN —bajo León X— que dice *Dado que ni del derecho divino ni del humano han recibido los seglares poder ninguno sobre las personas eclesiásticas,* etc.: Si de ningún derecho han recibido los seglares poder sobre los clérigos, ciertamente no lo tienen, ya que, sin un título que sea justo y que esté basado en algún derecho, no pueden tenerlo; luego así como los seglares, en lo que depende del derecho divino, carecen de ese poder, así los clérigos, en virtud de ese mismo derecho divino, están exentos, pues nadie está sujeto a quien carece de poder.

En sexto lugar, esto lo confirma mucho el CONCILIO TRIDENTINO diciendo que *la inmunidad de la Iglesia y de las personas eclesiásticas está establecida por la ordenación de Dios y por las leyes canónicas.* Ahora bien, se dice que de derecho divino es aquello que ha sido establecido por ordenación de Dios.

Por último, a lo mismo van las palabras del CONCILIO DE COLONIA que dice que esa inmunidad es *antiquísima, introducida a la par por el derecho divino y por el humano.*

13. ARGUMENTOS QUE ATRIBUYEN LA INMUNIDAD AL DERECHO NATURAL.—En la segunda serie hay que poner los argumentos que persuaden que este es un derecho divino natural.

Y aunque —según dije— este derecho no sea puramente natural sino connatural al sacerdocio sobrenatural, sin embargo, de la misma naturaleza pura se toma un gran indicio y —como quien dice— un argumento de menos a más.

Porque entre los infieles, sus sacerdotes —cualquiera que fuera su sacerdocio—, como por instinto de la luz natural estaban exentos de las cargas de los seglares; luego mucho más la exención será de derecho divino natural en la ley de gracia.

Este es el argumento que —poco más o menos— emplea el Papa en el cap. *Non minus*

cuando aduce el caso del Faraón, *el cual,* dice, *no tenía conocimiento de la ley divina, y sin embargo, estando todos los otros sujetos a servidumbre, a los sacerdotes y sus posesiones los dejó en la primitiva libertad, y les proporcionó alimento oficialmente,* según el GÉNESIS.

Parecido es el caso de Artajerjes, que a los sacerdotes, levitas y demás ministros de la casa de Dios los liberó de impuestos, tributos y aportaciones de víveres, según ESDRAS.

Finalmente, el Papa ANACLETO aduce a este propósito aquello de ZACARÍAS *Quien os toca a vosotros, toca la pupila de mi ojo.* Y de acuerdo con esto está lo del SALMO *No toquéis a mis ungidos,* es decir, a los sacerdotes. En estas palabras se manifiesta la especial reverencia que —según el dictamen del derecho natural— se debe a los sacerdotes por estar peculiarmente dedicados al Señor y unidos a El, conforme a aquello de los NÚMEROS *Y serán míos los levitas,* y se les llama *entregados en don al Señor,* y por eso en JOSUÉ se dice que el Señor es posesión de la tribu levítica.

Pues bien, lo mismo que la razón natural dicta que a los sacerdotes se les debe venerar de una manera especial, así también dicta que no se les debe someter a tribunales seculares.

14. RAZÓN EN FAVOR DE ESTA PARTE.—LAS COSAS CONSAGRADAS, SIN SACRILEGIO NO SE PUEDEN EMPLEAR EN USOS PROFANOS.—Y esta clase de argumento tiene sin duda mayor fuerza tratándose del estado de los clérigos de la ley de gracia por estar éstos consagrados a Dios de una forma más excelente.

Por eso podemos argumentar de la siguiente manera: Las personas eclesiásticas están dedicadas a Dios y se han hecho sagradas con una consagración especial; luego por derecho natural se les debe una especial reverencia religiosa; luego también la exención de esas personas del yugo del poder secular es como connatural o debida por derecho natural al estado de tales personas, sobre todo en sus causas criminales y personales.

Lo mismo que un vaso de oro o de plata que de suyo podría lícitamente servir para un uso común, por el hecho de que se lo consagre para cáliz, por la naturaleza de la cosa queda libre e inmune de tal uso y no se lo puede emplear en él sin sacrilegio —conforme al libro 6.° de las DECRETALES, *Una vez dedicado a Dios, no se lo debe emplear es usos humanos,* y otros textos parecidos—, pues lo mismo parece que se debe decir de una persona consagrada a Dios en cuanto a su sujeción a un tribunal secular, puesto que la práctica de tal sujeción no podría menos de ceder en gran irreverencia de tales personas y de todo el estado eclesiástico.

15. PRIMERA CONFIRMACIÓN. — SEGUNDA CONFIRMACIÓN.—Esta razón la confirman —en primer lugar— los juristas diciendo que el sacerdote, en virtud de su estado, es superior al seglar: así en el cap. *Duo sunt;* ahora bien, por la naturaleza de la cosa un inferior debe honor al superior; luego también el seglar al clérigo.

Pues bien, contra ese honor debido a los clérigos se obra citándolos a un tribunal secular, y esto, por la naturaleza de la cosa, redunda en vilipendio e ignominia de la dignidad eclesiástica, y da ocasión al vulgo para despreciar al clero; luego por la naturaleza de la cosa, del estado de tales personas se sigue tal exención.

Y esta razón la explican y confirman muy bien las palabras del CONCILIO DE MACÓN, que, condenando los actos de violencia de los jueces seculares contra los clérigos, añade esta razón: *Es una impiedad que un obispo sea sacado de la iglesia por las manos o por orden de uno por quien él siempre ora a Dios y a quien, invocando el nombre del Señor, muchas veces alargó la Eucaristía para salvación de su cuerpo y de su alma.* Hay que ponderar que, para probar que eso es *una impiedad,* aduce, no una ley positiva, sino la dignidad sacerdotal y una razón basada en ella.

Segunda confirmación: Es contrario a la razón que un inferior juzgue al superior —según los capítulos *Cum inferior* y *Solitae*— y por eso ninguna costumbre puede introducir que el inferior adquiera jurisdicción sobre el superior, según deducen los doctores del cap. *Inferior;* luego es contrario a la razón natural el que un seglar, que es inferior, juzgue a un sacerdote, que es superior a él.

Esto lo confirman muy bien las palabras de GREGORIO VII que citó GRACIANO: *¿Quién puede dudar de que a los sacerdotes de Cristo se los tiene por padres y maestros de los reyes y príncipes de todos los fieles? ¿No se reconoce como una miserable locura que un hijo a su padre, que un discípulo a su maestro trate de subyugarlo y de someterlo a su poder con injustas obligaciones, creyendo que él puede atarle y soltarle no sólo en la tierra sino también en los cielos?*

Finalmente, FELINO y REBUFFE añaden que es contrario a la razón el que uno sea llevado a un tribunal que sea sospechoso de odio y de enemistad; ahora bien, los seglares ordinariamente son contrarios a los clérigos, según se dice en los capítulos *Laicos* y *Clericos* del libro 6.°.

16. ARGUMENTOS QUE ATRIBUYEN LA EXENCIÓN AL DERECHO DIVINO POSITIVO. — LOS CLÉRIGOS ESTÁN EXENTOS NO COMO HIJOS SINO COMO FAMILIARES DE CRISTO.—Por último se aducen argumentos persuasivos de que la exención es de derecho divino positivo. Los más fuertes son tres.

El primero se toma de las palabras de Cristo en SAN MATEO de las cuales hemos tratado ya *Luego los hijos son libres.*

SAN JERÓNIMO indica que en ese texto por hijos se entienden los clérigos como familiares de Cristo. Dice: *Aquél por nosotros cargó con la cruz y pagó tributos; nosotros, por su amor, no pagamos tributos, y como hijos del Rey, estamos inmunes de impuestos.* Parece que en el pronombre *nosotros* se incluye sólo a sí mismo y a los otros presbíteros o clérigos, pues no es verisímil que se refiera a todos los cristianos.

Y la misma interpretación suele atribuirse a SAN AGUSTÍN en cuanto que de las dichas palabras deduce que *en todo reino terreno son libres los hijos del gran Rey bajo el cual están todos los reinos terrenos:* por los hijos del gran Rey no pudo entender todos los justos, y por tanto es verisímil que entendiera los obispos, presbíteros y clérigos, ya que ellos son los que están al frente del reino de Dios como hijos del Rey, según interpretó TOMÁS DE VIO a propósito de San Mateo, 17.

Mas en realidad no fue esta la mente de aquellos Padres, según dije anteriormente; ni esa interpretación tiene base en las palabras de Cristo; y por eso el sentido en que las aducen es distinto ampliándolo un poco: De tal forma son libres los hijos de los reyes, que juntamente con ellos quedan exentas también sus familias; ahora bien, los clérigos —como dijo el Papa TELESFORO— son de una manera especial familiares de Dios y del Salvador; luego Cristo en aquellas palabras los juntó consigo y bajo Pedro cuando le dijo a éste *Dáselo por mí y por ti,* porque entonces —como indicó SAN AGUSTÍN— Pedro representaba a todo el estado eclesiástico.

17. OBJECIÓN.—RESPUESTA.—Se dirá que las palabras de Cristo no contienen esa ampliación de sentido, y que en ellas no se dio precepto alguno ni se creó institución que pueda ser de derecho divino. Que tampoco la exención de la familia juntamente con el hijo natural se basa en ningún derecho natural, sino en cierta congruencia y en una práctica humana, y que por tanto, de ahí no puede deducirse la dicha institución divina.

Responden que es verdad que Cristo no dijo abiertamente que la familia sea libre juntamente con los hijos, y que tampoco se sigue eso como una consecuencia necesaria y evidente; y que por eso esa opinión, en cuanto a esto, no es de fe ni completamente cierta.

Esto no obstante, es muy verisímil que la ampliación del sentido es conforme a la intención de Cristo.

Lo primero, porque El argumenta —de menos a más— de los hijos naturales de los hombres a sí mismo, y por tanto, si tratándose de los otros hijos el privilegio alcanza a su familia, de una manera más excelente debe alcanzar a la familia de Cristo, ya que su privilegio, por razón de tan grande dignidad, debe ser mayor, y su familia es más noble y más excelente.

Y lo segundo, porque aunque la unión de la familia en la exención no parece necesaria en rigor de derecho o de consecuencia natural, pero es muy conforme a la razón; ahora bien, es de suyo creíble que Cristo el privilegio de la exención lo tomó de la forma mejor y más conforme a la razón.

18. LA TRADICIÓN DE LA IGLESIA REFUERZA ESTA PARTE.—Se añade otra prueba: la de la tradición de la Iglesia.

En efecto, cuando una tradición es constante e ininterrumpida, suele delatar un derecho divino, sobre todo cuando no aparece razón para atribuirla a institución apostólica; ahora bien, tal parece ser la tradición de la exención.

Es tan antigua, que se desconoce su comienzo, pues se observó siempre según lo consentían los tiempos, pero sobre todo a partir de los emperadores cristianos, según veremos más ampliamente en el capítulo XII.

Bajo los emperadores paganos ciertamente no pudo ejecutarse respecto de los magistrados infieles, los cuales no obedecían a la Iglesia; pero esta es una cuestión de hecho: el derecho no le faltó a la Iglesia, y señal de ello es que los superiores eclesiásticos siempre hicieron observar el derecho de la inmunidad cuanto era posible entre los mismos fieles.

Esto demuestran los antiguos cánones que se han aducido al fin del capítulo III: nunca atribuyen esta costumbre a alguna institución apostólica, sino que la veneran y tratan de observarla como divina.

Estos son los argumentos con que las dos opiniones expuestas parecen hacerse probables.

CAPITULO IX

EL PRIVILEGIO DEL FUERO DE LOS CLERIGOS ESTA BASADO EN EL DERECHO DIVINO Y EN EL HUMANO. SENTIDO EN QUE SE HA DE ENTENDER ESTO

1. TESIS.—DOBLE DERECHO HRMANO.—LA EXENCIÓN DE SUYO NO DEPENDE DEL DERECHO CIVIL.—La solución cierta e indudable en esta materia es que los clérigos la exención la reciben del poder civil *por derecho a la vez divino y humano:* estas son —poco más o me-

El primero se toma de las palabras de Cristo en San Mateo de las cuales hemos tratado ya *Luego los hijos son libres.*

San Jerónimo indica que en ese texto por hijos se entienden los clérigos como familiares de Cristo. Dice: *Aquél por nosotros cargó con la cruz y pagó tributos; nosotros, por su amor, no pagamos tributos, y como hijos del Rey, estamos inmunes de impuestos.* Parece que en el pronombre *nosotros* se incluye sólo a sí mismo y a los otros presbíteros o clérigos, pues no es verisímil que se refiera a todos los cristianos.

Y la misma interpretación suele atribuirse a San Agustín en cuanto que de las dichas palabras deduce que *en todo reino terreno son libres los hijos del gran Rey bajo el cual están todos los reinos terrenos:* por los hijos del gran Rey no pudo entender todos los justos, y por tanto es verisímil que entendiera los obispos, presbíteros y clérigos, ya que ellos son los que están al frente del reino de Dios como hijos del Rey, según interpretó Tomás de Vio a propósito de San Mateo, 17.

Mas en realidad no fue esta la mente de aquellos Padres, según dije anteriormente; ni esa interpretación tiene base en las palabras de Cristo; y por eso el sentido en que las aducen es distinto ampliándolo un poco: De tal forma son libres los hijos de los reyes, que juntamente con ellos quedan exentas también sus familias; ahora bien, los clérigos —como dijo el Papa Telesforo— son de una manera especial familiares de Dios y del Salvador; luego Cristo en aquellas palabras los juntó consigo y bajo Pedro cuando le dijo a éste *Dáselo por mí y por ti,* porque entonces —como indicó San Agustín— Pedro representaba a todo el estado eclesiástico.

17. Objeción.—Respuesta.—Se dirá que las palabras de Cristo no contienen esa ampliación de sentido, y que en ellas no se dio precepto alguno ni se creó institución que pueda ser de derecho divino. Que tampoco la exención de la familia juntamente con el hijo natural se basa en ningún derecho natural, sino en cierta congruencia y en una práctica humana, y que por tanto, de ahí no puede deducirse la dicha institución divina.

Responden que es verdad que Cristo no dijo abiertamente que la familia sea libre juntamente con los hijos, y que tampoco se sigue eso como una consecuencia necesaria y evidente; y que por eso esa opinión, en cuanto a esto, no es de fe ni completamente cierta.

Esto no obstante, es muy verisímil que la ampliación del sentido es conforme a la intención de Cristo.

Lo primero, porque El argumenta —de menos a más— de los hijos naturales de los hombres a sí mismo, y por tanto, si tratándose de los otros hijos el privilegio alcanza a su familia, de una manera más excelente debe alcanzar a la familia de Cristo, ya que su privilegio, por razón de tan grande dignidad, debe ser mayor, y su familia es más noble y más excelente.

Y lo segundo, porque aunque la unión de la familia en la exención no parece necesaria en rigor de derecho o de consecuencia natural, pero es muy conforme a la razón; ahora bien, es de suyo creíble que Cristo el privilegio de la exención lo tomó de la forma mejor y más conforme a la razón.

18. La tradición de la Iglesia refuerza esta parte.—Se añade otra prueba: la de la tradición de la Iglesia.

En efecto, cuando una tradición es constante e ininterrumpida, suele delatar un derecho divino, sobre todo cuando no aparece razón para atribuirla a institución apostólica; ahora bien, tal parece ser la tradición de la exención.

Es tan antigua, que se desconoce su comienzo, pues se observó siempre según lo consentían los tiempos, pero sobre todo a partir de los emperadores cristianos, según veremos más ampliamente en el capítulo XII.

Bajo los emperadores paganos ciertamente no pudo ejecutarse respecto de los magistrados infieles, los cuales no obedecían a la Iglesia; pero esta es una cuestión de hecho: el derecho no le faltó a la Iglesia, y señal de ello es que los superiores eclesiásticos siempre hicieron observar el derecho de la inmunidad cuanto era posible entre los mismos fieles.

Esto demuestran los antiguos cánones que se han aducido al fin del capítulo III: nunca atribuyen esta costumbre a alguna institución apostólica, sino que la veneran y tratan de observarla como divina.

Estos son los argumentos con que las dos opiniones expuestas parecen hacerse probables.

CAPITULO IX

EL PRIVILEGIO DEL FUERO DE LOS CLERIGOS ESTA BASADO EN EL DERECHO DIVINO Y EN EL HUMANO. SENTIDO EN QUE SE HA DE ENTENDER ESTO

1. Tesis.—Doble derecho hrmano.—La exención de suyo no depende del derecho civil.—La solución cierta e indudable en esta materia es que los clérigos la exención la reciben del poder civil *por derecho a la vez divino y humano:* estas son —poco más o me-

nos— las palabras con que lo enseñan los textos canónicos que se han citado antes y los sagrados concilios, sobre todo el de LETRÁN bajo Inocencio III, y el otro bajo León X, el TRIDENTINO y el de COLONIA, que cité antes.

Por eso, es preciso que todos los autores que se han citado en el capítulo anterior en pro de ambas opiniones, coincidan en esta solución general.

Y la prueban también los argumentos de ambas opiniones, pues en realidad prueban que este privilegio de alguna manera se basa en ambos derechos.

¿En qué sentido se ha de entender esto, es decir, qué es lo que en este asunto hay que atribuir a cada uno de los dos derechos? Vamos a explicarlo según nuestras fuerzas: con ello se verá también la diferencia que hay entre las opiniones dichas o si es posible conciliarlas.

Mas como el derecho humano es doble, es decir, civil y canónico, y sobre ellos hemos de hablar de propio intento en los capítulos XI y XII, ahora doy por supuesto —brevemente— que la exención de suyo no depende del derecho civil, ya que de suyo es anterior a él, pero que, sin embargo, procede de él, sea como de quien la contiene y aprueba, sea como de quien —por lo que a él toca, o si es necesario— lo da, sea como de quien manda a los jueces seglares que respeten la inmunidad de los clérigos.

Y en cuanto al derecho canónico, es cosa cierta y suficientemente probada que manda atenerse a esa inmunidad.

¿Lo manda dándola, o sólo declarando que Dios la dio y quiso que se observara? Esto depende del modo como tal jurisdicción puede ser de derecho divino: por eso lo explicaremos a la vez.

¿Bastaría de suyo solo el derecho canónico para dar este privilegio aunque no lo hubiese dado Dios mismo y el derecho civil no cooperase sino más bien opusiese resistencia? Esto lo veremos en el capítulo XI.

2. PRIMERA EXPLICACIÓN DE LA TESIS PROPUESTA.—Pues bien, la primera explicación de la tesis propuesta puede ser que por derecho humano se entienda el derecho civil, y por derecho divino el derecho canónico, al cual a veces se lo llama divino en cuanto que se dio con poder divino y conferido sobrenaturalmente, y porque sobre todo ordena las cosas divinas y relativas al bien del alma, y frecuentemente se basa en los dichos y hechos de la Escritura.

Así interpretó el derecho divino ENRIQUE DE SEGUSIO en esta materia explicando en este sentido el cap. *Nimis,* y le siguió SALMERÓN interpretando así el cap. *Quanquam.*

Conforme a esta interpretación, se rechaza en absoluto la segunda opinión de que se ha hablado en el capítulo anterior, pues la razón por la que los autores aducidos, en los textos citados, por derecho divino entienden el derecho canónico, es para defender que la exención de ninguna manera proviene del derecho divino propiamente dicho, es decir, de un derecho que proceda inmediatamente de Dios mismo.

3. PRUEBA DE LA ANTERIOR EXPLICACIÓN.—LA TESIS SE HA DE ENTENDER DEL DERECHO DIVINO PROPIAMENTE DICHO.—Pero de esta opinión se aparta NICOLÁS DE TUDESCHIS. Y con razón.

Lo primero, porque es muy impropio al derecho meramente canónico llamarlo divino, y raras veces o nunca se halla ese término con ese significado en el mismo derecho canónico.

Lo segundo, porque aunque en un pasaje u otro pudiese permitirse esa interpretación —sobre todo si otras circunstancias también la favoreciesen—, sin embargo, cuando tantos textos jurídicos y tantos concilios coinciden en afirmar el derecho divino, esa otra interpretación resulta muy violenta e increíble.

A esto se añade que el CONCILIO TRIDENTINO, tal vez para eludir esa ambigüedad o abuso del término, expresamente distinguió entre derecho canónico y divino diciendo que la inmunidad de las personas eclesiásticas ha sido establecida *por la ordenación de Dios y por las determinaciones canónicas:* ¿qué son las *determinaciones canónicas* más que el derecho canónico?

Ahora bien, esas determinaciones también proceden de la ordenación divina mediante los Pastores de la Iglesia. Luego se distinguen de esa ordenación divina, la cual procede inmediatamente de Dios, y ésta es el derecho divino propiamente dicho.

Luego de él habla el concilio, y tácitamente todos los demás textos jurídicos los interpreta de él.

También el CONCILIO DE LETRÁN bajo León X, cuando dice que a los seglares ni el derecho divino ni el humano les ha dado poder alguno sobre los clérigos, necesariamente ha de referirse al derecho divino propiamente dicho: de no ser así, no hubiese probado suficientemente que los seglares no tienen tal poder, ya que uno podría decir —como pretenden los herejes— que lo tienen por propio derecho natural y divino.

Quede, pues, como cosa cierta que la tesis o solución propuesta se ha de entender del derecho divino propiamente dicho o inmediato, y que en el humano entra principalmente el canónico, aunque no se excluya el civil, dado que los concilios lo afirman manifiestamente y no pueden explicarse bien en otro sentido: esto basta para que haya que reconocer sencillamente que es así, por más que en la explicación de la manera como el derecho divino concurre a la

concesión de este privilegio, sin menoscabo de la fe quepa controversia y variedad entre los católicos.

4. Segunda explicación de la misma tesis.—La segunda explicación de la tesis puede ser que el privilegio de la exención es, en parte de derecho divino próximo y propiamente dicho, y en parte de derecho canónico.

Es de derecho divino en dos sentidos: el primero, que el mismo Cristo se lo dio inmediatamente al Papa; y el segundo, que a él se le dio el poder y el precepto divino de comunicar el privilegio a todo el estado clerical.

Y el derecho canónico como que completó y ejecutó el privilegio dándolo —en particular y de una forma determinada— a cada una de las clases de clérigos que se hallan bajo el Sumo Pontífice; y así, este derecho canónico como que determinó y puso en ejecución el precepto divino general de eximir a los clérigos de la jurisdicción secular: esta opinión supone que existe ese precepto, y principalmente por él se diferencia de la anterior.

Pero tal precepto puede entenderse que es, o del derecho divino positivo, o del natural.

En el primer sentido, o se entiende que iba incluido en el precepto general dado a Pedro *Apacienta mis ovejas* —se entiende, a cada una de ellas según su estado y condición—, o se lo llama divino por haberse tomado —a su imitación y semejanza— de los textos y hechos del Antiguo Testamento. También del precepto de los diezmos suele decirse —v.g. en los cap. *Tua nobis* y *Decimas*— que tuvo su origen en el derecho divino, y que, en consecuencia, así como al precepto de los diezmos el derecho canónico lo completó señalando la cuota, lo mismo hizo también con el privilegio de la exención.

Pero más que todo puede juzgarse que ese precepto es de derecho divino natural, dado que, supuesta la institución divina del orden clerical, tal precepto se deduce de los principios naturales como una consecuencia o evidente o tan necesaria moralmente, que por esa causa el superior supremo de la Iglesia está obligado a comunicar el privilegio a los clérigos inferiores y a establecerlo con una ley y una manera determinada.

5. Ulterior aclaración de la explicación anterior.—La exención de los clérigos está mandada por el derecho divino.—Mas para comprender el argumento de esta explicación u opinión, en ella pueden distinguirse cuatro afirmaciones.

La primera es que el derecho canónico manda que los clérigos estén exentos: esto —prescindiendo por ahora de la forma de tal precepto— es verdaderísimo, y este es el sentido en que la tesis se ha probado anteriormente y se confirmará más en el siguiente capítulo.

Esa opinión supone —en segundo lugar— que en la Iglesia hay poder para dar a los clérigos esa exención, y esto aun en la hipótesis de que eso no lo hubiese hecho el derecho divino: también esto puede concederse fácilmente, y de ello hablaremos en el capítulo XI.

Esa opinión afirma —en tercer lugar— que la exención está mandada por el derecho divino.

Esto lo tenemos por absolutamente verdadero, y ello entendido no sólo de un precepto divino impropiamente dicho y por imitación, ni sólo de una deducción moral —sacada de los principios del derecho divino— que se complete con una constitución humana, sino con un verdadero y riguroso precepto dado o inmediatamente por Cristo N. Señor, o al menos mediante la razón natural.

La razón es que sin la exención, la decencia y dignidad del estado clerical no puede conservarse con la debida reverencia y honestidad: luego a aquel a quien Cristo confió el cuidado de ese estado, ciertamente le mandó que tuviese o conservase al clero exento del poder secular, sea mandándoselo explícitamente, sea implícitamente y en virtud del cargo que le confiaba, del cual —como consecuencia moralmente evidente— se deduce tal obligación.

6. Esta opinión niega que el derecho divino dé la exención inmediatamente a cada clérigo.—Primer argumento.—Esta opinión enseña —en cuarto lugar— que este privilegio Dios no se lo ha dado inmediatamente a cada clérigo o clase de clérigos, sino sólo al Papa para que por su medio se aplique y distribuya a los demás.

En esto coincide esta opinión con la primera opinión —que hemos presentado en el capítulo anterior— y así se apoya en los mismos argumentos, principalmente en que la práctica misma parece indicar esto, dado que la exención no es igual en todas las personas ni en todos los tiempos ni en todos los casos, y puede variar todavía más: luego es señal de que el derecho divino no la distribuyó inmediatamente así, sino que la confió a la fiel administración del Vicario de Cristo.

Además esto basta para lo que los cánones enseñan de la exención y que en resumen se reduce a las palabras del Concilio Tridentino que dice que la exención *está establecida por la ordenación de Dios y por las decisiones eclesiásticas:* lo primero se verifica en su sentido más propio con la dicha obligación y precepto del derecho divino, y lo segundo por razón de la ejecución eclesiástica.

7. Segundo argumento.—Puede explicarse, además, con el problema —semejante a

este— que suele discutirse sobre si la jurisdicción de los obispos inmediatamente procede del derecho divino o del Papa.

En este problema la solución más probable suele ser que ciertamente el derecho divino manda a las inmediatas que la Iglesia sea gobernada por los obispos como por pastores y príncipes ordinarios, y que como esto no pueden hacerlo sin jurisdicción, por eso el mismo derecho divino ha mandado que se les comunique la suficiente jurisdicción, y que, sin embargo, el que de hecho y efectivamente se la comunica a las inmediatas es el Papa.

Pues lo mismo afirma esta opinión sobre la concesión del privilegio de la exención a los clérigos, ya que la semejanza y correspondencia de ambos problemas es no pequeña.

En efecto, así como la exención de los clérigos en general es de derecho divino, también el cargo episcopal es de derecho divino; y al revés, así como la jurisdicción de los obispos no está fijada y determinada por el derecho divino, sino que el Papa puede ampliarla y restringirla, tampoco la exención está determinada por el derecho divino para cada clérigo, causa, lugar ni tiempo, sino que los Papas pueden variarla, ampliarla y disminuirla.

Luego así como la jurisdicción de los obispos, aun siendo de precepto divino, sin embargo, inmediatamente la da el Papa para que de él reciba una determinada forma y medida, así este privilegio quedó inmediatamente a la concesión de los Papas a fin de que el Papa fijase su forma y determinación —sin la cual su concesión de hecho no podría hacerse convenientemente—, pero con la obligación de concederla como administrador fiel y prudente.

8. Tercer argumento.—Esta regla es general tratándose de otras prácticas de la Iglesia que en particular no han recibido del derecho divino una fijación determinada por más que en general sean obligatorias por derecho divino positivo o natural: aunque pueda decirse que son de derecho divino en cuanto a su obligación general, sin embargo, en cuanto a su institución propiamente dicha y particular, inmediatamente suelen ser de derecho humano.

Así, por ejemplo, las censuras: Tienen su base en el derecho divino *Si no oyere a la Iglesia, sea para ti como un gentil y publicano;* y sin embargo, las censuras, tal como las emplea la Iglesia, inmediatamente son de institución suya.

Y lo mismo puede verse en muchos ritos y ceremonias eclesiásticas: el derecho divino manda en general que v.g. los sacramentos y el sacrificio se celebren de la manera y con el ornato conveniente; mas como el mismo derecho divino no concreta esto a las inmediatas, de hecho tal institución, aun teniendo su origen en el derecho divino, es eclesiástica. Otros muchos ejemplos parecidos podrían aducirse.

Y la razón general es que el derecho divino no establece a las inmediatas cosas sujetas a cambio y variación; y que una institución propiamente dicha no se hace si no es en particular y con una determinada forma y medida.

9. Tercera explicación de la tesis.—La tercera explicación de la tesis propuesta es que el privilegio de la exención de los clérigos, a las inmediatas y con toda propiedad es de derecho divino, ya que Cristo no sólo lo prometió o mandó, sino también lo dio y de hecho lo concedió; pero que, sin embargo, también es de derecho canónico, que declara el derecho divino y conserva o —según conviene— regula este privilegio.

En conformidad con esta explicación, la primera opinión —de que se ha tratado en el capítulo anterior— queda absolutamente rechazada, y la segunda queda afirmada en su sentido más propio y riguroso.

Y aunque de los autores que se han citado en favor de ella, son pocos los que la explican así, sin embargo parece que muchos ciertamente pensaron así, sobre todo Carlerio, a quien cita y sigue Almain. Y lo mismo pensó Rebuffe y otros que dicen que los clérigos nunca estuvieron justamente sujetos a los emperadores, incluso a los paganos desde el principio de la Iglesia. Y esto piensa también Torquemada.

Esta opinión y explicación de la tesis es muy piadosa y muy conforme a la razón, y por eso vamos a defenderla y explicarla cuidadosamente.

10. La exención de los clérigos, en cuanto al modo está subordinada al Papa.—Refutación de una evasiva.—En primer lugar, aun admitiendo que Cristo hubiese dado este privilegio inmediatamente a los clérigos, no negamos que quedara subordinado a Pedro y a sus sucesores en cuanto a la manera como había de utilizarse, tanto por parte de las personas a quienes se ha de aplicar el privilegio, como por parte de las cosas, causas o asuntos en que se ha de observar la exención.

Esto demuestran manifiestamente algunos de los argumentos que se han aducido en favor de la primera opinión, y otros que pueden tomarse de la práctica de la Iglesia.

En efecto, vemos que un clérigo, en una causa civil, si hace de acusador contra un reo seglar, en ese proceso no está exento del tribunal seglar sino que tiene que atenerse al fuero del reo: ¿por qué así sino porque la Iglesia deter-

minó que la exención de los clérigos tuviera este límite? Hubiera podido disponer otra cosa si lo hubiese juzgado conveniente.

Asimismo, todos conceden que, en cuanto a su fuerza directiva, los clérigos están obligados a cumplir ciertas leyes relativas al estado común y conveniente de los ciudadanos: el origen de esto —según demostré en otro lugar— está en que la Iglesia juzgó que convenía así.

Por consiguiente, el privilegio de la exención, que por derecho divino es indiferente y —como quien dice— general, en cuanto a su determinación, limitación o ampliación está sujeto al poder eclesiástico.

Y no puede decirse que todo esto la Iglesia lo hace únicamente como una declaración del derecho divino o natural: sin duda muchas cosas se hacen según la prudencia humana libremente, y por eso se cambian en distintas circunstancias, como que los clérigos casados gocen de este privilegio en unas cosas y no en otras, y los clérigos menores con estas circunstancias y no sin ellas, y que en tal crimen el clérigo sea entregado al brazo seglar y no en otro tal vez más grave.

Estas cosas se hacen no sólo con el poder de interpretar sino también con el de establecer un derecho nuevo, y de limitar o ampliar el antiguo.

11. Compatibilidad de la institución divina de la exención con su dependencia del Papa.—Puestos a explicar la compatibilidad de ambas cosas —dado que la Iglesia no tiene poder sobre el derecho divino—, doy por supuesto por el tratado de *Las Leyes* que el término *ius* a veces significa ley o precepto propiamente dicho, pero que algunas veces —con bastante propiedad y frecuentemente— significa la facultad de uso o —por decirlo así— un como derecho de hecho, a la manera como se distinguen los derechos de servidumbre, o el derecho sobre una cosa propia o a adquirirla, y otros semejantes.

Pues bien, el derecho divino, en esta materia, puede también tomarse en esos dos sentidos.

El privilegio mismo de la exención, en cuanto que es una libertad de sujeción a otro, es una facultad moral para no obedecer a tal poder o para obrar libremente sin tener en cuenta al otro y sin que el otro sea un estorbo. Así pues, esta facultad, dada por Dios mismo, se llama derecho divino no como precepto sino como don de Dios, lo mismo que de la libertad de servidumbre, que es natural al hombre, se dice muy bien, en este sentido, que es de derecho divino natural.

Mas supuesto tal privilegio, se sigue también una ley divina que manda que a quien tiene tal privilegio no se le haga violencia ni coacción, sino que se le respete la inmunidad que se le ha dado; y así, en la exención interviene también el derecho divino preceptivo, y violando la exención de los clérigos se obra contra él.

12. El derecho resultante de este doble derecho —consistente en la facultad general y que es como un don, el cual propiamente se llama privilegio—, ese derecho, repito, aunque sea divino —es decir, dado por Dios—, puede ser amisible o mudable por justas causas: ¡también la vida misma, los miembros del cuerpo y el derecho a la libertad natural han sido dados por Dios y de ellos se dice que son de derecho natural, y sin embargo, con justa causa pueden ser quitados o disminuidos por el poder humano, poder humano que entendemos ha concedido Dios por convenir así al bien común de la comunidad humana!

Pues de la misma manera se debe entender que, aunque el privilegio de la exención ha sido dado por Dios mismo a los clérigos, con todo, con justa causa y por obra de un poder legítimo puede ser disminuido o quitado por ser así necesario al bien común de la Iglesia.

Y de esto se sigue —en consecuencia— que el otro derecho divino que manda la observancia de tal privilegio, no contiene una prohibición absoluta de que tal privilegio pueda ser mermado o quitado, sino de que —lo mismo que decimos de la libertad natural— eso se haga sin poder legítimo y sin justa causa.

13. Ese poder lo tiene solamente el Papa, pues es un poder espiritual y sobrenatural, perteneciente a la administración de los misterios de Dios, poder de atar y soltar, y soberano en su esfera.

Y causa legítima —hablando en general— la habrá cuando se juzgue que una limitación o la privación de la exención es necesaria o conveniente para el buen orden de la Iglesia y para la dignidad o buenas costumbres del estado eclesiástico; y ese juicio se confió a la prudencia de aquel a quien se dieron las llaves.

Con esto resulta fácil comprender que la exención, no obstante la variedad que vemos en su uso legítimo, pudo ser de derecho divino: esa variedad no es contraria a ningún precepto divino ni lleva consigo una dispensa de él, sino que el precepto mismo incluye —según se ha explicado— tal limitación o condición en conformidad con tal privilegio y con su condición. Y de esta forma pueden solucionarse fácilmente los argumentos que la primera opinión oponía directa y positivamente a este derecho divino.

14. Dos son las maneras como Cristo pudo conceder la exención.—Demostración de que el privilegio de la exención es de derecho divino natural.—Dos son

las maneras como puede entenderse que este privilegio —así explicado— Cristo N. Señor lo dio al estado clerical, a saber: o instituyendo su Iglesia, las distintas clases de personas en ella y sus actos, y su forma de gobierno de tal modo que este privilegio se siguiera de ahí como una consecuencia natural y necesaria; o también concediendo la exención a los clérigos con un acto especial y expreso de su voluntad.

Esta segunda manera resulta bastante verisímil por las palabras de Cristo en SAN MATEO, 17 tal como las hemos examinado en el capítulo precedente en favor de la segunda opinión y añadiendo la tradición eclesiástica, que es la mejor intérprete de las palabras y de las leyes de Cristo. Y quedará todavía más confirmada por la primera, puesto que la razón por la que de la institución de la Iglesia y del estado clerical se deduce este privilegio, persuade también que Cristo, con las palabras *Luego los hijos son libres,* quiso abarcar todo el estado clerical.

Pues bien, que este privilegio es de derecho divino al menos de la primera manera, supuesta la institución divina del estado eclesiástico y de toda la Iglesia se prueba de la siguiente forma: Los clérigos, tanto en el cuerpo como en el alma, están especialmente sujetos a Pedro por el derecho divino evangélico; luego por el mismo derecho están exentos de la jurisdicción de los príncipes seculares.

15. El antecedente se prueba por la doctrina de SAN JERÓNIMO que se cita en el cap. *Duo sunt.* Distingue dos clases de cristianos: unos, consagrados al oficio divino y entregados a la contemplación y oración, cual es el estado de los clérigos y religiosos; y otros, los cristianos seglares, los cuales, aunque de una manera general están destinados al servicio divino, pero con su forma común de vida atienden principalmente a las cosas temporales.

Pues bien, dado que todos los cristianos, por el derecho divino, están sujetos a Pedro en lo espiritual —según se demostró en el libro 3.º—, y dado que puede decirse que esa sujeción se refiere al alma por ser sólo en las cosas espirituales y en las tocantes al culto de Dios, sobre los clérigos decimos que por el mismo derecho divino fueron sometidos a Pedro no sólo en cuanto al alma sino también en cuanto a los cuerpos.

Y esto se prueba por la dicha doctrina, ya que están especialmente dedicados y entregados a Dios y a su culto no sólo en cuanto al alma sino también en cuanto a los cuerpos; luego, en consecuencia, en cuanto a ambos elementos están también sujetos a Pedro.

Prueba de la consecuencia: Por el hecho mismo de estar los clérigos dedicados a Dios en cuerpo y alma, bajo ambos aspectos pertenecen al derecho peculiar de Dios, y con mucho mayor razón se ha de decir que están entregados en don al Señor y que, por tanto, con mayor título son de Dios que los levitas de quienes se formularon esas expresiones en el libro de los NÚMEROS; luego por ese mismo hecho están puestos los clérigos —en ambos aspectos— bajo la especial jurisdicción que se dio a Pedro como a Vicario de Cristo, pues el peculio de Cristo y cuanto pertenece a su derecho peculiar, lo entregó a su Vicario como a ecónomo y administrador suyo.

16. CONFIRMACIÓN.—Sirva de confirmación el hecho de que los bienes de las iglesias y las cosas sagradas, por el derecho divino están confiadas a los superiores eclesiásticos y sobre todo a Pedro en cuanto a su cuidado y administración, y eso porque de una manera peculiar son del dominio de Dios y del patrimonio de Cristo. Luego, por la misma y mayor razón, todo el gobierno de los clérigos —tanto en lo tocante al cuerpo y a la vida temporal, como en lo tocante al alma— fue confiada por Cristo a Pedro en particular.

El antecedente se enseña expresamente en el SÍNODO 4.º ROMANO bajo Símaco: se dice que los seglares —aunque sean religiosos y poderosos— de ninguna manera pueden disponer nada acerca de los bienes eclesiásticos, *el cuidado de disponer* de los cuales *se enseña que Dios indiscutiblemente lo confió a sus sacerdotes.*

Y la consecuencia no parece menos cierta: lo primero, porque más pertenecen a Cristo y a las cosas eclesiásticas las personas mismas que los bienes eclesiásticos; y lo segundo, porque todo el cuidado del culto divino, por derecho divino está bajo la jurisdicción de Pedro, ya que inmediatamente se ordena al fin espiritual, y por esta razón, todas las cosas que están dedicadas al culto de Dios, sencilla y absolutamente están bajo la jurisdicción y administración de la Iglesia: ahora bien, entre las cosas dedicadas a Dios el primer lugar lo ocupan las personas de los clérigos; luego sencilla y absolutamente y bajo todos los aspectos, por el derecho divino están confiadas a la jurisdicción y administración de Pedro.

17. Esto supuesto, la primera consecuencia —a saber, que si fueron confiados a Pedro, en consecuencia fueron eximidos de la jurisdicción de los príncipes temporales— parece evidente por sí misma según la enseñanza evangélica *Nadie puede servir a dos señores, pues u odiará*

al uno y amará al otro, o se adherirá al primero y despreciará al otro: igual imposibilidad e incompatibilidad moral la hay en que los clérigos, en lo mismo —es decir, en cuanto al cuerpo— estén sujetos al Papa y al rey, puesto que tal vez podrían mandar cosas contrarias y sería preciso obedecer al uno y prescindir del otro.

Así, v.g. podría el rey mandar a un clérigo servir como soldado u ocuparse en otras acciones temporales, y el Papa prohibirlo o mandar lo contrario.

Asimismo, debiendo los clérigos —en cuanto a las acciones corporales— estar dedicados a los ministerios divinos y libres de ocupaciones seculares, es necesario que reciban del Papa una norma y método de vida, de acción, y también de uso de las cosas temporales u oficios: luego incluso en lo relativo al cuerpo no pueden estar a la vez bajo la jurisdicción de los príncipes temporales.

Lo mismo que los vasos consagrados a Dios, por ello mismo y por la naturaleza de la cosa están exentos de los usos profanos; y el contrato matrimonial, consagrado como sacramento, por ello mismo pasa al fuero eclesiástico y queda exento del secular.

18. Los clérigos están exentos tanto en cuanto a la fuerza directiva como en cuanto a la coactiva.—De esto se deduce muy bien que los clérigos están exentos en absoluto de la jurisdicción temporal de los príncipes, porque esta jurisdicción afecta a los súbditos principalmente por razón de los cuerpos, y, en consecuencia, versa sobre todas las cosas que se ordenan a la conveniente conservación de la vida corporal, según se demostró ampliamente en el libro 3.°: luego si los clérigos están exentos de la jurisdicción de los príncipes incluso en cuanto al cuerpo, sin duda están exentos de su jurisdicción temporal.

Y de eso se deduce también que los clérigos están exentos del poder de los príncipes no sólo en cuanto a la fuerza directiva —se entiende, de que los manden y gobiernen en lo tocante a las acciones de esta vida—, sino también en cuanto a la fuerza coactiva: lo primero, porque la una sujeción es inseparable de la otra ni puede subsistir bien sin ella, y por tanto, por el derecho divino, en cuanto a las dos están sujetos al Papa y consiguientemente exentos de los otros; y lo segundo, porque esta exención no es menos necesaria para el culto de Dios y para el uso conveniente de las cosas dedicadas al culto divino.

Por eso, con razón dijo el Papa Nicolás: *Ignoramos en absoluto cómo aquellos a quienes se ha concedido estar al frente sólo de las cosas humanas y no de las divinas, presumen juzgar a los que administran las divinas.*

También confirman mucho esto las palabras del Concilio de Letrán bajo León X *Ni el derecho divino ni el humano han dado a los seglares poder alguno sobre las personas eclesiásticas.*

Quiero advertir —en primer lugar— que en esas palabras se trata de todo poder, y que, por consiguiente, abarcan no sólo al espiritual sino también al temporal: más aún, más bien a este último, pues sobre el otro no se discutía.

En segundo lugar, el concilio supone que los seglares no pueden tener poder alguno sobre las personas eclesiásticas si no se lo concede algún derecho divino o humano. Por consiguiente, o tiene que suponer que los seglares no lo tienen por derecho natural, o ciertamnte en el derecho divino tiene que incluir tanto el positivo como el natural, pues si no, la argumentación sería incompleta y no concluiría nada.

Luego el pensamiento del concilio es que los seglares no tienen tal jurisdicción sobre los clérigos en virtud del derecho divino, pues no se lo da el derecho divino positivo —como es evidente— ni se lo concede el natural, sino que, por el hecho mismo de haber sometido los clérigos al Papa por un título particular, los exime de la jurisdicción de los seglares.

Quiero advertir —finalmente— que también lo otro del derecho humano se entiende ante todo del canónico, sobre el cual la frase habla bien claro.

Y al civil el concilio no parece haberlo tenido en cuenta, pues, no recibiendo los príncipes temporales del derecho divino poder para establecer válidamente ese derecho, supone que no lo tienen.

19. La exención es con todo rigor de derecho divino.—A esto pueden añadirse los otros concilios generales y provinciales que se adujeron antes, los cuales constantemente enseñan que la exención es de derecho divino, expresión que puede y debe entenderse en su sentido propio conforme a la capacidad de la materia.

Ahora bien, no se dice que sea de derecho divino en sentido propio lo que a las inmediatas establece la Iglesia, por más que ello tenga su origen en un precepto o poder dados por el derecho divino.

Tampoco el poder real es ni puede decirse con propiedad que sea de derecho divino aunque tenga su origen en la ley y en un poder natural.

Y por la misma razón, tampoco de las ceremonias eclesiásticas fuera de los sacramentos se dice que sean de derecho divino; ni tampoco de la jurisdicción de los obispos según la opinión de los que juzgan que inmediatamente la da el Papa.

Pues bien, diciendo los concilios constante-

mente y de una manera absoluta que la exención es de derecho divino, sin duda se los ha de entender en un sentido más propio.

Igualmente, cuando el CONCILIO TRIDENTINO dice que la exención es de ordenación divina, muy bien se entiende —en el estilo común de los textos jurídicos— que ha sido ordenada y constituida por Dios mismo, y declarada y establecida por las decisiones canónicas.

A esto se añade que —según parece— los mismos emperadores, guiados no por una ley humana o eclesiástica, sino por la razón iluminada por la fe, más que concederla lo que hicieron fue reconocer la exención.

20. Así CARLOMAGNO, habiendo decretado *A los clérigos resérveseles no para los jueces seculares sino para el tribunal del obispo,* explica la razón diciendo: *Pues no es piadoso* (=fas) *que los ministros del servicio divino sean sometidos al juicio de los poderes temporales.* Ahora bien, *fas* —según SAN ISIDORO— es la ley divina, la cual se refiere a Dios y se aplica por cierta equidad natural: pues tal pensó Carlomagno que era la exención de los clérigos.

Y a tono con eso está lo que se dice en el CONCILIO DE MACÓN, *que es una impiedad* (=nefas) violar la inmunidad de los obispos, lo cual en el canon 10 se amplía a los otros clérigos. Y se ha de ponderar atentamente que al comienzo se dice que *los reverendísimos cánones y las sacratísimas leyes, casi en los comienzos mismos del cristianismo decidieron la competencia judicial de los obispos:* el concilio manifiestamente se refiere a la competencia en las causas temporales y personales —según explica enseguida—, y no dice que la hubieran introducido las leyes humanas sino que éstas dieron sentencia en su favor, se entiende, sentencia declaratoria de un derecho como connatural a la jurisdicción episcopal y a la exención eclesiástica.

También el emperador TEODOSIO —según SAN AMBROSIO— decretó que *en una causa de fe o de algún grado eclesiástico, debe ser juez quien no sea desigual por su función ni por su derecho. Es decir* —dice SAN AMBROSIO— *los sacerdotes, de los sacerdotes,* dado que —como quien dice— a ambos extremos les afecta un mismo derecho divino.

Y lo mismo pensó también CONSTANTINO cuando hizo y dijo lo que tantas veces se ha repetido siguiendo a SAN GREGORIO, a RUFINO y a otras historias eclesiásticas.

21. LO MISMO PARECE QUE SE CONFIRMA POR EL SACERDOCIO DE LA LEY VIEJA.—A esto pueden añadirse algunos indicios tomados del derecho de la ley vieja.

En efecto, si los sacerdotes y levitas en aquella ley estaban exentos del poder temporal, nadie negará que lo mismo se ha de decir en la ley nueva en virtud de un derecho divino al menos natural.

Lo primero, porque esto pertenece a la mayor perfección del sacerdocio de la ley nueva.

Y lo segundo, porque si en el pueblo israelítico hubo tal exención, no fue ciertamente por una ley humana, ya que una ley así, ni se lee en la Escritura, ni hay base para imaginarla; sobre todo siendo como eran entonces tales leyes rarísimas por estar todo mandado al detalle en la misma ley de Dios. Luego se deducía del estado mismo sacerdotal y de las palabras generales con que la tribu de Leví fue tomada para él, y dada a Dios, y sometida y subordinada en todo al poder del Pontífice; luego de la misma manera se ha de deducir semejante derecho divino en la ley nueva.

No porque el antiguo, en su parte ceremonial, obligue en la ley nueva, sino porque aquel derecho antiguo, no como ceremonial sino como moral, se siguió de tal sacerdocio. Luego de una manera parecida, supuesto un sacerdocio mejor, el mismo derecho divino moral se siguió en la ley nueva.

Y que en la ley vieja existió el derecho de la exención resulta muy verisímil por la manera de hablar de la Escritura en los NÚMEROS, 3 *Y los levitas serán míos,* se entiende, por un título y como donación peculiar.

Y sobre ésta se dice en el cap. 8 *Cuando los levitas estuvieren delante del Señor, los hijos de Israel pondrán sus manos sobre ellos, y Aarón ofrecerá el debido don delante del Señor, a modo de ofrenda de los hijos de Israel, para que sirvan en su ministerio.*

Y más abajo: *Consagrarás a los levitas ofrecidos al Señor, y los separarás de entre los hijos de Israel para que sean míos.* Y más abajo: *Porque me son donados enteramente de entre los hijos de Israel.* Y más abajo: *Los santifiqué para mí, y los he entregado como donados a Aarón y sus hijos de entre el pueblo para que me sirvan,* etc.

Expresiones parecidas se repiten en el capítulo 18, y a Aarón se le dice: *Los levitas atenderán a tus preceptos.*

22. LOS LEVITAS ESTUVIERON EXENTOS DE LOS OFICIOS TEMPORALES.—Pues bien, de estas y otras expresiones parecidas se deduce con bastante probabilidad que, en virtud de esa separación de la tribu Levítica y de su destino al ministerio del templo, se le eximió de la jurisdicción civil, la cual, por la naturaleza de la cosa, estaba en la comunidad de aquel pueblo.

Lo primero, porque el pueblo, separando de sí aquella parte y dándosela a Dios, se privó de algún poder y como dominio, y se lo traspasó a Dios; ahora bien, ese poder no podía ser otro que el poder de jurisdicción, pues en aquella comunidad no había otro poder dominativo respecto de aquella parte, y en consecuencia Dios, aceptando la donación, se reservó aquel derecho por un título especial y se lo confió al Pontífice de aquel pueblo.

Lo segundo, porque, en virtud de aquella separación, los sacerdotes y levitas quedaron inmunes de los cargos y oficios meramente seculares y temporales que, o pudiesen distraer a

los levitas del ministerio del templo, o fuesen impropios e indignos de aquel estado.

Señal de ello es que cuando Dios —según el libro de los NÚMEROS— mandó contar el pueblo, *con ellos no se contó a los levitas,* pues dijo Dios a Moisés *No cuentes a* la tribu de *Leví, porque* —como dice JOSEFO— *los levitas eran sagrados y estaban inmunes de la milicia* y, por la misma razón, de los otros oficios y tributos seculares, según pensó también ALFONSO DE MADRIGAL diciendo que la tribu de Leví, estando destinada al ministerio del tabernáculo, no podía dedicarse a otras cargas y necesidades del pueblo.

Y por eso los levitas no recibieron una parte de la tierra prometida, sino que, en su lugar, recibieron los derechos del santuario, según NÚMEROS, DEUTERONOMIO y JOSUÉ.

Por eso añade también ALFONSO DE MADRIGAL que no se contó a los levitas con el resto de la multitud porque no formaban un pueblo con ellos. *Porque todas las diez tribus,* dice, *eran un solo pueblo y trataban todos entre sí, y se dividieron toda la tierra, y se dedicaban a las cosas puramente seculares; en cambio los levitas no se reunían para nada con el pueblo.*

Por eso también la tribu de Leví como que fue separada de las otras, y prescindiendo de ella suelen contarse doce tribus del pueblo. Así, en el cap. 1.º de los Números se censan doce tribus exceptuando a la de Leví, pues —como observa JOSEFO— en lugar de Leví, entre los jefes de las tribus se pone a Manasés, y en lugar de Josué se pone a Efraín, los cuales Jacob había impetrado de José que se los entregara en adopción, según el GÉNESIS.

23. POR QUÉ LA ESCRITURA CUENTA SÓLO DOCE TRIBUS.—Hay que tener en cuenta que aunque, según el cómputo y la adopción de que se ha hablado, las tribus fueron trece, en la Escritura nunca se cuentan más que doce por la perfección del número.

Pero se ha observado que cuando se cuentan las tribus en orden a lo espiritual, se cuenta a Leví y, o a las tribus de Efraín y Manasés se las reduce a una sola, la de José —como en GÉNESIS 46, EXODO 28, DEUTERONOMIO 27—, o se excluye a alguna, como en APOCALIPSIS 7 se omite a Dan por el Anticristo.

En cambio, cuando se cuentan las tribus en orden a lo secular o temporal, se excluye a la Levítica, y a Manasés y Efraín se las divide en dos, como en NÚMEROS 1 y DEUTERONOMIO 18, etc., porque en orden a lo temporal la tribu de Leví estaba como separada de las otras.

Y de la misma manera, cuando bajo Jeroboán se dividieron las doce tribus, y dos —las de Judá y Benjamín— se quedaron bajo Roboán y las diez restantes se pasaron a Jeroboán, entre ellas no se cuenta a Leví —según se deduce de REYES y PARALIPÓMENOS—porque, como puede conjeturarse, ella no pertenecía al reino temporal.

Pues bien, de todo esto se deduce con probabilidad la exención de la tribu sacerdotal respecto de la jurisdicción de los reyes en la ley vieja.

Y se confirma no poco por la autoridad y poder para mandar que en DEUTERONOMIO 17 se le dio al Pontífice de aquella ley; de él se habló en el libro anterior.

Luego con mucho mayor razón debe creerse que el derecho divino concedió tal exención en la ley nueva al estado clerical.

24. LA ÚLTIMA EXPLICACIÓN DE LA TESIS ES PREFERIBLE A LA SEGUNDA.—Por último, rechazada la primera opinión, que se expuso en el capítulo anterior; y rechazada la primera explicación de la tesis católica, explicación que coincide con la dicha primera opinión; y comparando esta última explicación con la segunda; que esta última es la preferible se puede explicar con una razón moral de la siguiente manera.

Esas dos explicaciones u opiniones coinciden en decir que el privilegio de la inmunidad eclesiástica es de derecho divino y humano.

La razón que puede darse de ellos es que era preciso que tal privilegio fuese perpetuo, fijo e inamovible, y por tanto, debía ser de derecho divino; pero a la vez era necesario que en parte fuese mudable y variable, y por esto, de algún modo debía quedar también sometido al derecho humano.

Y la combinación de ambos derechos con relación a tal privilegio puede concebirse o hacerse de dos maneras: una, mandando el derecho divino sólo remotamente que se concediese ese privilegio, y estableciéndolo el derecho humano al arbitrio de los hombres; y otra, al revés, dándolo a las inmediatas el derecho divino, pero confiando al hombre que él lo pudiese regular y adaptar en particular.

Ahora bien, de estas dos maneras, la segunda es más conveniente; luego es de creer que así le dio Cristo este privilegio a su Iglesia.

25. Vamos a explicar la menor por las dos propiedades que pueden considerarse en este privilegio, a saber, la estabilidad y alguna variedad.

La primera será mayor y más segura si el privilegio lo ha establecido y concedido el mismo derecho divino.

Así ningún poder humano —ni temporal, ni eclesiástico— podrá quitarlo del todo: esto era necesario para la conservación del estado eclesiástico y para la reverencia debida al culto divino.

Además, de esta manera ninguna usurpación ni presunta prescripción humana podrá prevalecer contra la inmunidad: esto era también convenientísimo y casi necesario para reprimir la violencia y ambición de los reyes temporales.

Por último, de esta manera incluso los mismos Pastores de la Iglesia serán más cautos en hacer cambios en estos privilegios, y tendrán un título mayor para hacer resistencia a los ruegos importunos de los príncipes seculares y para no concederles, sin causas gravísimas y urgentes, facultades o permisos que de algún modo deroguen este privilegio.

Y a la segunda parte, necesaria en el uso de este privilegio —a saber, que en casos o tratándose de personas particulares, pueda a veces admitir variaciones o cambios—, se proveyó suficientísimamente subordinando el privilegio al poder del Papa en cuanto a los cambios que se hayan de hacer con causa.

Por consiguiente, esta fue la institución más conveniente.

Luego la tercera opinión, que es la que explica el privilegio de esta manera, es preferible a la otra.

26. Refutación de los argumentos de la segunda explicación.—Por ello, no es recto equiparar este privilegio a otras prácticas o ceremonias eclesiásticas cuya institución en particular es de derecho humano aunque su precepto general sea de derecho divino, pues las diferencias que hay entre ellos son muchas.

Primeramente, el derecho divino no podía instituirlas en general prescindiendo de las ceremonias particulares, porque la institución es una acción o ejecución, la cual no puede versar sobre el género sino sobre lo particular; en cambio, un precepto muy bien podía darse en general, confiando al arbitrio de otro la institución o determinación particular.

En efecto, no convenía ni era preciso que una institución así la realizara inmediatamente el derecho divino, a no ser tratándose de los ritos sustanciales de los sacramentos y del santo sacrificio; en cambio, la exención muy bien pudo concederla absolutamente el derecho divino en general o —digámoslo así— en universal, pues en este caso el generalizar no consiste en prescindir de lo particular, sino en abarcar a todas las personas eclesiásticas y todos los efectos de la inmunidad o la total libertad respecto de la jurisdicción temporal: esta es la manera como decimos que de hecho la instituyó el derecho divino dando a los clérigos la exención absoluta de toda jurisdicción de los seglares, exención que los clérigos tendrían aunque la Iglesia no hubiese dispuesto nada sobre ello.

En segundo lugar, las otras ceremonias o ritos de la Iglesia no dependen tan próximamente del dictamen del derecho natural, ni se siguen de una institución divina anterior tan inmediatamente como la exención, según se ha explicado suficientemente.

En tercer lugar, los otros ritos particulares no eran tan necesarios como este privilegio para el buen gobierno de la Iglesia y para el esplendor y dignidad de la religión.

Y por la misma razón no es igual el caso de la jurisdicción de los obispos.

El que los obispos reciban inmediatamente de Cristo su jurisdicción, no se encuentra escrito o suficientemente insinuado en la Escritura, ni tiene conexión necesaria con otra institución anterior de Cristo.

Ni era tan necesario ni conveniente para el buen gobierno de la Iglesia que a todos y cada uno se les diese toda la jurisdicción espiritual sin ninguna limitación; y con limitación y variedad no podía concederla Cristo mismo inmediatamente, y por eso fue más conveniente que ese reparto se lo confiara a su Vicario.

Sin contar que, para una mayor unión y subordinación de los miembros respecto de la cabeza, fue mucho más conveniente que en esto todos los obispos inferiores dependiesen del Vicario de Cristo.

En cambio, tratándose de la exención, todo esto —según se ha explicado— es muy distinto.

CAPITULO X

SENTIDO EN QUE, POR DERECHO DIVINO, LA EXENCION ECLESIASTICA COMPETE A CADA CLERIGO O A CADA CLASE DE PERSONAS ECLESIASTICAS

1. Distintos grados de personas que gozan de la exención.—A fin de que la verdad que se ha confirmado en el capítulo anterior quede más clara, me ha parecido que merecía la pena explicarla en cada estado o clase de personas eclesiásticas, y en cada uno de ellos examinar las razones particulares de este privilegio. En unos se podrán hallar razones mayores y más urgentes que en otros, aunque en todos sean suficientes.

Pues bien, bajo Pedro pueden distinguirse diversas clases de personas eclesiásticas, dado que de Pedro y de sus sucesores hemos hablado ya.

En el grado primero y principal estuvieron los otros apóstoles después de Pedro. En el segundo están los obispos, los cuales sucedieron a los apóstoles no como a apóstoles sino como a obispos. Debajo de éstos están los sacerdotes, y de éstos, unos son párrocos y pastores de almas, otros son simples sacerdotes, o sin más, o constituidos en alguna dignidad. Debajo de los sacerdotes están los clérigos inferiores de órdenes sagradas, y debajo de éstos, otros de órdenes menores, casados o no casados. Por último, hay otras personas a las que, aunque no tengan órdenes ni tonsura, por razón de su estado se las considera eclesiásticas y gozan del privilegio del canon.

Vamos a hablar de cada una de ellas en particular.

2. Primera opinión, negativa. — Primer argumento. — El primer problema es si los otros apóstoles, fuera de Pedro, tuvieron este

Por último, de esta manera incluso los mismos Pastores de la Iglesia serán más cautos en hacer cambios en estos privilegios, y tendrán un título mayor para hacer resistencia a los ruegos importunos de los príncipes seculares y para no concederles, sin causas gravísimas y urgentes, facultades o permisos que de algún modo deroguen este privilegio.

Y a la segunda parte, necesaria en el uso de este privilegio —a saber, que en casos o tratándose de personas particulares, pueda a veces admitir variaciones o cambios—, se proveyó suficientísimamente subordinando el privilegio al poder del Papa en cuanto a los cambios que se hayan de hacer con causa.

Por consiguiente, esta fue la institución más conveniente.

Luego la tercera opinión, que es la que explica el privilegio de esta manera, es preferible a la otra.

26. Refutación de los argumentos de la segunda explicación.—Por ello, no es recto equiparar este privilegio a otras prácticas o ceremonias eclesiásticas cuya institución en particular es de derecho humano aunque su precepto general sea de derecho divino, pues las diferencias que hay entre ellos son muchas.

Primeramente, el derecho divino no podía instituirlas en general prescindiendo de las ceremonias particulares, porque la institución es una acción o ejecución, la cual no puede versar sobre el género sino sobre lo particular; en cambio, un precepto muy bien podía darse en general, confiando al arbitrio de otro la institución o determinación particular.

En efecto, no convenía ni era preciso que una institución así la realizara inmediatamente el derecho divino, a no ser tratándose de los ritos sustanciales de los sacramentos y del santo sacrificio; en cambio, la exención muy bien pudo concederla absolutamente el derecho divino en general o —digámoslo así— en universal, pues en este caso el generalizar no consiste en prescindir de lo particular, sino en abarcar a todas las personas eclesiásticas y todos los efectos de la inmunidad o la total libertad respecto de la jurisdicción temporal: esta es la manera como decimos que de hecho la instituyó el derecho divino dando a los clérigos la exención absoluta de toda jurisdicción de los seglares, exención que los clérigos tendrían aunque la Iglesia no hubiese dispuesto nada sobre ello.

En segundo lugar, las otras ceremonias o ritos de la Iglesia no dependen tan próximamente del dictamen del derecho natural, ni se siguen de una institución divina anterior tan inmediatamente como la exención, según se ha explicado suficientemente.

En tercer lugar, los otros ritos particulares no eran tan necesarios como este privilegio para el buen gobierno de la Iglesia y para el esplendor y dignidad de la religión.

Y por la misma razón no es igual el caso de la jurisdicción de los obispos.

El que los obispos reciban inmediatamente de Cristo su jurisdicción, no se encuentra escrito o suficientemente insinuado en la Escritura, ni tiene conexión necesaria con otra institución anterior de Cristo.

Ni era tan necesario ni conveniente para el buen gobierno de la Iglesia que a todos y cada uno se les diese toda la jurisdicción espiritual sin ninguna limitación; y con limitación y variedad no podía concederla Cristo mismo inmediatamente, y por eso fue más conveniente que ese reparto se lo confiara a su Vicario.

Sin contar que, para una mayor unión y subordinación de los miembros respecto de la cabeza, fue mucho más conveniente que en esto todos los obispos inferiores dependiesen del Vicario de Cristo.

En cambio, tratándose de la exención, todo esto —según se ha explicado— es muy distinto.

CAPITULO X

SENTIDO EN QUE, POR DERECHO DIVINO, LA EXENCION ECLESIASTICA COMPETE A CADA CLERIGO O A CADA CLASE DE PERSONAS ECLESIASTICAS

1. Distintos grados de personas que gozan de la exención.—A fin de que la verdad que se ha confirmado en el capítulo anterior quede más clara, me ha parecido que merecía la pena explicarla en cada estado o clase de personas eclesiásticas, y en cada uno de ellos examinar las razones particulares de este privilegio. En unos se podrán hallar razones mayores y más urgentes que en otros, aunque en todos sean suficientes.

Pues bien, bajo Pedro pueden distinguirse diversas clases de personas eclesiásticas, dado que de Pedro y de sus sucesores hemos hablado ya.

En el grado primero y principal estuvieron los otros apóstoles después de Pedro. En el segundo están los obispos, los cuales sucedieron a los apóstoles no como a apóstoles sino como a obispos. Debajo de éstos están los sacerdotes, y de éstos, unos son párrocos y pastores de almas, otros son simples sacerdotes, o sin más, o constituidos en alguna dignidad. Debajo de los sacerdotes están los clérigos inferiores de órdenes sagradas, y debajo de éstos, otros de órdenes menores, casados o no casados. Por último, hay otras personas a las que, aunque no tengan órdenes ni tonsura, por razón de su estado se las considera eclesiásticas y gozan del privilegio del canon.

Vamos a hablar de cada una de ellas en particular.

2. Primera opinión, negativa. — Primer argumento. — El primer problema es si los otros apóstoles, fuera de Pedro, tuvieron este

privilegio de tal forma que justamente les fuera lícito no obedecer a los emperadores si de hecho pudiesen y, al revés, los magistrados obraran injustamente juzgándolos, y esto por usurpación de jurisdicción, a no ser que tal vez les excusara el desconocimiento del privilegio.

El rey de Inglaterra, en la pág. 139 de su Prólogo, niega firmemente la exención de los apóstoles diciendo que *en los tiempos de la Iglesia primitiva esto nunca se puso en duda.*

Esta opinión la defienden también algunos católicos, ciertamente con mejor intención y con menos exageración.

Y a éstos parecen favorecerles el CRISÓSTOMO y TEOFILACTO, en sus comentarios a ROMANOS 13, diciendo que tampoco los apóstoles estaban exentos de la obediencia y sujeción a los magistrados temporales; y esto lo decían refiriéndose no sólo a la fuerza directiva sino también a la coactiva, que es como hablaba también el Apóstol.

Y entre otros autores modernos, esto enseñaron más expresamente ALBERTO PIGHI y JANSENIO.

Estos, en general, se basan en que los clérigos no estaban exentos del poder de los príncipes paganos —cuando vivían en sus reinos— porque esos príncipes no estaban bajo la jurisdicción de la Iglesia, y esta razón era también aplicable a los apóstoles.

Mas esta razón no prueba sino que supone que Cristo no les concedió el privilegio a los apóstoles, pues si Cristo quiso concedérselo, el que los príncipes infieles no estuviesen sujetos directamente a Pedro ni a la Iglesia no podría crear ninguna dificultad: estaban sujetos a Cristo mismo, y por tanto Este podía eximir de la jurisdicción de aquéllos a los que quisiera, lo mismo que eximió a Pedro.

3. SEGUNDO Y TERCER ARGUMENTO. — Por consiguiente, si los apóstoles no tuvieron este privilegio, no fue porque los príncipes infieles estuvieran fuera de la jurisdicción de la Iglesia, sino porque esto depende de la voluntad de Cristo y de esta voluntad no consta por ninguna revelación escrita ni no escrita; ahora bien, un privilegio extraordinario y sobrenatural no se ha de afirmar ni creer sin un testimonio de la voluntad del príncipe.

En segundo lugar, tal privilegio les hubiese resultado inútil a los apóstoles, puesto que nunca habían de hacer uso de él ni de hecho tener tal facultad.

En tercer lugar, suele añadirse que SAN PABLO, en la causa criminal de que se trataba, apeló al César como a juez y legítimo superior suyo. En este pasaje insiste fuertemente el rey de Inglaterra; ALBERTO PIGHI lo entendió en este sentido; alguna vez lo aprobó BELARMINO; y a éstos siguió LORINI. Y puede persuadirse esto diciendo que, de no ser así, San Pablo no hubiese obrado bien apelando a quien no era juez suyo y renunciando tácitamente a un privilegio al que ningún superior puede renunciar.

Por último, puede tomarse un argumento de SAN MATEO, 17: Cristo mandó pagar tributo sólo por sí y por Pedro, y por ahí los otros apóstoles —según dije antes siguiendo a los Padres— entendieron que a Pedro se le había dado un privilegio especial; luego no hay por qué decir que ese privilegio fue común a los demás apóstoles.

4. SEGUNDA OPINIÓN, AFIRMATIVA.—RAZÓN EN FAVOR DE ESTA OPINIÓN.—La opinión contraria supone TORQUEMADA, y al fin fue la que prefirió BELARMINO. Estos, por esta razón, dicen que San Pablo apeló al César —no de derecho sino de hecho— no como a superior suyo —pues por derecho divino estaba exento de su jurisdicción—, sino porque esa era la única manera como podía eludir los lazos de sus enemigos: esto es lo más que —como diré en seguida— demuestra en rigor ese pasaje.

Por eso esta opinión se ha de preferir en absoluto, y —además de los argumentos generales que hay a favor de todo el estado eclesiástico— puede confirmarse, en primer lugar, por lo que dijimos sobre Pedro.

Aunque Pedro, respecto de los apóstoles, era superior a ellos, sin embargo éstos, respecto de la Iglesia, de todas las cosas temporales y de todo el mundo, tenían cierta igualdad con Pedro, pues se les constituyó príncipes sobre toda la tierra y recibieron inmediatamente de Cristo jurisdicción directa o indirecta sobre todos los príncipes de la tierra.

Luego en virtud de esa excelencia, se les eximió de la jurisdicción de los príncipes seculares, pues es impropio e indecoroso que unos príncipes superiores sean juzgados por sus inferiores, y que los pastores sean sometidos a las ovejas.

Por eso, también las palabras de Cristo *Luego los hijos son libres,* pueden aplicarse a los apóstoles ciertamente con mayor razón que a cualesquiera otros clérigos.

Lo primero, porque ellos, más propia y estrictamente, fueron hijos de Dios de la familia de Cristo, ya que estuvieron más unidos a él, formaban un mismo colegio con El, y la mesa y los bienes temporales que tal vez tenían, eran comunes a todos.

Y lo segundo, porque de una manera especial participaron de la excelencia de Cristo y del poder que tuvo sobre los hombres, y por eso debían ser también semejantes a El en la exención de los poderes humanos, y así entran en el nombre de hijos como lo accesorio en lo principal.

Pues bien, de estas maneras parece que consta suficientemente de la voluntad de Cristo.

5. Solución de los argumentos de la opinión contraria.—El caso de San Pablo. Y no importa que los apóstoles nunca hubieran de hacer uso de aquella libertad, pues era como connatural a su dignidad o ciertamente decía muy bien con ella, y por tanto no debían verse privados de esa —llamémosla así— nobleza o aristocracia aunque por el desconocimiento o malicia de los hombres no se les hubiese de permitir gozar de ella, como se ha de decir del mismo San Pedro.

Y lo mismo pudo también suceder en el caso de San Pablo: recientemente y muy bien el cardenal Belarmino ha probado, en el cap. 13 de su *Apología,* que en aquella causa el Presidente no era juez legítimo, puesto que la causa de San Pablo que entonces se ventilaba, no era civil sino religiosa, es decir —según los Hechos— de la predicación de San Pablo a los gentiles, de la resurrección de los muertos, de que era defensor de la secta de los Nazarenos, *y finalmente de problemas de su superstición y de cierto Jesús,* según dijo el mismo Presidente. Ahora bien, en una causa religiosa un seglar y pagano no podía ser juez legítimo.

Y no por eso hizo mal en apelar a un juez seglar y pagano, porque no se podía evitar un juicio en el cual estaba ya puesto bajo un juez seglar y pagano también; y por tanto obró prudentemente al apelar al superior legítimo del mismo juez inferior y de sus acusadores, de cuyo injusto ataque de esta manera se liberaba.

Sobre todo que también pudo San Pablo apelar al César con la intención de implorar su auxilio de la mejor manera que pudiera, que es la interpretación que de aquel hecho da San Atanasio. Ahora bien, el implorar el auxilio de un príncipe secular contra la violencia y ofensa inferida por un juez seglar inferior, no es nada ilícito ni contrario a la libertad eclesiástica, sino —al contrario— algo muy conforme a ella, según quiso dar a entender también San Atanasio y según enseñó San Agustín. Y esto dan a entender las palabras de San Pablo *Me he visto forzado a apelar al César,* a saber, para que le librase de las manos de los judíos, de las cuales temía que solo el Presidente no pudiese librarle.

6. ¿Están exentos los obispos?—Solución.—Vamos a hablar —en segundo lugar— de los obispos.

En ellos puede considerarse su poder de orden, en el cual son iguales a los apóstoles y superiores a los sacerdotes, y por eso, por este título, puede verse en ellos alguna mayor razón que en los sacerdotes para disfrutar de este privilegio.

Pero una razón todavía mayor es la de su oficio pastoral. Porque, además del poder de orden, en los obispos puede y debe considerarse su dignidad pastoral y su poder de jurisdicción episcopal, por la cual son príncipes espirituales de la Iglesia, no —ciertamente— universales como los apóstoles, sino en sus diócesis, y por ello se dice que son sucesores de los apóstoles.

Por esta razón, pues, parece que se prueba mejor, que los obispos —después de los apóstoles— han recibido de Cristo N. Señor este privilegio del fuero secular, ya que a ellos pueden aplicarse proporcionalmente las razones que se han aducido para los apóstoles.

Ellos son —en un sentido más alto que los demás— de la familia de Cristo, y han sido llamados en especial, juntamente con el Papa, a compartir su responsabilidad, y por eso éste les llama hermanos; luego con razón puede pensarse que Cristo los cuenta entre sus hijos cuando dijo *Luego los hijos son libres.*

Además, los obispos son padres de los príncipes seculares y sencillamente superiores a ellos, y por tanto es indigno e indecoroso que sean juzgados por ellos.

7. Por eso el Papa Anacleto, hablando de los obispos, dice así: *Con esto queda claro que los sumos sacerdotes, es decir, los obispos, deben ser juzgados por Dios y no destrozados por los humanos ni por los hombres de mala vida, sino más bien llevados por todos los fieles, siguiendo el ejemplo que el mismo Señor dio cuando a los que vendían y compraban los echó del templo por sí mismo y no por otro,* y lo demás que desarrolla después.

Y en confirmación de lo mismo vienen las palabras de Gregorio VII que cité ya antes: *¿Quién puede dudar de que a los sacerdotes de Cristo se los tiene por padres y maestros de los reyes y príncipes y de todos los fieles? ¿No se reconoce como una miserable locura que un hijo a su padre, que un discípulo a su maestro trate de subyugarlo y de someterlo a su poder con injustas obligaciones, creyendo que él puede atarle y soltarle no sólo en la tierra sino también en los cielos?* Es claro que en este pasaje principalmente se refiere a los obispos, a los cuales les pertenece el poder de atar y soltar en el fuero externo o en el tribunal eclesiástico.

8. Por eso a continuación el mismo Papa, tomándola del otro Gregorio, refiere la historia —que se ha tocado ya antes— de Constantino, el cual, en el Concilio Niceno *no presumió dar*

ninguna sentencia de juez sobre los obispos, sino que, incluso llamándoles dioses, juzgó que no debían ellos estar sometidos a su juicio, sino estar él pendiente de la voluntad de ellos.

Más aún, el Papa MELQUÍADES añade que Constantino dijo que *los obispos quedaban reservados para el juicio de solo Dios.*

De esto deducen los adversarios que esas palabras de Constantino fueron sólo de cortesía, pues si no, a los obispos no podría juzgarlos ni el Papa.

Mas el Papa MELQUÍADES lo explica y confirma de muy distinta manera diciendo que *a los obispos —a los cuales el Señor se los eligió como ojos, los cuales quiso que fuesen columnas de la Iglesia, y a quienes dio también el poder de atar y soltar— los reservó para su juicio, y que este privilegio lo confió únicamente —en su lugar— al santo clavero Pedro.*

En estas palabras parece que a todos los obispos los hace semejantes al Papa en esto: en que Dios los reservó para su juicio. Por eso, por esta parte, por ordenación divina estarán exentos del juicio meramente humano o secular. Pero se diferencian del Papa en que tienen en la tierra un juez a quien Dios confió sus veces; en cambio el Papa no tiene hombre superior que le juzgue.

Todo esto vale también —y con mayor razón— para los apóstoles, y parece que persuade mucho esta parte.

9. EXENCIÓN DE LOS SACERDOTES.—Vamos a hablar —en tercer lugar— de los sacerdotes.

En ellos no se da la razón especial que hemos visto en los obispos, porque no tienen verdadera jurisdicción eclesiástica en el fuero externo, y por tanto no son príncipes de la Iglesia ni son superiores a los príncipes seglares en cuanto al poder para mandarles y juzgarles en el fuero externo.

Sin embargo, en estado y grado tienen una dignidad mayor a la de ellos, y en sus ministerios representan de una manera más excelente la persona de Cristo, sobre todo en el ofrecimiento del tremendo sacrificio y en la absolución de los pecados, en que hacen las veces de Cristo. Y para esos oficios están destinados en virtud de su orden y estado.

Por tanto, en las palabras *Luego los hijos son libres* con razón se ha de creer que van incluidos los sacerdotes, ya que, por un título y de una manera particular, son de la familia de Cristo, aunque en un grado no tan excelente como los obispos.

Y lo que se refiere al derecho natural parece que tiene también una aplicación mayor a los sacerdotes que a los inferiores por razón de su carácter sacerdotal.

Lo primero, en cuanto que éste les da poder sobre el cuerpo físico de Cristo, pues por ese poder participan muchísimo del sacerdocio de Cristo y se convierten en cosas muy sagradas, y por tanto, por ese mismo hecho quedan libres de la jurisdicción secular y sujetos al poder espiritual.

A esto se añade —lo segundo— el poder sobre el cuerpo místico de Cristo, por razón del cual quedan constituidos padres espirituales de los seglares y jueces —en lugar de Dios— en las causas espirituales más relacionadas con Dios y en el fuero más sagrado.

Por razón de estos poderes, a los sacerdotes de la ley de gracia —si a algunos— les cuadran los títulos de reyes y de dioses con que la Escritura suele honrar a los sacerdotes: esto lo ponderan también los textos jurídicos que se han citado antes, para subrayar lo indecoroso que es que los sacerdotes sean juzgados por los seglares. Esta inconveniencia la hay por la naturaleza de la cosa, y se basa en la excelencia del carácter sacerdotal: luego es muy creíble que en virtud de ella estén exentos.

10. LOS CLÉRIGOS INFERIORES ¿ESTÁN EXENTOS POR DERECHO DIVINO?—Con esto queda claro —finalmente— lo que se ha de decir de los clérigos inferiores.

Algunos dijeron que, aunque a los que han sido consagrados con las órdenes mayores el derecho divino les da la exención, éstos no están exentos por el derecho divino. Así pensó BERNARDO DÍAZ DE LUGO.

Mas esta opinión no me agrada en absoluto.

Lo primero, porque el que a una orden se la tenga por especialmente mayor o sagrada depende del derecho positivo, conforme al capítulo *Miramur.*

Lo segundo, porque los textos jurídicos antes aducidos hablan en general y sin distinciones.

Y por último, porque los raciocinios que se han hecho son aplicables proporcionalmente no sólo a los clérigos de órdenes menores, sino también —en general— a las personas eclesiásticas, sea que reciban el carácter mediante alguna orden que sea verdadero sacramento, sea mediante cualquier otro rito o modo instituido por la Iglesia: todos entran en la familia peculiar de Cristo, y todos pertenecen a la esfera de lo sagrado y eclesiástico, y el más o el menos no cambian la especie.

También de los bienes eclesiásticos, unos son más propiamente eclesiásticos que otros, y de las cosas sagradas, unas son más sagradas que otras, y sin embargo, todas están igualmente confiadas a la Iglesia y por derecho divino están exentas del poder secular. Luego lo mismo sucederá con las personas.

11. SE PREFIERE LA OPINIÓN DE AZPILCUETA.—OBJECIÓN Y RESPUESTA DE ÉL MISMO.—Mejor AZPILCUETA, en el cap. *Novit,* respon-

diendo al sexto argumento del núm. 15, enseña absolutamente que, en virtud del carácter clerical, por la naturaleza de la cosa se sigue la exención de la persona así consagrada— respecto de la jurisdicción seglar— no sólo en cuanto persona consagrada sino también en cuanto hombre.

Sin embargo, se objeta él à sí mismo que de ahí se seguiría que todo cristiano, en virtud del carácter bautismal, quedaría exento del poder seglar, ya que por ese carácter está consagrado a Dios.

Y si acaso se responde que es verdad que el cristiano, como señalado con el carácter, está sometido al poder espiritual y no al secular, es decir, en las cosas pertenecientes al cristianismo, pero que como hombre está sometido al poder secular, se replicará fácilmente que lo mismo habrá que decir del clérigo como señalado con el carácter clerical.

Por eso el mismo AZPILCUETA suda al tratar de concretar la diferencia, y desechando las opiniones de los demás, por fin responde negando la consecuencia y señalando como diferencia entre ambos caracteres *que el bautismal,* dice, *no distingue entre los cristianos, sino más bien los reúne en un cuerpo, y en cambio el clerical distingue entre el clero y el pueblo cristiano.* Esto no lo explica más: más bien dice que omite ciertas objeciones de la otra edición porque su solución era fácil.

12. ULTERIOR EXPLICACIÓN DE LA SOLUCIÓN DE AZPILCUETA.—CONFIRMACIÓN.—A pesar de todo, parece que la cosa requiere una explicación, porque no parece que haya quedado solucionada la dificultad.

En primer lugar, toda forma que constituye y que de alguna manera une a todos los que tienen semejante forma, distingue a éstos de los demás que carecen de tal forma, y así, el carácter bautismal distingue de los paganos o infieles no sujetos a la Iglesia, y por eso sólo se diferencia del clerical en que el bautismal sólo distingue de los que están completamente fuera de la Iglesia, y el clerical distingue entre los fieles.

Mas no parece que esto baste para que el uno dé la exención y el otro no, pues también el carácter sacerdotal distingue no sólo entre los fieles sino también entre los clérigos de una orden superior y de una inferior: luego aunque el carácter sacerdotal lleve consigo la exención, no sucederá lo mismo con los clérigos inferiores, o ciertamente no de una manera igual.

Y un argumento parecido podrá hacerse tratándose de los inferiores, sobre todo distinguiendo los clérigos de órdenes mayores de los de menores.

O ciertamente, si el carácter clerical en primer grado, o incluso la primera tonsura, que es la primera que distingue al clérigo del no clérigo mediante una consagración especial, por este mismo hecho trae la exención de la persona, también el carácter bautismal, haciendo como hace la primera distinción entre el cristiano y el no cristiano consagrando a Cristo la persona bautizada, traerá consigo semejante privilegio.

Y la dificultad crece porque el carácter bautismal al menos traerá la exención respecto del poder de los príncipes paganos, lo cual —según se vio antes— no puede decirse.

La consecuencia es clara, puesto que el carácter de la ordenación, por distinguir al clérigo del seglar, exime a la persona del clérigo del tribunal seglar: luego —proporcionalmente— el carácter bautismal, distinguiendo al cristiano del pagano, eximirá a aquél de la jurisdicción de éste.

Confirmación: No menor inconveniencia ni menor peligro hay en que un fiel sea juzgado por un infiel, que en que un clérigo sea juzgado por un seglar: por eso SAN PABLO reprende a los fieles que litigaban ante los infieles y no ante los santos, es decir, ante los fieles.

SANTO TOMÁS en su comentario aduce distintas razones de inconveniencia y peligro, las cuales, proporcionalmente, pueden aplicarse por igual a ambos casos, como lo verá fácilmente quien las lea y considere.

Por eso el Papa ALEJANDRO saca de ahí —al revés— un argumento para persuadir la exención de los clérigos.

13. RESPUESTA DEL AUTOR.—DIFERENCIA ENTRE EL CARÁCTER DEL BAUTISMO Y EL DEL ORDEN.—Esto no obstante, y supuesto lo que dijimos sobre el carácter sacerdotal, respondemos que lo mismo hay que decir de todo carácter de orden. Y para afirmar esto, ayuda no poco la opinión de ALEJANDRO I en el canon que acabamaos de aducir, con los otros que hemos citado antes.

La razón es que, aunque esos caracteres difieran en grado, pero coinciden en que consagran a la persona dedicándola al culto divino y a algún ministerio sagrado, y esto comenzando por algún ministerio inferior y de suyo ordenado al más alto, que es el sacerdotal o episcopal: por esta razón, tal carácter hace al punto sagrada a la persona y la exime de los seculares.

Y en esto puede establecerse una diferencia entre el carácter del orden y el del bautismo: el carácter del bautismo no consagra a la persona dedicándola al ministerio sagrado, sino que

únicamente la hace pertenecer a Cristo y la obliga especialmente a conservar su fe. Ese carácter es de suyo común a todos los hombres, y sólo accidentalmente algunos no lo tienen.

Por eso, de suyo no distingue entre el fiel y el infiel en lo tocante a la vida temporal y al estado civil, y por ello no lleva consigo la exención de la jurisdicción de los infieles en esas mismas cosas civiles y humanas lo mismo que el carácter del orden exime al clérigo del poder de los seglares porque, dedicando la persona al ministerio sagrado, de suyo distingue ambos estados clerical y seglar.

Tal vez fue esta la diferencia que quiso indicar AZPILCUETA.

14. DE LA EXENCIÓN GOZAN CUELESQUIERA PERSONAS PUESTAS POR LA IGLESIA EN EL ESTADO ECLESIÁSTICO.—Y con esto, parece que lo mismo se ha de decir —finalmente— de las otras personas que, de cualquier otra manera esablecida o determinada por la Iglesia, son puestas en el estado eclesiástico.

Esto lo pensó AZPILCUETA —antes citado— al unir a los monjes con el clero: el monacato no imprime carácter, y existe por institución o determinación de la Iglesia. Y lo mismo puede decirse de la primera tonsura, la cual introduce en el clero sin imprimir carácter. Y tal vez otras cosas parecidas.

Puede ello confirmarse con el cap. *Duo sunt:* en él se distinguen dos clases de cristianos, y se dice que la una es *la que, dedicada al oficio divino y dada a la contemplación y oración, conviene que prescinda de todo el estrépito de lo temporal, como son los clérigos y los consagrados a Dios.*

De estas palabras se puede deducir que igual razón para la exención tiene toda esta clase de personas, pues todas ellas están dedicadas a Dios y al culto divino, que es la base de la exención aunque la forma de la consagración sea diversa: luego todas estas personas disfrutan del mismo derecho respecto de la exención.

15. Y así, a toda esta clase de personas podrá aplicarse el derecho divino positivo, pues de toda esta clase de personas se forma la familia entera de Cristo, según el sentir del Papa TELESFORO, que en su carta habla de todas las personas eclesiásticas con el nombre de clérigos y los llama familiares de Cristo.

También puede aplicarse a todas el derecho divino natural en cuanto que —según dije antes— se basa en el concepto general objetivo de consagración o dedicación al culto divino.

Y no creará dificultad el que la forma de esta consagración o dedicación al culto divino, en muchas de esas personas sea de institución de la Iglesia, porque, a pesar de ello, del hecho de la institución puede resultar un derecho natural.

Así, aunque la consagración de un cáliz sea de derecho eclesiástico, por derecho natural se sigue la exención del cáliz consagrado de todo uso común y no sagrado.

Así también, en el tratado sobre la *Simonía* dijimos que, aunque la consagración o bendición de una cosa sea de derecho eclesiástico, sin embargo, el que no pueda venderse la cosa en cuanto que está consagrada, es de derecho natural.

Pues lo mismo puede decirse en nuestro caso.

CAPITULO XI

PRESCINDIENDO DEL DERECHO DIVINO INMEDIATO, LA EXENCION DE LOS CLERIGOS ¿PUDO INTRODUCIRLA EL DERECHO CANONICO SIN EL APOYO DEL DERECHO CIVIL?

1. SENTIDO DEL PROBLEMA.—PRIMERA OPINIÓN, NEGATIVA.—Este problema, sencilla y absolutamente propuesto, no es necesario, una vez que en el capítulo anterior hemos demostrado que este privilegio lo concedió inmediatamente el derecho divino y antes en el cap. III se ha probado también que lo estableció el derecho canónico. Esto no obstante, vamos a tratarlo.

Lo primero, como complemento de la materia, para no dejar sin tocar ni discutir ninguna opinión.

Y lo segundo, para defender el poder eclesiástico y responder a algunas objeciones que militan contra la solución anterior.

Porque lo que investigamos es si, prescindiendo del derecho divino —que fue el que inmediatamente concedió este privilegio—, el Sumo Pontífice podía concederlo con su poder soberano sin el consentimiento de los príncipes soberanos, o si sólo podía mandar y proteger su observancia supuesta la donación y consentimiento de aquéllos.

Sobre este punto, no sólo niegan que el poder eclesiástico baste para ello sin el consentimiento del secular MARSILIO DE PADUA y otros herejes y cismáticos que siguen su doctrina, sino que también parecen estar de acuerdo con ellos en esto algunos de los católicos, pues esto suponen los que dicen que la inmunidad es de derecho civil primario.

Así piensan MEDINA —quien dice que este

únicamente la hace pertenecer a Cristo y la obliga especialmente a conservar su fe. Ese carácter es de suyo común a todos los hombres, y sólo accidentalmente algunos no lo tienen.

Por eso, de suyo no distingue entre el fiel y el infiel en lo tocante a la vida temporal y al estado civil, y por ello no lleva consigo la exención de la jurisdicción de los infieles en esas mismas cosas civiles y humanas lo mismo que el carácter del orden exime al clérigo del poder de los seglares porque, dedicando la persona al ministerio sagrado, de suyo distingue ambos estados clerical y seglar.

Tal vez fue esta la diferencia que quiso indicar AZPILCUETA.

14. DE LA EXENCIÓN GOZAN CUELESQUIERA PERSONAS PUESTAS POR LA IGLESIA EN EL ESTADO ECLESIÁSTICO.—Y con esto, parece que lo mismo se ha de decir —finalmente— de las otras personas que, de cualquier otra manera esablecida o determinada por la Iglesia, son puestas en el estado eclesiástico.

Esto lo pensó AZPILCUETA —antes citado— al unir a los monjes con el clero: el monacato no imprime carácter, y existe por institución o determinación de la Iglesia. Y lo mismo puede decirse de la primera tonsura, la cual introduce en el clero sin imprimir carácter. Y tal vez otras cosas parecidas.

Puede ello confirmarse con el cap. *Duo sunt:* en él se distinguen dos clases de cristianos, y se dice que la una es *la que, dedicada al oficio divino y dada a la contemplación y oración, conviene que prescinda de todo el estrépito de lo temporal, como son los clérigos y los consagrados a Dios.*

De estas palabras se puede deducir que igual razón para la exención tiene toda esta clase de personas, pues todas ellas están dedicadas a Dios y al culto divino, que es la base de la exención aunque la forma de la consagración sea diversa: luego todas estas personas disfrutan del mismo derecho respecto de la exención.

15. Y así, a toda esta clase de personas podrá aplicarse el derecho divino positivo, pues de toda esta clase de personas se forma la familia entera de Cristo, según el sentir del Papa TELESFORO, que en su carta habla de todas las personas eclesiásticas con el nombre de clérigos y los llama familiares de Cristo.

También puede aplicarse a todas el derecho divino natural en cuanto que —según dije antes— se basa en el concepto general objetivo de consagración o dedicación al culto divino.

Y no creará dificultad el que la forma de esta consagración o dedicación al culto divino, en muchas de esas personas sea de institución de la Iglesia, porque, a pesar de ello, del hecho de la institución puede resultar un derecho natural.

Así, aunque la consagración de un cáliz sea de derecho eclesiástico, por derecho natural se sigue la exención del cáliz consagrado de todo uso común y no sagrado.

Así también, en el tratado sobre la *Simonía* dijimos que, aunque la consagración o bendición de una cosa sea de derecho eclesiástico, sin embargo, el que no pueda venderse la cosa en cuanto que está consagrada, es de derecho natural.

Pues lo mismo puede decirse en nuestro caso.

CAPITULO XI

PRESCINDIENDO DEL DERECHO DIVINO INMEDIATO, LA EXENCION DE LOS CLERIGOS ¿PUDO INTRODUCIRLA EL DERECHO CANONICO SIN EL APOYO DEL DERECHO CIVIL?

1. SENTIDO DEL PROBLEMA.—PRIMERA OPINIÓN, NEGATIVA.—Este problema, sencilla y absolutamente propuesto, no es necesario, una vez que en el capítulo anterior hemos demostrado que este privilegio lo concedió inmediatamente el derecho divino y antes en el cap. III se ha probado también que lo estableció el derecho canónico. Esto no obstante, vamos a tratarlo.

Lo primero, como complemento de la materia, para no dejar sin tocar ni discutir ninguna opinión.

Y lo segundo, para defender el poder eclesiástico y responder a algunas objeciones que militan contra la solución anterior.

Porque lo que investigamos es si, prescindiendo del derecho divino —que fue el que inmediatamente concedió este privilegio—, el Sumo Pontífice podía concederlo con su poder soberano sin el consentimiento de los príncipes soberanos, o si sólo podía mandar y proteger su observancia supuesta la donación y consentimiento de aquéllos.

Sobre este punto, no sólo niegan que el poder eclesiástico baste para ello sin el consentimiento del secular MARSILIO DE PADUA y otros herejes y cismáticos que siguen su doctrina, sino que también parecen estar de acuerdo con ellos en esto algunos de los católicos, pues esto suponen los que dicen que la inmunidad es de derecho civil primario.

Así piensan MEDINA —quien dice que este

privilegio se debe a concesión del poder secular, dando a entender que de otra manera no hubiese podido introducirse—, y abiertamente PALACIOS. Ya antes había enseñado esto ENRIQUE DE SEGUSIO diciendo *El emperador no podía desde el principio ser forzado a dar estos privilegios, pero una vez que los dio, no puede quitarlos.* Y según dicen REBUFFE y COBARRUBIAS —a quienes aduciremos después—, esa opinión la enseñó de propio intento PEDRO DE FERRARA.

2. ARGUMENTO DE ESA OPINIÓN.—EVASIVA.—REFUTACIÓN.—El argumento de esa opinión pudo ser que los príncipes seculares —desde el principio, y por derecho natural o al menos por derecho de gentes— tenían jurisdicción civil sobre las personas de los clérigos, y —según piensan ellos, y nosotros pasamos por ello como base para la discusión— no fueron privados de ella inmediatamente por Dios mismo; luego tampoco pueden ser privados por el Papa, ya que, lo mismo que no pueden ser privados de sus dominios, tampoco de una parte de ellos, cual es esta jurisdicción y como dominio sobre las personas de los clérigos; luego tampoco puede el Papa conceder el privilegio de la exención, dado que este privilegio no puede subsistir sin privar a los príncipes de su jurisdicción.

Se dirá que, aunque el Papa no puede privar directamente a un príncipe secular de su dominio, sí puede a veces indirectamente con su poder espiritual, y que de esta manera puede conceder este privilegio.

Pero a eso se responde que el uso del poder indirecto sólo cabe —como quien dice— accidentalmente y a manera de defensa de los súbditos fieles cuando el príncipe les resultaría pernicioso y ocasión de ruina, o a manera de castigo eclesiástico cuando un príncipe culpable e incorregible sea digno de tal pena: en esos casos, también a los súbditos seglares puede el Papa eximirlos de la sujeción a tales príncipes. Mas ahora hablamos de lo que el Papa puede hacer de suyo y sin que medie ninguna causa o culpa por parte del príncipe.

Este argumento tiene fuerza ante todo tratándose de los príncipes infieles, que no están sujetos al poder eclesiástico ni directa ni tampoco indirectamente; mas alcanza también a los príncipes fieles, ya que por la conversión a la fe no quedan en una situación peor ni pierden nada de su jurisdicción.

3. CONFIRMACIÓN.—Cabe una confirmación sobre ambas clases de príncipes.

Sobre los fieles, porque leemos que los obispos, o pidieron sentencia a los emperadores mientras éstos no cedieron de su derecho —como se ve claramente en el caso tantas veces recordado de Constantino y de los obispos del Concilio Niceno—, o impetraron este privilegio de los emperadores cuando desearon tenerlo, como se deduce de la Novela 83 en la que JUSTINIANO dice que él escribió varias leyes en que quiso que los eclesiásticos fuesen juzgados sólo por los obispos, y después añade: *Menas, arzobispo amable a Dios, nos pidió que diésemos este privilegio a los reverendísimos clérigos,* etc.

Y en otras muchas leyes —que citaremos en el capítulo siguiente— los emperadores dan a entender que este privilegio lo dan ellos y depende de su voluntad.

Más aún, el 3.er CONCILIO DE TOLEDO —tal como se encuentra en el cap. *Ecclesiarum servos*— pidió al rey de España el privilegio de la exención para los siervos de las iglesias, de los obispos y de los clérigos.

4. Y sobre los príncipes infieles puede hacerse el siguiente argumento.

Antes de convertirse a la fe, pueden expresamente poner la condición y convertirse con el pacto de que a ninguno de sus súbditos —clérigo o seglar— se le exima de su jurisdicción.

Ahora bien, en el caso de que los reyes del Japón, de China u otro así, pidiesen el bautismo con esa condición y se negasen a aceptarlo sin ella, no por eso habría de negárseles, pues esa condición, ni es intrínsecamente mala, ni es incompatible con la voluntad de creer todo lo necesario para la salvación y de obedecer a ello.

Luego habría que admitirla o al menos tolerarla por un bien tan grande como es la conversión completa de todo un reino. Y una vez admitida la condición, no siendo como no es injusta habría que cumplirla.

Luego es señal de que los príncipes temporales tienen derecho a que, aunque se conviertan a la fe, no se les prive de sus súbditos ni de una parte de ellos, y de que —en consecuencia—, aunque no pongan esa condición expresamente, implícitamente la incluyen o la dan por supuesta, ya que de nadie se juzga que renuncie a su derecho si no lo manifiesta bastante expresamente.

5. SEGUNDA OPINIÓN, LA VERDADERA.—A pesar de ello, la opinión verdadera y cierta es que, tanto si Cristo mismo inmediatamente dio o no dio el privilegio de la exención a los

clérigos, los Papas podían darlo, mandar a los príncipes seculares que los respetaran, y coaccionarles para que diesen su consentimiento.

Así lo enseñó INOCENCIO: proponiendo el problema de quién eximió a los clérigos, primero dice *El Papa con el consentimiento del emperador;* después, *que fueron eximidos por Dios;* y por último, dice: O di *que el Papa con sus constituciones, aun sin el consentimiento del emperador, pudo eximirlos de la jurisdicción del emperador, pues, siendo los clérigos cosas espirituales, y habiendo entregado totalmente su cuerpo y alma al servicio y ministerio de Cristo, en consecuencia están sujetos al juicio y constituciones del Papa.*

Esta misma es la opinión común de los canonistas en sus comentarios al cap. *Ecclesia Sanctae Mariae,* principalmente de NICOLÁS DE TUDESCHIS, FELINO, DECIO, REBUFFE, que a la opinión de Pedro de Ferrara la llama falsa y condenada; y lo mismo sostiene ALVARO PELAYO, que cita y sigue a la letra la opinión de Inocencio. Y lo mismo DRIEDO, COVARRUBIAS, SOTO, MOLINA y ENRIQUE.

6. PRIMERA PRUEBA.—EVASIVA.—Se prueba —en primer lugar— por los decretos con que la observancia de la inmunidad se manda bajo censuras incluso a los mismos príncipes temporales. Así consta por los cap. *Noverit, Gravem,* por el cap. último *De rebus eccles. non alienand.,* por el cap. *Quanquam,* por casi todo el título *De immunit. ecclesiar.* en las DECRETALES y en el Libro 6.°, y por la bula de la Cena del Señor, repetida durante tantos años por tantos Papas, en la cual defienden esta libertad eclesiástica a lo largo de diversos artículos y con gravísimas censuras incluso contra los príncipes y reyes temporales.

Mas alguien podría decir que todos estos decretos son más recientes y suponer que los emperadores dieron antes el privilegio de la exención, y que así suponen ya el consentimiento del príncipe temporal, el cual, una vez dado, no puede retractarse, y que por tanto, sobre ese supuesto, caben todos esos preceptos; pero que, sin embargo, al principio era necesario el consentimiento de los príncipes y sin él la Iglesia no podía dar semejantes preceptos.

7. RESPUESTA A LA ANTERIOR EVASIVA.—Pero esto es increíble. Lo primero, porque los dichos Papas no se basan en el principio de que un privilegio dado a la Iglesia por el emperador, éste no puede revocarlo, pues, aunque eso sea verdad —como veremos después—, mas no es tan cierto como es cierto que aquellos decretos y censuras obligan a todos los príncipes —incluso a los soberanos— a no violar la inmunidad eclesiástica.

Por consiguiente, los Papas no se apoyan en ese principio, sino, o en el derecho divino, o en el poder soberano que han recibido de Cristo para gobernar la Iglesia y sobre todo las cosas sagradas y eclesiásticas como juzguen que conviene para el culto divino y para el fin sobrenatural de los hombres.

Por eso, muchos también de los Papas más antiguos prohibieron que los clérigos fuesen juzgados por los seglares o que entablasen procesos ante sus tribunales, y eso aun en los tiempos en que los emperadores eran infieles, como aparece por el cap. *Relatum* y por los otros que hemos aducido en los capítulos III y IV.

Pero sobre todo esta verdad la confirma el CONCILIO TRIDENTINO, que, sin hacer mención alguna del derecho civil, dice que *la inmunidad de la Iglesia y de las personas eclesiásticas ha sido establecida por la ordenación divina y por las decisiones eclesiásticas:* en estas palabras supone manifiestamente que la inmunidad no tuvo su origen en el derecho civil o en las concesiones de los príncipes seculares; de no ser así, hubiese callado la causa verdadera e inmediata de la inmunidad, y en rigor, la doctrina que da hubiese sido o falsa o demasiado incompleta. Pero después advierte al emperador, a los reyes, etc. que *cuanto más abundan en bienes temporales y tienen más poder sobre los otros, tanto más santamente veneren —como cosas principales de Dios y protegidas por El— las cosas del derecho eclesiástico, y obedezcan debidamente los sagrados decretos de los Sumos Pontífices y de los Concilios.*

8. SEGUNDO ARGUMENTO.—Mas —según la razón y según los textos de la Escritura conjuntamente— esta verdad se basa en el poder que se le dio a Pedro para gobernar la Iglesia y para atar y soltar en todo lo que sea necesario para el bien de la religión cristiana y para el conveniente gobierno de la Iglesia.

En efecto, la exención, de suyo y como por la naturaleza de la cosa, le es muy necesaria a la religión cristiana para que las cosas eclesiásticas y el culto divino sean realizados con la

debida veneración. Luego para este fin se le dio a Pedro y al Papa el poder para soltar o eximir a los clérigos del poder civil, y para atar al poder mismo civil a fin de que vele por la inmunidad de las personas eclesiásticas.

Esta consecuencia es evidente por lo que se dijo antes sobre el poder del Papa acerca de las cosas temporales en orden al fin espiritual. Allí se demostró que este poder es divino y sobrenatural, y que, por tanto, de suyo es suficiente para que pueda obrar eficazmente en su materia sin esperar el consentimiento de los súbditos aunque sean príncipes temporales, antes obligándoles y —si fuere necesario— coaccionándoles a dar su consentimiento.

Y el antecedente ha quedado suficientemente explicado y probado con lo dicho en los dos capítulos anteriores. Puesto que, si la exención es propia y completamente de derecho divino positivo o natural, es claro que el Papa puede y debe coaccionar a los príncipes cristianos para que respeten ese derecho. Y si la inmunidad, como mínimo, es muy cercana al derecho natural y muy conforme al derecho divino y al consentimiento de todos los pueblos —según reconocen todos los doctores sin excepción—, es innegable que la exención, por la naturaleza de la cosa, es tan necesaria a la religión y para el culto divino, que sin ella su buena marcha es imposible.

9. REFORZAMIENTO DEL RACIOCISMO ANTERIOR.—Puede esto explicarse más con la razón que se ha tocado antes y que en este punto indicó también el citado INOCENCIO: que las cosas sagradas, en virtud de su consagración, están sujetas al poder eclesiástico a fin de que éste —no sólo acerca de la consagración misma, sino también acerca de la materia y del uso conveniente de la cosa ya consagrada— disponga y prohiba tanto lo que es intrínsecamente malo, como lo que, con frecuencia y moralmente, puede propender a irreverencia de las cosas sagradas.

Ahora bien, las personas eclesiásticas son cosas muy sagradas, y por la sujeción a la jurisdicción secular, podrían distraerse mucho del culto divino y ser tratadas con irreverencia y desprecio por parte de los seglares si sus delitos fueran delatados públicamente a los seglares en los tribunales comunes.

Luego la exención de suyo entra en el poder espiritual por razón del fin espiritual.

Finalmente, esta es la causa por la que la Iglesia pudo legislar sobre el matrimonio, no sólo como sacramento sino también como contrato, por ser ya materia de cosa sagrada. Y así también legisla sobre los bienes eclesiásticos, sobre los diezmos y sobre otras muchas cosas que materialmente son temporales.

Luego el mismo poder tiene en esta materia, que también a su modo es sagrada y no menos necesaria para el culto divino.

10. UNA PREGUNTA.—SOLUCIÓN.—¿PUEDEN LOS OBISPOS EN SUS DIÓCESIS DAR POR SÍ MISMOS LA EXENCIÓN A LOS CLÉRIGOS?—RAZÓN EN FAVOR DE LA AFIRMATIVA.—Preguntará alguno si el Papa es el único que tiene ese poder no sólo respecto de toda la Iglesia sino también respecto de cada uno de los obispados.

En el primer sentido, es claro que solo el Papa tiene ese poder universal respecto de toda la Iglesia; aunque con esto no excluimos al concilio general, pues en éste debe estar la autoridad pontificia y confirmarlo para que pueda dar leyes que obliguen a toda la Iglesia.

Por consiguiente, lo único que puede preguntarse es —en el caso de que Cristo o el Papa no hubiesen dado este privilegio a los clérigos en general en toda la Iglesia— si cada uno de los obispos podría darlo a sus clérigos en sus propias diócesis.

La razón en favor de la afirmativa puede ser que a cada obispo le incumbe el cuidado de disponer en su Iglesia todo lo referente a su conveniente gobierno, y para este fin, cada obispo puede en su diócesis cuanto no le está prohibido o su superior no lo ha mandado de otra manera; ahora bien, no se halla que esto les haya sido prohibido; luego aunque los Papas no hubiesen introducido la exención, cada obispo podría darla en su diócesis.

11. RAZÓN EN FAVOR DE LA NEGATIVA.—CONFIRMACIÓN.—Pero en contra de esto está que no es verdad que los obispos en sus diócesis puedan cuanto no se les prohibe sino sólo lo que se les concede, puesto que la jurisdicción la tienen no por derecho divino sino recibida del Papa; ahora bien, no se lee que se les haya concedido esto.

Además, los asuntos de más importancia están reservados al Papa, según se dice en el cap. *Maiores;* ahora bien, la exención de los clérigos —por la cual a los soberanos temporales se les priva de una parte de su jurisdicción— es un asunto gravísimo y requiere una gran autoridad y poder; luego, o la dio Cristo, o quedó reservada a su Vicario.

Confirmación: Los obispos en sus diócesis no pueden ampliar la exención; luego si no la hubiese, tampoco podrían introducirla.

Por último, de la exención, si no se hace con gran prudencia y autoridad, pueden nacer escándalos y perturbaciones entre los príncipes y los prelados; luego es de creer que cuanto puede establecerse acerca de este privilegio, pertenece únicamente a la autoridad y poder del Papa.

12. Se prefiere la negativa.—Pues bien, esta última solución es más verisímil, y la confirma también la práctica de la Iglesia.

En efecto, los Papas se han tomado el cuidado de disponer todo lo relativo a la exención, y no han dado esta facultad a los obispos.

Y una razón muy buena es que este privilegio —como se dice en el cap. *Si diligenti*— se introdujo, no en favor de esta o aquella persona, ni tampoco en favor de este o aquel obispapo, sino sencillamente *en favor de todo el colegio eclesiástico;* luego el poder para darlo se halla sólo en la cabeza universal de todo el colegio: sea en la principal, que es Cristo, sea en su Vicario, que es el Sumo Pontífice. Y esto se ha de entender de este privilegio como puramente canónico y concedido con solo el poder espiritual independientemente del consentimiento o donación de los príncipes seculares.

13. Los obispos pueden prohibir que los clérigos acudan a los tribunales seculares.—Pero hay dos maneras como los obispos podrían mandar la exención en sus obispados aunque no estuviese introducida en general.

La primera —sólo por parte de los clérigos— mandando a los clérigos súbditos suyos que en todas las causas que ellos hubiesen de entablar o en las que ellos pudiesen libremente elegir juez, rehuyesen los jueces seglares y acudiesen a su obispo. Este precepto sería justo y en rigor no mermaría la jurisdicción de los seglares; luego no traspasaría los límites del poder ordinario de los obispos.

Pues, así como San Pablo reprende a los fieles que litigaban entre sí por entablar sus procesos aste los paganos, y —ya lo reprendiese como cosa mala, ya como menos digna y como peligrosa— no hay duda que podía prohibirlo, así también los obispos podrían prohibir a los clérigos —en cuanto de éstos dependiese— litigar ante los seglares aunque por otro camino no estuviesen exentos, pues, lo mismo que no está bien que un fiel litigue ante un infiel, también proporcionalmente es indecoroso y peligroso —sirva de argumento el cap. *Relatum*— que los clérigos sean juzgados por los seglares.

La otra manera como los obispos podrían mandar en sus diócesis la práctica de alguna exención, sería aceptando un privilegio concedido por el príncipe o señor soberano de la tierra.

Esto es evidente, porque tal privilegio sería un beneficio para la Iglesia, beneficio que al seglar le es lícito hacer y al obispo aceptar; y una vez obtenido, el obispo tiene poder para mandar su práctica, porque entonces ya no priva al seglar de su poder, sino que lo que hace es proteger y defender una cosa eclesiástica.

14. Respuesta al argumento de la opinión contraria.—El uso indirecto del poder espiritual es necesario aunque no haya faltas de los príncipes seculares.—Al argumento de la opinión contraria se ha respondido ya allí muy bien que, en la hipótesis de que Cristo no hubiese concedido por sí mismo este privilegio a los clérigos, los Papas hubiesen podido concederlo con su poder espiritual y, en consecuencia y como indirectamente, quitar a los príncipes seculares la jurisdicción que tenían o hubiesen debido tener sobre las personas de los clérigos si no fuesen clérigos.

Y en respuesta a la réplica que se ha hecho allí —que este uso indirecto del poder espiritual sólo cabe accidentalmente por los crímenes o tiranía del príncipe—, negamos lo que se afirma: el poder espiritual alcanza también a lo temporal incluso en los casos de que no haya ninguna culpa por parte del príncipe temporal, sino una causa suficiente por parte de la materia, cual es una conexión o unión suficiente de la cosa material con la espiritual, o tal relación suya al fin espiritual, que por razón de ella convenga que el poder espiritual la dirija u ordene. Entonces el Papa —según dijo Nicolás II— tiene sobre tales cosas los derechos de los imperios celestial y terreno.

En este sentido, no es imposible que del uso del poder espiritual, aunque indirecto, se diga que actúa de suyo; y decimos *de suyo,* porque no actúa a manera de pena ni con ocasión de algún mal que surja casualmente, sino porque, supuesta la condición humana y tal institución del estado eclesiástico, la exención es moralmente necesaria para el fin espiritual.

Y sin embargo, ese uso se llama *indirecto* porque lo motiva no el fin temporal sino el espiritual, según se ha explicado antes.

15. Un siervo que reciba las órdenes sagradas queda exento de la servidumbre.—Y la razón es que ese poder de suyo se ha dado para el gobierno ordinario y conveniente de la monarquía eclesiástica, y por tanto, de suyo pue-

de cuanto moralmente conviene para su fin aunque para ese fin sea necesario disponer o cambiar algo acerca de las cosas temporales.

Cuánto más que a los reyes temporales el poder no se les ha dado para su conveniencia sino para el conveniente gobierno del Estado. Luego si en el Estado mismo tiene lugar un cambio por el cual, para su mayor bien, convenga exceptuar a algunas personas de la jurisdicción de los príncipes, no es extraño que el jefe de la Iglesia, que tiene un cuidado y una providencia más alta de ese mismo Estado elevado a una esfera y situación más alta, pueda hacer eso por ese mismo fin.

Sobre todo siendo así que el Estado eclesiástico, tal como lo instituyó Cristo, es sobrenatural y ante todo mira al culto divino, al cual la inmunidad se ordena principalmente.

Puede esto explicarse con un ejemplo: Si un siervo se ordena de órdenes sagradas, a veces —según los capítulos *Per venerabilem, Si servus, Miramur*— queda libre de la servidumbre.

Esto la Iglesia pudo establecerlo para el debido ejercicio y por la dignidad del sacramento del orden y del ministerio aun privando al dueño del poder que antes tenía sobre su siervo, y sea dándole el precio, sea sin dárselo, una vez que el dueño ha consentido la ordenación.

Luego no es extraño que, por razón de las órdenes, a los clérigos el poder eclesiástico pueda liberarles de la jurisdicción temporal, puesto que el dominio sobre el siervo es mayor en su línea que el de sola la jurisdicción, los príncipes seculares —sobre todo los fieles— expresa o tácitamente consienten tal ordenación, y la Iglesia tiene derecho a no darles ministros de lo espiritual si no es —como quien dice— bajo el pacto y condición —que es justísima— de que éstos gocen de la inmunidad conveniente a tal estado.

Luego con razón puede el Papa, con sola su autoridad, establecer la inmunidad y obligar a los príncipes seculares a respetarla.

16. La Iglesia puede eximir a los clérigos de la jurisdicción de los príncipes paganos aun contra la voluntad de éstos.—Mas como al fin de aquel argumento se dice que su mayor fuerza es en relación a los príncipes infieles, debemos añadir que aun en la época de los príncipes infieles, la Iglesia podía — y también ahora puede en los reinos y regiones de príncipes infieles en donde hay fundadas Iglesias— conceder este privilegio a los clérigos aun contra la voluntad de los príncipes.

Pero es preciso distinguir entre el poder y la realización, o entre el derecho y la práctica: nosotros nos referimos al derecho y poder, y nos apoyamos en el mismo principio y en las razones que se han aducido. Vamos a explicarlo.

Antes hemos dicho con Santo Tomás que la Iglesia puede —por razón del peligro— eximir a todos los fieles del poder de los infieles: luego con mayor razón podrá eximir a los sacerdotes y clérigos por reverencia al culto divino.

En efecto: El poder del Papa, en orden a su fin, alcanza incluso a los infieles, y por tanto tiene derecho a instituir —aun contra la voluntad de los príncipes infieles— lo tocante al verdadero culto de Dios y lo que dice bien y es conveniente para él; lo mismo que podría prohibir, incluso a los magistrados infieles, celebrar juicios profanos en los templos, y tiene derecho —si pudiese— a coaccionarlos para que no lo hagan.

Por lo que toca a la realización o práctica, la Iglesia no tiene en su mano el ejercicio fructuoso y eficaz de ese poder para con los príncipes infieles, porque éstos no reconocen en el Papa ningún poder superior ni pueden ser coaccionados con censuras o con la espada espiritual; y el emplear la espada material de la guerra es difícil o a veces más perjudicial.

Por eso, en aquella época la Iglesia más fácilmente pudo disimular. Cómo se comportó o pudo comportarse entonces, lo investigaremos después.

17. Respuesta a la confirmación.—A la primera parte de la confirmación —sobre lo que antiguamente practicaron los prelados de la Iglesia de pedir a los emperadores, o sentencia en sus causas o controversias, o el privilegio de la exención para su clero— puede responderse, en primer lugar, que tal vez eso sucedió al principio de la Iglesia porque entonces la exención de los clérigos, o no se había introducido suficientemente en la práctica, o no era suficientemente conocida del emperador, recién convertido, como era Constantino cuando el Concilio Niceno, y que por eso entonces los obispos le pidieron sentencia a él voluntariamente y no a la fuerza.

También puede decirse que los obispos acudieron a Constantino no como a juez que tuviese jurisdicción sobre ellos, sino como a defensor y protector —oficio propio del emperador—, o al menos —y esto parece más verisímil— como a un árbitro, al que elegían voluntariamente por no estar entonces prohibido el hacerlo, pero que él rehusó ser por reverencia a los obispos.

Y por la misma razón, pudieron antiguamente los obispos pedir aquel privilegio a los emperadores, no porque de derecho no les competiese a los obispos mismos, sino, o porque de hecho no se lo permitían ni siquiera los magistrados cristianos —que quizá no conocían aún suficientemente ese derecho de los clérigos—, o porque, quizá por cortesía y para hacer la cosa con mayor suavidad, pidieron el consentimiento del príncipe.

Finalmente, algunos emperadores en sus leyes se expresan como si fuesen los autores de este privilegio porque quizá lo creían así por ignorancia, o para demostrar que renunciaban en absoluto a su derecho y que, por lo que a ellos tocaba, lo donaban como si dependiese sólo de su voluntad y poder.

18. A UN PRÍNCIPE PAGANO QUE PONGA LA CONDICIÓN DE NO PRACTICAR LA EXENCIÓN DE LOS CLÉRIGOS, NO SE LE DEBE ADMITIR A LA FE.—PRIMERA RAZÓN.—En la segunda parte de la confirmación se pregunta si se puede admitir el bautismo a un príncipe infiel que no quiera permitir en su reino la exención de los clérigos, más aún, que lo pida bajo la condición y pacto de que no se le pueda privar de tal jurisdicción.

Sobre este punto, decimos —en primer lugar— que, aun concediendo que el Papa en tal caso pueda permitirlo por no ser ello intrínsecamente malo y porque —en consecuencia— tal príncipe puede estar dispuesto para la fe y el bautismo, pero que de ahí no se sigue que la inmunidad de suyo y de derecho dependa de la voluntad de los príncipes: lo único que se sigue es que el Papa algunas veces puede disimular y no hacer uso de su poder para conceder o ejecutar de hecho tal privilegio, para evitar mayores males.

Añado además que esa condición es tan injusta y contraria al derecho divino —inmediata o al menos mediatamente—, que no se la debe permitir, ni se debe conceder el bautismo a ningún príncipe con ese pacto.

Lo primero, porque el Papa nunca puede renunciar al poder que tiene para conceder este privilegio o su uso siempre que lo juzgue conveniente para la Iglesia universal o para una Iglesia particular; ahora bien, por ese pacto parecería renunciar a ese poder: si no, la condición sería fútil y de ningún efecto; luego nunca es lícito admitirla.

Más aún, aunque admitiese en la Iglesia a algún príncipe con esa condición, después no estaría obligado a respetarla: lo primero, porque sería contraria a las buenas costumbres de la Iglesia; y lo segundo, porque se la habrían arrancado mediante una violencia injusta, como es en los préstamos la condición de pagar las usuras.

19. SEGUNDA RAZÓN.—Y de esto nace la segunda razón por la que eso no es lícito, a saber, que tal príncipe está mal dispuesto para recibir el bautismo.

Lo primero, porque peca gravemente haciendo esa violencia a la Iglesia.

Lo segundo, porque parece anteponer su situación temporal al bautismo, dado que no quiere admitirlo si no es a cambio de esa condición.

Y lo tercero y último, porque si se admitiese esa condición en un reino, la Iglesia podría perturbarse en las otras regiones ya católicas; y en la que se convierte de nuevo, jamás podría introducirse convenientemente la inmunidad eclesiástica, y siempre podrían temerse perturbaciones y escándalos.

Por lo cual, hablando absolutamente, tal condición parece injusta y del todo inadmisible, sobre todo en absoluto, sin determinación de tiempo, y sin ninguna otra limitación honesta.

20. Y si esto es verdad —como en realidad lo es— en donde la Iglesia no parece tener derecho adquirido sobre un príncipe aún no bautizado, con mucho mayor razón no se ha de permitir tal resistencia en un príncipe ya creyente o bautizado que está sujeto a la Iglesia y obligado a obedecer a sus leyes justas.

Ni es verdad que esa condición vaya implícitamente incluida en la recepción voluntaria del bautismo; porque, si es injusta y rechazable si acaso se expresa ¿cómo puede ir incluida implícitamente?

Por consiguiente, la única condición concebible es que al príncipe temporal no se le prive de sus derechos en todo aquello que no se opone a la fe ni a la obediencia a la Iglesia.

CAPITULO XII

EL PRIVILEGIO DEL FUERO DE LOS CLERIGOS ¿ESTA BASADO TAMBIEN EN EL DERECHO CIVIL?

1. SENTIDO DEL PROBLEMA.—El sentido de este título o problema se debe entender en conformidad con la doctrina del capítulo anterior: no preguntamos ya si el primer origen o la causa principal o necesaria de este privilegio es el derecho civil o la voluntad y donación de los príncipes seculares, sino si de hecho se introdujo con el consentimiento de ellos, o al menos si es de derecho civil de la manera —sea ella la que sea— como puede ser y conviene que sea.

Y por la misma razón, pudieron antiguamente los obispos pedir aquel privilegio a los emperadores, no porque de derecho no les competiese a los obispos mismos, sino, o porque de hecho no se lo permitían ni siquiera los magistrados cristianos —que quizá no conocían aún suficientemente ese derecho de los clérigos—, o porque, quizá por cortesía y para hacer la cosa con mayor suavidad, pidieron el consentimiento del príncipe.

Finalmente, algunos emperadores en sus leyes se expresan como si fuesen los autores de este privilegio porque quizá lo creían así por ignorancia, o para demostrar que renunciaban en absoluto a su derecho y que, por lo que a ellos tocaba, lo donaban como si dependiese sólo de su voluntad y poder.

18. A UN PRÍNCIPE PAGANO QUE PONGA LA CONDICIÓN DE NO PRACTICAR LA EXENCIÓN DE LOS CLÉRIGOS, NO SE LE DEBE ADMITJR A LA FE.—PRIMERA RAZÓN.—En la segunda parte de la confirmación se pregunta si se puede admitir el bautismo a un príncipe infiel que no quiera permitir en su reino la exención de los clérigos, más aún, que lo pida bajo la condición y pacto de que no se le pueda privar de tal jurisdicción.

Sobre este punto, decimos —en primer lugar— que, aun concediendo que el Papa en tal caso pueda permitirlo por no ser ello intrínsecamente malo y porque —en consecuencia— tal príncipe puede estar dispuesto para la fe y el bautismo, pero que de ahí no se sigue que la inmunidad de suyo y de derecho dependa de la voluntad de los príncipes: lo único que se sigue es que el Papa algunas veces puede disimular y no hacer uso de su poder para conceder o ejecutar de hecho tal privilegio, para evitar mayores males.

Añado además que esa condición es tan injusta y contraria al derecho divino —inmediata o al menos mediatamente—, que no se la debe permitir, ni se debe conceder el bautismo a ningún príncipe con ese pacto.

Lo primero, porque el Papa nunca puede renunciar al poder que tiene para conceder este privilegio o su uso siempre que lo juzgue conveniente para la Iglesia universal o para una Iglesia particular; ahora bien, por ese pacto parecería renunciar a ese poder: si no, la condición sería fútil y de ningún efecto; luego nunca es lícito admitirla.

Más aún, aunque admitiese en la Iglesia a algún príncipe con esa condición, después no estaría obligado a respetarla: lo primero, porque sería contraria a las buenas costumbres de la Iglesia; y lo segundo, porque se la habrían arrancado mediante una violencia injusta, como es en los préstamos la condición de pagar las usuras.

19. SEGUNDA RAZÓN.—Y de esto nace la segunda razón por la que eso no es lícito, a saber, que tal príncipe está mal dispuesto para recibir el bautismo.

Lo primero, porque peca gravemente haciendo esa violencia a la Iglesia.

Lo segundo, porque parece anteponer su situación temporal al bautismo, dado que no quiere admitirlo si no es a cambio de esa condición.

Y lo tercero y último, porque si se admitiese esa condición en un reino, la Iglesia podría perturbarse en las otras regiones ya católicas; y en la que se convierte de nuevo, jamás podría introducirse convenientemente la inmunidad eclesiástica, y siempre podrían temerse perturbaciones y escándalos.

Por lo cual, hablando absolutamente, tal condición parece injusta y del todo inadmisible, sobre todo en absoluto, sin determinación de tiempo, y sin ninguna otra limitación honesta.

20. Y si esto es verdad —como en realidad lo es— en donde la Iglesia no parece tener derecho adquirido sobre un príncipe aún no bautizado, con mucho mayor razón no se ha de permitir tal resistencia en un príncipe ya creyente o bautizado que está sujeto a la Iglesia y obligado a obedecer a sus leyes justas.

Ni es verdad que esa condición vaya implícitamente incluida en la recepción voluntaria del bautismo; porque, si es injusta y rechazable si acaso se expresa ¿cómo puede ir incluida implícitamente?

Por consiguiente, la única condición concebible es que al príncipe temporal no se le prive de sus derechos en todo aquello que no se opone a la fe ni a la obediencia a la Iglesia.

CAPITULO XII

EL PRIVILEGIO DEL FUERO DE LOS CLERIGOS ¿ESTA BASADO TAMBIEN EN EL DERECHO CIVIL?

1. SENTIDO DEL PROBLEMA.—El sentido de este título o problema se debe entender en conformidad con la doctrina del capítulo anterior: no preguntamos ya si el primer origen o la causa principal o necesaria de este privilegio es el derecho civil o la voluntad y donación de los príncipes seculares, sino si de hecho se introdujo con el consentimiento de ellos, o al menos si es de derecho civil de la manera —sea ella la que sea— como puede ser y conviene que sea.

2. PRIMERA TESIS: LA EXENCIÓN DE LOS CLÉRIGOS ES TAMBIÉN DE DERECHO CIVIL.—QUIÉN INTRODUJO LA EXENCIÓN.—Pues bien, entendiendo las cosas en este sentido, es tesis cierta y comúnmente admitida que este privilegio también fue concedido a los clérigos por el derecho común o por los príncipes temporales.

Y esto se entiende a partir de la época en que los príncipes se hicieron cristianos, pues antes es cosa clara que los príncipes infieles no concedieron ningún privilegio a los clérigos. Mas en cuanto los emperadores comenzaron a ser cristianos, concedieron la inmunidad a los clérigos.

En consecuencia, se cree que el primero en aceptar este privilegio fue Constantino, ya que de Felipe, por lo breve de su imperio, no hay razón para pensarlo.

Algunos dijeron que Constantino accedió a este privilegio en tiempo del Papa Julio I: así los cita ALMAIN, y él les sigue también; pero esto, ni puede probarse, ni coincidir con la verdad de las historias, dado que Constantino murió al principio del pontificado de Julio I, y por eso, lo probable es que esos autores querían referirse a Constancio.

Otros juzgan que Constantino dio comienzo a este privilegio eclesiástico en el Concilio Niceno cuando dijo que a los obispos solo Dios los debe juzgar: esto da a entender PALACIOS.

Mas en realidad, de esas palabras de Constantino no se deduce que Constantino diese un nuevo privilegio, sino una de dos: o que quiso arreglar y adormecer con una palabra las disensiones de los obispos a la vez que los honraba, o que al menos reconoció en los obispos alguna inmunidad concedida por Dios a su dignidad.

3. FUE CONSTANTINO QUIEN CONCEDIÓ LA EXENCIÓN DE LOS CLÉRIGOS.—Además, no hay duda que Constantino concedió a los clérigos privilegios de inmunidad.

En la ley 1.ª *de Episcop. et cleric.* del CÓDIGO, a los clérigos y a sus siervos los exime *de las nuevas contribuciones* y de verse forzados a recibir huéspedes. Esta ley se encuentra también en el CÓDIGO TEODOSIANO, pero se tribuye a Constantino, y se le añaden estas palabras que omitió Justiniano: *Y si algunos de vosotros, para ganarse de comer, quiere practicar el comercio, gozará de la inmunidad.*

En la ley 1.ª *de Lustral. collat.* del mismo CÓDIGO TEODOSIANO, el mismo Constantino libra a los clérigos de cierto tributo que se llamaba *contribución lustral,* quizá porque se cobraba por lustros.

Además, en la ley 1.ª *de Episcop. et cleric.* del mismo CÓDIGO TEODOSIANO, el mismo prohibe *que a los clérigos, en contra de los privilegios que él les ha concedido, se les grave con nombramientos y hospedajes:* se refiere a los nombramientos para oficios públicos seculares, y a los cargos civiles, de los cuales quiso que estuviesen inmunes los clérigos, según explica más claramente en la ley 2.ª del mismo título; y añade la razón diciendo *No sea que por la malicia sacrílega de algunos, se vean apartados de los servicios divinos.*

Un rescripto parecido de Constantino cita EUSEBIO por el cual *quiere* que los clérigos de la provincia de Africa *estén completamente inmunes y libres de todos los servicios comunes y civiles de los asuntos públicos.* Y añade una razón general a todos los clérigos: *Para que de ninguna manera —por error o por sacrilegio y desliz profano, cuales suelen suceder en tales asuntos— se vean apartados del culto que se debe a la divina majestad.* Y el mismo privilegio supone —y explica cómo se ha de cumplir— el mismo Constantino en la ley 6.ª del mismo título del CÓDIGO TEODOSIANO.

4. Mas como en estas leyes no se hace mención expresa del privilegio del fuero, aunque parece que va unido a los otros, debemos añadir la ley 7.ª del mismo título y Código en la que el mismo Constantino dice así: *Los clérigos que, con ofensa por parte de los herejes, son denunciados ante la corte, sean absueltos, y en adelante, a imitación del Oriente, de ninguna manera sean citados a los tribunales, sino disfruten de plena inmunidad.*

Sobre esto es preciso advertir que, aunque en ese rescripto se hace mención de los herejes porque ese privilegio se dio con ocasión de la persecución de los donatistas, sin embargo el privilegio mismo se dio de una manera absoluta, se supone que antes se había concedido en Oriente, y se amplía a la Iglesia Occidental.

Más aún —y esto es muy de observar—, alguna vez Constantino fue tan deferente con el juicio de los obispos, que a todos —incluso a los seglares— en las causas civiles les concedió apelar a los obispos, y antepuso las sentencias de éstos a las sentencias de los magistrados seculares, como consta por el CÓDIGO TEODOSIANO y por SOZÓMENO.

5. TAMBIÉN CONSTANCIO CONCEDIÓ LOS MISMOS PRIVILEGIOS A LOS CLÉRIGOS.—Además, en el mismo CÓDIGO TEODOSIANO, en el título *de Episcop. et cleric.,* se encuentran distintas leyes del emperador Constancio, en las que concede a los clérigos privilegios parecidos.

En la ley 9.ª exime a los clérigos *de los cargos curiales y de toda inquietud de las funciones curiales.*

En la ley 10.ª les concede *la inmunidad del cobro de los oficios bajos y de los gastos de las*

cosas negociadas, que parece fue la exención de pagar tributos por lo que ganaban con su diligencia, pues es lo que da a entender en la razón que añade diciendo *Siendo como es cierto que las ganancias que sacan de las tiendas y de los talleres, han de aprovechar a los pobres.* Y se añade: *Cese también de igual modo el cobro de las contribuciones.* Y más abajo: *Mandamos que queden también inmunes de los censos.*

Igualmente en la ley 11 exime a los clérigos *de los cargos curiales.* Pero añade una retricción —que merece observarse— diciendo *Los clérigos, que no poseen absolutamente nada ni disponen de patrimonio,* tal vez porque los clérigos entonces profesaban ese estado.

6. Con todo, en estas leyes no se explica suficientemente el privilegio del fuero, por más que a veces parece insinuarse en las palabras generales.

Pero en la ley 12 prohibe el mismo emperador *que los obispos sean acusados en juicios públicos. Los ánimos curiales,* dice, *no tengan libertad para acusarles,* y por eso añade que *las causas de obispos se presenten a obispos.*

Baronio conjetura que este privilegio Constancio lo concedió a petición de Hilario, el cual, en el libro dirigido a él que comienza *Tu bienhechora naturaleza,* dice así: *Provea y decrete tu clemencia que en adelante los jueces no presuman ni usurpen ni piensen que ellos examinan las causas de los clérigos,* etc. Quiero ponderar las palabras *presuman* y *usurpen,* con las cuales parece que pidió no tanto un privilegio nuevo como que no se quebrantase uno antiguo. Y así Constancio, más que conceder un privilegio nuevo, confirmó uno antiguo.

De la misma manera, en la ley 13 del mismo título, a una con Juliano, confirma los privilegios concedidos a los clérigos de la ciudad de Roma; y en la 14 asimismo confirma las exenciones de tributos que Constantino había concedido a los clérigos.

7. También los demás emperadores confirmaron la misma exención.—Valentiniano privó de la exención a los clérigos.— Además, esta inmunidad los emperadores posteriores la confirmaron, por más que a veces intentaron restringirla o cambiarla.

Valentiniano I —como refiere San Ambrosio— *no sólo respondió de palabra sino que ordenó con sus leyes que, en las causas de fe o de algún grado eclesiástico, debe juzgar quien no sea desigual en el cargo ni desemejante en el derecho. Porque estas son las palabras del rescripto,* dice San Ambrosio, *es decir, que quiso que de los sacerdotes juzgasen los sacerdotes. Más aún, si en un caso dado se acusase a un obispo y se entablase un proceso sobre sus costumbres, quiso que ese proceso se ventilase en un tribunal episcopal.*

Pero después, como eran muchos los que, para evitar los cargos curiales y disfrutar de los privilegios de la Iglesia, se hacían clérigos, el mismo Valentiniano determinó que únicamente disfrutase de las inmunidades de los clérigos quien hubiese perseverado diez años en el estado clerical. Así se deduce de la ley 19 *de Episcop. et cler.* del Código Teodosiano. Mas después Graciano en la ley última *de Episcopal. iudic.* determinó *que a los clérigos no se les lleve a los tribunales seculares.* Y después Honorio, de una manera absoluta, devolvió a los clérigos el mismo privilegio del fuero —como consta por la ley 41 *de Episcop. et cler.* en el Código Teodosiano— diciendo de las causas de los clérigos: *Estas causas sólo deben tratarlas los obispos con el testimonio de muchos,* y en las leyes 29, 30 y 38 confirma todos los privilegios concedidos por sus predecesores a los clérigos, entre los cuales sin duda se contiene el privilegio del fuero. Y más expresamente se deduce esto de las leyes 45, 46 y 47. Y que lo mismo se observó bajo Teodosio el Joven puede deducirse de la carta 54 de San Agustín, cuyas palabras citaremos un poco después. Mas luego Valentiniano III privó totalmente a los clérigos del privilegio del fuero, como consta por el libro de las Novelas.

8. Refiere asimismo Baronio que Mayoriano, el sucesor de Valentiniano, a las personas eclesiásticas las restituyó a la primitiva libertad revocando las leyes contrarias a ella que habían promulgado sus predecesores, a excepción únicamente de la novela del mismo emperador que es la última en el libro 3.º de las Novelas del Código Teodosiano y en la ley *Generali* del título *de Sacros. Eccles.* del Código. Mas en ésta sólo se revocan las leyes en las que se prohibía a los clérigos recibir nada dejado por las viudas en testamento: del privilegio del fuero nada se lee en ella.

En todo caso, en cierto escolio a la Novela de Valentiniano se observa que su revocación la retractó el emperador Mayoriano. Esto lo observa también Baronio diciendo: *Esto promulga vergonzosamente en Roma Valentiniano; pero lo injusta e impía que fue esa promulgación lo puso en claro la ley contraria a ella que dio su sucesor Mayoriano.*

Cierto que estos autores no citan la ley de Mayoriano, ni tampoco figura ésta entre sus novelas que están en el libro 4.º de las Novelas después del Código Teodosiano. Tampoco hallo que, acerca del estado de este privilegio desde aquel tiempo hasta Justiniano, los emperadores establecieran algo más claro que yo pueda afirmar con certeza.

9. El privilegio del fuero se les concedió a los clérigos antes de Justiniano.— Por lo dicho queda bien claro lo falso que es lo que ciertos partidiraios de los cismáticos han dicho en nuestro tiempo: que antes de Justiniano no hubo en la Iglesia distinción de fuero entre los eclesiásticos y los seglares.

En efecto, por lo dicho se demuestra que varios emperadores —como lo hemos demostrado de Constantino, Honorio, Valentiniano I y otros— concedieron o admitieron la distinción del fuero.

Asimismo, muy anterior a Justiniano es aquella frase tan grave de San Ambrosio en el Concilio de Aquilea, que *no son los seglares quienes deben juzgar a los sacerdotes sino más bien los sacerdotes a los seglares.* Esta frase la tiene también en su citada carta 13 al emperador Valentiniano, y en ella da a entender la distinción del fuero.

Esta supone también San Agustín en su carta 53 a Macedonio, procónsul y juez secular. Habiéndole preguntado a San Agustín por qué los sacerdotes, en el fuero secular, intercedían por los reos. el mismo San Agustín le responde a su vez: *Sé yo que tú mismo, con otros amigos tuyos, en la Iglesia de Cartago intercediste por un clérigo a quien con razón reprendía su obispo; y eso que allí, en una reprensión incruenta, no se temía ningún peligro de sangre.* En estas palabras manifiestamente supone y explica la distinción del fuero, que ya entonces se practicaba.

Más aún, el Concilio de Macón afirmó que esa distinción *se introdujo casi al comienzo mismo del cristianismo con intervención no sólo de los cánones sino también de las leyes.*

10. En lo criminal, Justiniano quiso que los clérigos fuesen juzgados por los seglares.—¿Restituyó Carlomagno el privilegio del fuero?—Así pues, no fue Justiniano el autor de la distinción del fuero eclesiástico y del secular, ni fue el primero que concedió el privilegio del fuero a los clérigos.

Más aún: aunque pareció conceder o renovar los antiguos privilegios sobre este fuero, sin embargo los limitó a las causas civiles, puesto que en las criminales, cuando los crímenes no son eclesiásticos sino comunes, como robos, homicidios, etc., quiso que los clérigos fuesen juzgados y castigados por los seglares. Así consta por la Novela 83 y por las Auténticas.

Algunos creen que el privilegio del fuero lo restableció de nuevo plenamente Carlomagno mediante una ley con la que renovó la otra de Constantino y Teodosio que hemos citado antes y por la que se establecía que los obispos pudiesen dar sentencia definitiva en todas las causas incluso de los seglares. Así lo refieren Graciano y más ampliamente Baronio.

Pero —en primer lugar— esa ley no se refería a las causas criminales sino a las civiles, puesto que sería muy ajeno al cargo episcopal sentenciar en las causas criminales de los seglares.

En segundo lugar, aquella ley no concedía el privilegio del fuero a los clérigos, sino que más bien permitía a los seglares que pudiesen tratar y terminar sus causas civiles ante los obispos.

Finalmente, este mismo privilegio, o no entró en vigor, o ciertamente no duró mucho sino que fue abrogado por el uso, como lo observan la Glosa, Hugo, Torquemada y otros doctores, y más ampliamente la Glosa del cap. *Relatum.*

Por lo cual, aunque conste por las historias que Carlomagno concedió muchos beneficios y privilegios a los clérigos y sacerdotes, no encuentro escrito si determinó algo particular tocante a este privilegio; y tampoco sobre los otros emperadores que hubo después de él hasta Federico II.

11. El privilegio del fuero en lo civil y en lo criminal, lo estableció plenísimamente Federico.—También en España se introdujo este privilegio por diversas leyes.—Este Federico, por su parte, bajo Honorio III, dio a los clérigos plenísimamente el privilegio del fuero tanto en las causas criminales como en las civiles. Así consta por la constitución de ese Papa que se encuentra en el volumen después de los libros de los feudos, y por las Auténticas. Estas leyes el Papa las aceptó al fin de dicha constitución con estas palabras: *Nos, Honorio, obispo, siervo de los siervos de Dios, estas leyes que Federico, emperador de los romanos, hijo nuestro queridísimo, ha dado para utilidad de todos los cristianos, las alabamos, las aprobamos y las confirmamos con validez eterna.*

De esta manera este derecho entró en vigor en todo el mundo cristiano; con lo cual consta suficientemente que este privilegio fue establecido por el derecho común civil.

Y esto lo imitaron también las leyes de los reinos particulares, sobre todo las de España en las Partidas y en la Nueva Recopilación, y las de Portugal en las Ordenaciones. Y lo mismo pensamos de las leyes de los otros reinos católicos.

CAPITULO XIII

SE SALE AL PASO DE UNA DIFICULTAD QUE NACE DEL CAPITULO ANTERIOR, Y SE EXPLICAN LAS MANERAS COMO LA IGLESIA HIZO USO DEL PRIVILEGIO DEL FUERO EN LAS DISTINTAS EPOCAS

1. PRIMER PROBLEMA ACERCA DEL USO DEL PRIVILEGIO DEL FUERO.—RAZONES DEL PROBLEMA.—De lo dicho en el capítulo anterior sobre el uso del privilegio del fuero nace un problema: parece seguirse, o que la Iglesia no hizo uso pleno y constante del privilegio antes de la época de Federico II, o que en muchas épocas lo practicó contra la oposición de los emperadores. Ahora bien, lo primero parece ser un gran inconveniente, y lo segundo es poco creíble: luego ¿qué hay que decir de la antigüedad y forma de ese uso?

En efecto, que los Pastores de la Iglesia no practicaron este privilegio por tener en contra la voluntad de los emperadores, sino que disimularon y cedieron a su voluntad y poder, puede deducirse de los siguientes hechos:

Lo primero, de que frecuentemente en sus decretos aducen el consentimiento de los emperadores o reyes o la coincidencia de los derechos civiles.

Lo segundo, de que no leemos que fulminasen censuras contra algún emperador que —antes de Federico II— hubiese quitado a los clérigos en todo o en parte el privilegio del fuero, como hemos dicho que lo hicieron Valentiniano y Justiniano.

Más aún, los emperadores mismos que más parecen haber favorecido a los clérigos en este privilegio, a veces en algunas causas —incluso a petición de los mismos obispos y clérigos— asumían esta jurisdicción; y los Papas no les hacían resistencia sino que, más bien, viéndolo y callando parecían darles su consentimiento.

2. SEGUNDO PROBLEMA: LOS CLÉRIGOS ¿QUEDABAN EXENTOS DEL PODER IMPERIAL?—RAZÓN EN FAVOR DE LA NEGATIVA.—De esto nace otra dificultad que— según BELARMINO— tocó Barclay: que aunque muchos emperadores concedieron a los clérigos la exención respecto de sus jueces y magistrados, mas no leemos que los eximieran de su propio poder imperial. En efecto, nunca declararon esto, cosa que —sin embargo— parecía necesaria tratándose de un privilegio tan especial, y más bien —según he dicho— con las obras demostraban lo contrario. Y él mismo aduce el caso moderno de Carlos V, el cual mandó llamar ante sí al arzobispo de Colonia, Hermann, para justificarse de ciertas acusaciones que se le habían hecho. Y podría aducir las difíciles palabras de JUSTINIANO *Ningún obispo, en ninguna causa, sea presentado contra su voluntad ante un juez civil ni militar, a no ser que lo mande el Príncipe:* es claro que aquí se concede la exención respecto de los inferiores, no respecto del Príncipe mismo. Y lo mismo se dice en la auténtica *Sed hodie: A no ser cuando, por mandato del Príncipe, son llamados a otras provincias.*

3. RAZÓN EN FAVOR DE LA AFIRMATIVA.—Pero en contra de eso está —en primer lugar— que ello contradice a lo que muchos concilios afirman, que la inmunidad es antiquísima y que se practicó desde el principio del cristianismo.

Y esto lo persuade también la razón, pues parece increíble que la Iglesia careciera durante tanto tiempo del uso y práctica de una inmunidad que es completamente necesaria para el bien de la religión y para la dignidad del estado eclesiástico; sobre todo siendo como es propia e inmediatamente de derecho divino, o al menos tan cercana a él, que sin ella no puede conservarse.

En segundo lugar, de ahí se seguiría que tampoco ahora los clérigos gozan de una completa exención: al menos estarán sujetos a la jurisdicción del emperador, de los reyes y de cualesquiera soberanos, ya que ni Federico II concedió la exención de una manera distinta que sus predecesores, sino que lo que ellos habían hecho él lo *instauró, innovó y mandó observarlo,* ni tampoco los otros emperadores o reyes posteriores a Federico se privaron de su jurisdicción más que él. Ahora bien, esta consecuencia es un error intolerable, por más que Barclay insolentemente lo admita.

4. DISTINCIÓN DE DOS ÉPOCAS EN ORDEN A LA SOLUCIÓN.—En este punto —brevemente— hay que distinguir dos épocas: una, desde el principio de la Iglesia hasta Constantino cuando los príncipes temporales eran paganos; y otra, desde Constantino hasta Federico II.

Y prescindimos de una tercera época —desde Federico hasta nuestros tiempos— porque nadie duda que en estos cuatrocientos años la Iglesia Católica haya practicado plena e íntegramente este privilegio —en conformidad con lo que disponen los sagrados cánones— sin oposición de ningún príncipe cristiano que no haya sido tenido por hereje o cismático.

Además, acerca de las dos primeras épocas, hay que adelantar la otra distinción que se ha dado antes del derecho a hacer uso de este privilegio, y del hecho o uso mismo eficaz, dado que muchas veces el privilegiado no hace uso de su privilegio —aunque en derecho pueda— porque de hecho no puede.

Y esta impotencia para obrar puede haberla, o en cada una de las personas eclesiásticas particulares si se ven forzadas a acudir a los tribunales seculares, o en el Sumo Pontífice si no puede de una manera eficaz y fructuosa oponerse al poder secular cuando hace esa violencia.

5. PRIMERA TESIS.—Pues bien, acerca de la primera época hay que decir que la Iglesia no pudo practicar o reclamar plenamente este privilegio, no por falta de derecho sino por falta de potencia de hecho o —llamémosla así— ejecutiva.

Esta tesis se ha insinuado ya anteriormente, y en cuanto a su primera parte del derecho, se ha probado suficientemente, ya que este privilegio lo concedió inmediatamente el derecho divino, y aunque éste no lo hubiese concedido, dio a la Iglesia el poder y le impuso la obligación de introducirlo.

Mas hay que observar una diferencia entre estas dos maneras como este privilegio pudo ser de derecho divino, puesto que, en conformidad con ellas, también podrán distinguirse dos maneras de tener el derecho al privilegio: de la primera manera, el derecho será un derecho ya adquirido respecto de todos y cada uno de los clérigos; de la segunda manera, será sólo un derecho por adquirir.

En efecto, si Cristo concedió este privilegio de la primera manera, todos los clérigos, en todo tiempo, estuvieron de hecho exentos de la jurisdicción de los príncipes paganos: esto es lo que llamamos derecho ya adquirido; y en consecuencia, también los príncipes estuvieron privados de jurisdicción sobre los clérigos, ya que estas dos cosas van unidas.

Y de esto se sigue también que en aquella época los clérigos podían en conciencia no obedecer a las leyes y sentencias de los príncipes o jueces paganos, y, si éstos les coaccionaban, rechazar —si podían— la violencia con la violencia, ya que, si los infieles no tenían jurisdicción sobre los clérigos, éstos sufrían una injusticia de parte de aquéllos y en conciencia no estaban obligados a soportarla, a no ser —quizá— para evitar el escándalo o por otra razón extrínseca semejante.

6. En cambio, si el privilegio —sólo de la segunda manera— lo concedieron los Papas en virtud del poder y del precepto de derecho divino, en aquella primera época los clérigos sólo tuvieron cierto derecho a ese privilegio, pero no como sobre cosa ya adquirida, puesto que de hecho no estuvieron exentos hasta que la Iglesia lo instituyó y de hecho lo concedió; y en consecuencia, los príncipes infieles, en aquella época, no quedaron privados de la jurisdicción que tenían sobre las personas de los clérigos, pues no leemos que la Iglesia, en aquella época, usara del poder o derecho que tenía a eximir a los clérigos o a privar a los príncipes de su jurisdicción sobre ellos.

Y de eso se sigue además que los clérigos en aquella época estaban obligados en conciencia a obedecer a las leyes y sentencias de los magistrados, aun de los paganos, ya que procedía de verdadera jurisdicción. Y por la misma razón, estaban obligados a someterse a su fuerza coactiva si por lo demás usaban de ella justamente.

7. EN EL USO DEL PRIVILEGIO DEL FUERO LA IGLESIA SIEMPRE PROCEDIÓ PRUDENTEMENTE.—Acerca de estas dos maneras de explicar el derecho, aunque la primera sea más probable, sin embargo en ambas resulta muy fácil poner de manifiesto que el proceder de la Iglesia en el uso de tal privilegio siempre fue conforme a la razón y al gobierno prudente de la Iglesia.

En efecto, aunque los Papas, en aquella época, tenían poder y precepto de eximir totalmente a los clérigos de la jurisdicción de los príncipes seculares, sin embargo procedían con prudencia no haciendo uso de ese poder: no le convenía eso a la Iglesia, pues el intentar hacerlo hubiese sido inútil, escandaloso, y un estorbo para la fe. Por tanto, no quebrantaban el precepto divino, puesto que ese era un precepto afirmativo —los preceptos afirmativos, por su naturaleza, no obligan en cada momento— y así no obligó por entonces.

Igualmente, aun en el caso de que el privilegio del fuero lo hubiese concedido Cristo inmediatamente de la primera manera, con la mayor probabilidad y conforme a toda prudencia se explica que lo dio con una dependencia tal del Pastor y gobernante de la Iglesia, que a cada una de las personas particulares no le es lícito hacer uso a su arbitrio de ese privilegio sin su consentimiento y determinación.

Y esta dependencia —según dije antes— no puede negarse: lo primero, porque se prueba por la práctica misma y por la experiencia; y lo segundo, porque era muy necesaria para la paz y buen gobierno de la Iglesia.

Y de esto se sigue que hay que decir —de una manera absoluta— que los clérigos, en aquella época, no podían en conciencia oponerse a la jurisdicción de los príncipes seculares, dado que la Iglesia nada había declarado ni establecido sobre esto, y por lo demás aquellos príncipes, aunque infieles, usaban de buena fe del derecho que creían tener.

Esta forma de explicar este derecho es conforme a SAN PABLO y al sentir de los Padres que lo interpretan, sobre todo del CRISÓSTOMO y los griegos.

8. LOS PRÍNCIPES PAGANOS NUNCA TUVIERON VERDADERA JURISDICCIÓN SOBRE LOS CLÉRIGOS.—De esto se puede deducir si lo que hay que decir es que los clérigos, en aquella época,

aunque no de hecho, estuvieron exentos de derecho y —lo que equivale a lo mismo— que estuvieron sujetos a la jurisdicción de los príncipes de hecho, no de derecho y por tanto sujetos a unos tribunales usurpados, no verdaderos; o más bien que de alguna manera estuvieron sujetos verdadera y justamente.

Yo juzgo que los clérigos, por su parte, justamente estaban exentos, puesto que —según se ha dicho— poseían este privilegio por derecho divino, y que, en consecuencia, los príncipes seculares paganos no tuvieron verdadera jurisdicción sobre ellos, aunque, por su ignorancia, se les podía excusar de tiranía formal.

Juzgo, sin embargo, que para evitar mayores males y para que —por la ignorancia— la guerra no resultase justa por ambas partes, entonces los Pastores permitieron a la Iglesia que las personas eclesiásticas obedeciesen a los reyes y magistrados temporales. Y quisieron que éstos fuesen tenidos como jueces legítimos y como superiores en las cosas temporales y honestas, ya que menor mal era tolerarlos y —como quien dice— darles su representación, que, o perturbar al estado eclesiástico, o en la práctica dejar a los clérigos sin jueces legítimos.

De esta manera, a pesar de la inmunidad concedida por el derecho divino a los clérigos, éstos, en aquella época, pudieron ser juzgados por los seglares, no con unos tribunales propiamente usurpados sino legítimos, si por lo demás la causa era temporal y se ventilaba conforme a las leyes.

9. Los clérigos, entre los demás fieles, siempre gozaron del privilegio del fuero.—Pero además hay que añadir que los clérigos, en aquel tiempo, de alguna manera tuvieron el uso de este privilegio dentro de la Iglesia misma respecto de los otros fieles —y eso también por disposición de la Iglesia— en cuanto lo permitía la situación de aquella época.

Prueba y explicación: La Iglesia siempre prohibió a los fieles el llevar a los clérigos a los tribunales seglares, sino que debían llevarlos al fuero eclesiástico.

Y esta ley hallamos que la dieron no sólo muchos de los concilios que se reunieron una vez que los príncipes se hicieron cristianos y que hemos citado antes al fin del capítulo III, sino también algunos Papas más antiguos, principalmente Alejandro, Cayo y Marcelino en sus cartas decretales que he citado en el mismo lugar.

Pues aunque en aquella época los príncipes infieles ejercían su jurisdicción y, por tanto, sus magistrados podían ser verdaderos jueces en las causas de los clérigos en la forma que se ha explicado, y el clérigo acusado o citado ante un juez seglar infiel, a la orden de tal juez tenía que comparecer, sin embargo la Iglesia pudo erigir el fuero eclesiástico para que en él se trataran las causas de los clérigos en cuanto ello era posible por parte de la Iglesia, ya que para esto siempre tuvo poder dado por Cristo y oportunidad para ejercitarlo.

Por tanto, desde la época de los apóstoles tuvo también su uso, según se deduce manifiestamente de las palabras de la Carta 1.ª a Timoteo *No admitas acusación contra un presbítero si no es con dos o tres testigos,* palabras que suponen que ya entonces existía un tribunal episcopal erigido para juzgar las causas de los clérigos.

10. La opinión de los Padres que el pasaje de San Pablo lo entienden de los ancianos, no es contrario a la tesis propuesta.—Y hay que tener muy en cuenta que San Pablo no se refiere sólo a las causas eclesiásticas sino también a las querellas contra los clérigos en causas criminales, pues en éstas se hace una verdadera acusación, y como San Pablo habla en un sentido indeterminado y absoluto, su frase no se la debe restringir a los delitos eclesiásticos: luego cualquiera que fuese el delito de que se tratase, entonces a un presbítero se le podía y se le debía acusar ante un tribunal eclesiástico.

Y no importa que el Crisóstomo, Teofilacto y los griegos el nombre de presbítero lo apliquen no a la dignidad sacerdotal sino a la vejez: esto —repito— no es dificultad.

Lo primero, porque, aun en ese sentido, por ese pasaje se prueba que existía un tribunal eclesiástico para las causas de los fieles, y con mayor razón para las causas de los clérigos, ya que, si a los otros se les admitía, ellos no podían encontrarse en una situación peor, punto que ahora no examinamos porque tiene poco que ver con nuestro tema.

Y lo segundo, porque es más probable la interpretación de San Ambrosio —si son suyos los comentarios—, de San Jerónimo —con la misma condición—, de San Anselmo, Santo Tomás y los latinos, los cuales aquel pasaje lo entienden de los sacerdotes.

En efecto, de ellos hablaba San Pablo en las palabras inmediatamente anteriores cuando decía *Los presbíteros que gobiernan bien, sean considerados dignos de doblado honor, mayormente los que se afanan en la palabra y en la enseñanza,* y enseguida añade *Contra un presbítero no admitas acusación,* etc.

Y mayor razón había para erigir tribunal eclesiástico para los clérigos que para los otros fieles seglares ancianos, porque los clérigos, para estar bajo el cuidado y gobierno de los superiores tienen una razón más particular que el vulgo de los fieles, por estar más particularmente destinados —según se ha dicho— a los ministerios eclesiásticos.

De esta forma, desde el principio hubo en la Iglesia alguna distinción entre el fuero ecle-

siástico y el civil, no sólo para las causas eclesiásticas sino también para las otras y al menos —según se ha observado también antes— para los delitos de los clérigos.

11. La Iglesia siempre pudo forzar a los fieles a respetar la exención de los clérigos.—Así que, supuesta esta distinción, en aquella época la Iglesia muy bien pudo prohibir que los clérigos fuesen acusados o citados por los otros clérigos o fieles ante los tribunales de los seglares. Pues aunque esto no podía prohibírselo a los infieles entre los cuales vivían los fieles —por no ser aquéllos súbditos de la Iglesia; ni ésta podía coaccionarles, y así ellos podían procesar o acusar a los clérigos ante sus propios jueces, que eran los únicos a los que reconocían como legítimos—, sin embargo la Iglesia sí pudo mandar a los fieles súbditos suyos que, si querían acusar a un presbítero, lo hiciesen ante un tribunal eclesiástico, ya que esto era muy conveniente y necesario para cumplir el derecho divino, para el honor de la religión cristiana, y para la dignidad del estado eclesiástico, la cual los superiores de la Iglesia en todo tiempo debieron procurar en cuanto lo consentían la condición y estado del clero.

12. Ahora bien, esa prohibición era justa en aquella época, pues aunque los príncipes seculares ejercitaban su jurisdicción, a los fieles súbditos suyos ningún derecho les obligaba a plantear acusaciones o procesos ante ellos, sino que podían arreglar sus diferencias o litigios de cualquier otra manera honesta.

Luego lícita y prudentemente pudo la Iglesia prevenir y mandar a los fieles que sus acusaciones contra los clérigos las presentasen ante los tribunales eclesiásticos, no ante los seculares, y, en consecuencia, también pudo condenar con graves censuras eclesiásticas a los trasgresores de ese precepto.

Cuánto más que, aunque con ese precepto, de alguna manera a los jueces seglares se les quitaban tales causas y en parte se impedía o suprimía su jurisdicción, todo esto era lícito, no sólo en virtud del privilegio divino, sino también porque ello caía —al menos indirectamente— bajo el poder espiritual de la Iglesia por razón del bien y del fin espiritual de la religión; y tal poder pudo practicarse entonces sin escándalo de los infieles ni estorbo o perturbación de la fe.

Luego con razón la Iglesia, lo mismo que pudo hacerlo de derecho, también de hecho prohibió que los clérigos fuesen llevados a los tribunales seculares.

Esto lo confirma el Papa Alejandro diciendo que, si San Pablo mandó que las causas de los cristianos se llevasen a las Iglesias y se decidiesen en ellas, también los Papas pudieron mandar que a los sacerdotes solamente se les acusase ante los obispos. Y este argumento lo empleó también el Concilio 3.° de Cartago. Sobre él puede verse a Santo Tomás en su comentario al pasaje de San Pablo.

13. Esta fue, pues, la manera como la Iglesia en aquella época, del modo que pudo, comenzó a liberar a los clérigos de los tribunales seculares; y de la misma manera comenzó a proteger su inmunidad, no plena y totalmente —que esto entonces no era oportuno—, sino, según he dicho, cuanto era posible por parte de los infieles.

Por eso, con razón a aquella prohibición se la puede llamar cierto privilegio de fuero en favor de los clérigos, lo mismo que la prohibición —bajo una censura especial— de que nadie ose poner violentamente sus manos sobre un clérigo es un gran privilegio de los clérigos llamado el privilegio del canon. En efecto, así como la prohibición del canon se dio en favor del estado eclesiástico, así también aquella antigua prohibición se dio a fin de que a los clérigos, como a cosas sagradas y religiosas, en cuanto fuera posible se los reservara para un tribunal en cierto modo también sagrado.

Y este privilegio en aquella época se vio aumentado por otra ley eclesiástica por la que se concedió a los clérigos que no les pudiesen acusar los seglares sino sólo los clérigos; o al revés, a los seglares les estaba prohibido atreverse a acusar a los clérigos.

Muchos son los decretos que aduce Graciano acerca de esta prohibición: los más antiguos de ellos son los de Evaristo, Fabián y Eusebio. Sin embargo, después esa prohibición fue objeto de una mayor declaración o limitación, según puede verse en todo aquel tratado.

Y baste esto sobre aquella primera época.

14. Segunda tesis: Con los emperadores cristianos, los clérigos comenzaron a gozar de la exención.—Pruebas.—Acerca de la segunda época hay que decir que los clérigos quedaron exentos del fuero secular casi desde el principio de los emperadores cristianos, y eso, tanto por derecho propio y obtenido en realidad mediante un privilegio concedido expresamente, como también de hecho, a excepción de algunos casos en los que injusta y tiránicamente se les dificultaba o coaccionaba.

Esta tesis puede probarse fácilmente por lo dicho en el capítulo anterior.

Su primera parte es conocida, ya que este privilegio lo dio inmediatamente Cristo mismo. Más aún, aunque fuese necesario que el Papa hiciese alguna aplicación de él, podría probarse de la siguiente manera:

La Iglesia o el Papa, en cuanto dependió de ellos, siempre quisieron conservar la inmunidad de los clérigos, puesto que están obligados a ello por la ley divina y ello es muy conveniente para

el bien de la religión; ahora bien, en la época de los príncipes paganos no trataron de realizarlo por la incapacidad de éstos; luego en cuanto los príncipes cristianos se mostraron fáciles a la inmunidad, los Papas introdujeron y establecieron perfectamente su práctica.

Ahora bien, hemos demostrado que Constantino, una vez cristiano, reconoció y admitió, o, si era necesario, concedió la inmunidad; luego también enseguida los Pastores de la Iglesia aceptaron la donación, y, si por parte de llos era necesario algo más, lo añadieron; luego desde aquel momento los clérigos comenzaron a tener no sólo el derecho a la inmunidad sino también el privilegio mismo y su práctica concedida de hecho.

15. Con esto fácilmente se persuade la segunda parte de la tesis.

En efecto: Para que la práctica de este privilegio se introdujese no sólo de derecho sino también de hecho, sólo faltaba el consentimiento y autoridad de los príncipes cristianos; ahora bien, Constantino —según hemos dicho— enseguida dio su consentimiento y con su autoridad mandó que se ejecutara; luego nada pudo impedir que la inmunidad se pusiese en ejecución de hecho y en la práctica.

Y lo mismo se ha de creer de los otros que fueron sus sucesores en el imperio y a la vez en su fe y en su piedad, a excepción de unos pocos que, o por ignorancia o por ambición, se atrevieron a realizar algo contrario a la inmunidad. Y esto lo confirman los demás datos que hemos aducido sobre los otros emperadores hasta Federico.

Y en el citado título *De los Obispos y de los Clérigos* se hallan muchas leyes de los emperadores en las que se reprende a los magistrados civiles que hacían algo en contra de la inmunidad; y si poco a poco se habían introducido algunas costumbres contrarias, se las reprueba y retracta; luego es señal de que de ordinario los jueces justos respetaron la exención también de hecho.

Por eso el emperador Federico, que es el que confirmó esto de una manera más clara y más general, lo decreta no como una cosa nueva sino como ya establecida por las *decisiones imperiales y canónicas,* y así en la citada ley establece que nadie presuma llevar a un clérigo al tribunal secular *en contra,* dice, *de las decisiones imperiales y canónicas;* luego ya antes ese proceder era presuntuoso e injusto, y en consecuencia, lo contrario era legítimo y obligatorio entonces.

16. Y de esto se sigue manifiestamente la última parte de la tesis.

En efecto, por lo que toca a la práctica, no podemos negar que a lo largo de aquella época hubo muchas acciones y tentativas contrarias a la inmunidad no sólo por parte de los magistrados inferiores sino también de los emperadores mismos; mas de eso no se puede deducir que aquellas acciones fuesen válidas ni lícitas: los jueces seculares son contrarios a los clérigos —como acerca de los seglares se dice en el capítulo *Laici* y en otros parecidos— y siempre tratan de ampliar su jurisdicción, sea por su propia ambición humana, sea por afán de agradar a los príncipes temporales, sea a veces ciertamente por celo de la justicia pero no según ciencia.

Por consiguiente, cuanto en aquella época hacían en contra de la inmunidad cualesquiera magistrados o príncipes cristianos, no era menos injusto y tiránico que lo que se ha hecho o hace posteriormente hasta el día de hoy: una vez concedido y consolidado el privilegio de la exención, todo lo contrario a él es obra de jurisdicción y poder usurpado, y en consecuencia, injusto y tiránico.

Y en esta línea hay que colocar cualquier retractación realizada por el poder secular, incluso por el imperial, de ese privilegio concedido anteriormente, porque el emperador no puede quitar lo que Cristo dio sea inmediatamente por sí mismo sea por medio de su Vicario.

Y no importa que el privilegio se hubiese dado con el consentimiento del emperador: este consentimiento no fue la causa verdadera y sustancial del privilegio y ni siquiera una condición sencillamente necesaria para su validez; únicamente se lo esperó en orden a la práctica por una providencia benigna y prudente de la Iglesia, y por tanto la retractación posterior de ese consentimiento no podía suprimir ni cambiar el privilegio. Más aún: aunque este privilegio lo hubiesen dado principalmente los emperadores, éstos —como demostraré más ampliamente luego— después no hubiesen podido revocarlo.

17. Por eso, a pesar de la revocación de Valentiniano o de cualquier otro, esta parte de la tesis siempre tuvo lugar y fue una realidad, pues todo lo que se hacía después en aquella época era injusto y tiránico, dado que siempre

subsistía el privilegio contra el cual iba, y dado que, siendo tiránica la revocación, cuanto se hacía en virtud de ella era igualmente injusto.

Me refiero siempre a la obra misma considerada en sí misma, no a las personas, a las cuales quizá algunas veces se las pudo excusar por su ignorancia.

En efecto, no parece que los emperadores en aquel tiempo conocieran el verdadero origen y excelencia de este privilegio, y por eso hablan de él como si fuese un don propio de los mismos emperadores, es decir, dependiente de su libre voluntad; y así, algunos de ellos —por ignorancia humana, y sin herejía— pudieron pensar que, después de haber dado ellos el privilegio, podían también quitarlo.

Mas, sea lo que sea de su culpabilidad o inocencia, el hecho mismo, considerado en sí mismo, fue injusto y de ninguna validez o eficacia.

Por eso los Padres del CONCILIO DE ANJÚ que se reunieron en Francia después de la revocación de Valentiniano III, sin tener en cuenta la ley de Valentiniano, en favor de la inmunidad establecieron que a los clérigos no les sea lícito rebelarse contra la sentencia del obispo ni acudir a los tribunales seculares sin contar con los sacerdotes. Así lo refiere BARONIO, pues ese concilio no se encuentra en los tomos de los Concilios.

Y el CONCILIO DE CALCEDONIA, que se celebró inmediatamente después de Valentiniano III, mandó que los clérigos se atuviesen a su fuero.

Y aunque, eso de no acudir a los jueces seculares, esos concilios parecen mandarlo sólo a los sacerdotes, sin embargo el CONCILIO 1.° DE MACÓN, celebrado ciento treinta años después, dispone que se rechace de las iglesias a los jueces que presuman juzgar a los clérigos. Con esto se entiende suficientemente que aquella revocación los Padres de la Iglesia la tuvieron por de ningún valor ni importancia.

Esto lo entendieron después mejor los emperadores mismos, y por eso restablecieron la inmunidad eclesiástica como estaba primero.

18. SOLUCIÓN DE LAS RAZONES PARA DUDAR QUE SE PUSIERON EN EL PRIMER PROBLEMA.— Así pues, la respuesta a la primera dificultad que se puso al principio resulta fácil.

Decimos que la Iglesia siempre hizo uso del fuero eclesiástico para sus clérigos, pero que no siempre pudo igualmente eximirlos del fuero seglar, ya que —según he dicho— en la época de los emperadores infieles no ejercitó la inmunidad resepecto de ellos. Y aunque esto no pudo hacerse sin inconvenientes, hubo que aguantarlo, sea porque no podía evitarse sin mayores inconvenientes, sea ciertamente porque la exención no podía ponerse en ejecución de una manera absoluta y eficaz.

A partir de la época de los emperadores cristianos, la Iglesia siempre conservó íntegro su privilegio; mas al principio, para su uso, esperó el consentimiento del emperador cristiano a fin de que la cosa —a imitación de la sabiduría y prudencia divina— resultase más suave y eficaz.

Por la misma causa, los Papas en sus decretos aducen el consentimiento de las leyes civiles.

Y por la misma razón, aunque por su parte los emperadores en aquellos antiguos tiempos trampeaban y hacían algunas cosas contrarias a la inmunidad, no por eso los Papas les condenaban ni sancionaban, porque todavía no les eran suficientemente conocidos y claros el derecho y la base de la exención, ni tal vez ellos eran entonces capaces de ese conocimiento: por eso no se les podía coaccionar violentamente sin mayor perjuicio, sino que los Padres a veces juzgaron más oportuno hacer la vista gorda sobre algunas cosas, y poco a poco ir enseñando la verdad e introduciendo la práctica de la inmunidad.

Pero nunca los obispos ni los Papas —si no es quizá los herejes o cismáticos— en las causas eclesiásticas o de los clérigos pidieron a los emperadores tribunal secular: los católicos únicamente interponían la autoridad de los príncipes para obtener sin dificultad tribunales legítimos y eclesiásticos.

Esto se explica muy bien con pocas palabras en el CONCILIO DE MILA: *Decretamos que quienquiera que pida al emperador el examen de los juicios públicos, sea privado de la dignidad que posea. Pero si pide el emperador un tribunal episcopal, no sufra daño alguno.*

Lo mismo se declaró en el CONCILIO 3.° DE CARTAGO, y se halla en el cap. *Petimus.* Algo semejante se halla en el capítulo siguiente, y se deduce del cap. *Christianis,* el cual es del Papa GELASIO, que, para proteger a unos clérigos de la violencia de cierto príncipe, escribe a un conde: *Sean protegidos por la defensa de tu alteza.* Sobre esta materia puede verse también la carta 68 de SAN AGUSTÍN.

19. RESPUESTA A LAS RAZONES QUE SE PUSIERON EN EL SEGUNDO PROBLEMA.—A la segunda dificultad, suscitada por Barclay, se responde que, aunque quizá algunos emperadores, por desconocimiento o error, hubiesen entendido este privilegio en el sentido de que por él

los clérigos no quedaban exentos de su poder soberano, sin embargo se engañaron, pues otro fue el sentido en que la Iglesia introdujo o explicó la exención.

En efecto, en el cap. *Placuit* que se acaba de citar, el CONCILIO DE MILA dijo expresamente que *ni el emperador* puede pedir el juzgar a los clérigos; y en el citado cap. *Christianis,* el Papa GELASIO juzga que es contrario a la inmunidad eclesiástica proceder contra un clérigo *mediante la autoridad real.*

Y el Papa GREGORIO escribe al emperador Mauricio que *no domine a los clérigos con su poder terreno de forma que no les preste la debida reverencia,* palabras con que tácitamente le reprende porque entonces trataba de mandar tiránicamente sobre los sacerdotes, como el mismo Gregorio —según dije antes— deplora en el cuarto salmo penitencial, por más que le habla con moderación no fuera quizá a provocarle a una crueldad mayor. Pero no dejó de presentarle el caso de Constantino, quien, en una disensión que traían entre ellos, respondió a los obispos *Id y ventilad las causas entre vosotros, pues no está bien que juzguemos a dioses.*

Además, en muchos otros decretos se dice de una manera absoluta que los seglares no tienen ninguna jurisdicción sobre los clérigos, como expresamente se dice en el CONCILIO DE CONSTANZA y en el CONCILIO DE LETRÁN bajo León X, y en otros que hemos citado antes; ahora bien, es cosa clara que en el nombre de seglares entran también los emperadores, pues, no siendo como no son clérigos, son sin duda seglares.

20. SE SALE AL PASO DE UNA EVASIVA.—Por último, aun los mismos emperadores, aunque no hablan de sí mismos en particular, sin embargo muchas veces hablan en general y tan explícitamente que vienen a indicar lo mismo.

CONSTANTINO, en la dicha ley 7.ª *de Episcopis et Clericis* del Código Teodosiano, establece que los clérigos de Occidente —lo mismo que los de Oriente— *disfruten de plenísima inmunidad.* Y TEODOSIO en la ley última del mismo título, confirmando este privilegio dice que las causas de los clérigos se reservan *al tribunal episcopal;* luego están exentos de todo tribunal seglar, incluso del imperial.

Y no puede decirse que esto se refiere a la primera instancia únicamente, pero que siempre se pudo apelar al emperador: esta es una afirmación gratuita y se prueba que es falsa.

Lo primero, porque en la Iglesia nunca se apeló de los obispos al emperador sino, o a los metropolitanos o a los patriarcas, o en último término al Sumo Pontífice, según se dice expresamente en el Concilio de Calcedonia.

Y del Sumo Pontífice nunca fue lícito apelar a otro tribunal ni eclesiástico ni seglar: así lo dijo el Papa GELASIO a los obispos de Dardania y a Fausto, el Concilio de Sárdica, y así lo enseñan otros muchos decretos de los Papas y de los Concilios que hemos citado en el libro anterior para probar la autoridad soberana de los Papas.

Por consiguiente, las causas de los clérigos, por el mismo hecho de estar reservadas a los obispos, se han de decidir en el fuero eclesiástico, y en consecuencia caen fuera de todo fuero seglar, incluido el tribunal mismo del emperador.

Y ciertamente, la razón que da aquella ley última confirma esto suficientemente: *No es lícito,* dice, *que los ministros del servicio divino estén sujetos al juicio de los poderes temporales;* ahora bien, el poder del emperador es también temporal; luego también él entra en aquel término indeterminado, que equivale a un término universal.

Por último, FEDERICO II concedió y HONORIO III confirmó ese mismo privilegio igualmente con una expresión indeterminada y general.

21. En cuanto a las acciones de los emperadores que se aducen o se pueden aducir en contra, respondemos en general que quizá muchas de ellas no las realizaron como actos de jurisdicción sino de mediación o ayuda, cual es la que el brazo seglar suele prestar al eclesiástico, según dijimos anteriormente de Constantino y de otros.

También a veces admiten la excusa de que juzgaban no por propia autoridad sino a petición de los mismos prelados y a manera de árbitros entre ellos, o de que más bien lo que hacían era arreglar sus diferencias.

Finalmente, si algunas de aquellas acciones no pueden excusarse por estas razones o por otras, hay que responder que se extralimitaron usurpando una jurisdicción que no les correspondía, según dijo sobre Mauricio el recientemente citado GREGORIO, y sobre VALENTINIANO II lo hemos dicho nosotros y lo demuestra ampliamente BARONIO.

Y en cuanto al último caso de Carlos V —del cual sabemos que fue insigne protector y observante de la libertad eclesiástica—, respondemos que Carlos pudo llamar ante sí al arzobispo Hermann, no como a arzobispo sino como a príncipe del imperio.

Asimismo, que pudo llamarlo no como juez sino como protector del clero y de la Universi-

dad de Colonia, pues SURIO, que es el que cuenta ese hecho en el año 1545, en su comentario dice a la vez: *En el mes de junio de este año, el emperador tomó bajo su patronazgo al clero a la Universidad de Colonia.* Por consiguiente, para patrocinar a los que se hallaban en aquella aflicción, pudo llamar al obispo a fin de que reconociera la verdad y evitase los males de la Iglesia hasta tanto que el Papa tomase cartas en el asunto: esto lo hizo el Papa poco después en el siguiente mes de julio citando a Hermann, al cual después también depuso con la cooperación de Carlos, según cuenta el mismo autor al comienzo del año 1547.

Por último, acerca de las palabras de Justiniano en aquellas auténticas, no encuentro ningún comentario de las Glosas ni de los juristas, mas a mí me parece que se extralimitó en dar aquellas leyes sobre cosas eclesiásticas, y que no conoció suficientemente la fuerza y el origen de la inmunidad eclesiástica, y que, por tanto —según se ha tocado ya antes, y en adelante habrá que decir repetidamente— dio muchas disposiciones sobre ella erróneamente y sin poder legítimo.

CAPITULO XIV

NATURALEZA DE LA EXENCION DE LOS CLERIGOS EN LAS CAUSAS CIVILES

1. CAUSA FORMAL DEL PRIVILEGIO DEL FUERO.—DOBLE MATERIA DEL PRIVILEGIO DEL FUERO.—Hasta ahora solamente hemos demostrado que los clérigos son inmunes o que les ha sido concedido el privilegio del fuero. A la vez hemos explicado el origen de este privilegio, y al dar la razón de él, hemos explicado sus causas eficiente y final.

En consecuencia, debemos explicar qué es este privilegio. Y esto no nos es posible hacerlo más que investigando qué es lo que se da por él, pues toda la esencia de un privilegio, en cuanto a su género consiste en el derecho o poder que por él se da, y la especie la toma de la materia sobre la que versa.

Con esto conseguiremos al mismo tiempo explicar cuanto puede desearse sobre la causa —digámoslo así— material de este privilegio, puesto que de la formal no hay por qué hablar, ya que la libertad o inmunidad misma es —como quien dice— la forma moral e interna en que consiste el privilegio mismo, y su forma externa no es más que la concesión misma, la cual se produce mediante las palabras de la Escritura o de los cánones, palabras que tantas veces se consideran y examinan en lo que llevamos dicho hasta aquí y en el desarrollo de todo el libro.

Así que el conocimiento de la inmunidad depende ante todo de su materia.

Ahora bien, esta materia se divide en dos partes: en la una entran las cosas, las acciones o pasiones, y los cargos y otras cosas parecidas de las que se exime; y en la otra, las personas a quienes se exime.

Vamos, pues, a hablar de estas cosas una por una, y de esta forma explicaremos no sólo la esencia y las causas, sino también a la vez los efectos de este privilegio.

2. PRIMERA TESIS: LOS CLÉRIGOS EN LAS CAUSAS CIVILES ESTÁN EXENTOS DE LOS TRIBUNALES SECULARES. — PRUEBAS. — Pues bien, la primera y —digámoslo así— más antigua materia de este privilegio es el fuero civil o tribunal secular en el que se tratan los litigios temporales tocantes a los bienes de fortuna externos. Así que es cosa cierta que los clérigos están exentos del fuero secular en las causas civiles.

La primera prueba es del derecho canónico, capítulo 2 *de Foro compet.*, en el que se trata de esto en general; lo mismo que en los cap. 1 y 3 y otros muchos de 11, q.1 se manda igualmente sin determinar más que a los clérigos no se les lleve a los tribunales seculares.

En el cap. *Nullus clericus* se añade determinadamente *Todo asunto de los clérigos, a su obispo*, etc.; en el cap. *Nullus episcopus* se dice en particular *Ni para una causa civil;* en el capítulo *Placuit: Quienquiera que pida al emperador el examen de los juicios públicos;* en el capítulo *Placuit*, 2: *O se hubiere planteado proceso civil;* y otras muchas expresiones semejantes se leen en aquella cuestión.

Y en el cap. *Seculares* del libro 6.° se dice que deben ser sancionados con censura eclesiástica los jueces seculares que, oída y juzgada la causa —causa indudablemente civil—, presumen forzar a las personas eclesiásticas a pagar sus deudas.

3. ARGUMENTO DE RAZÓN.—Eso mismo es cierto y constante —además— en el derecho civil de los antiguos emperadores, los cuales hablan indeterminadamente de todo el fuero.

Y aunque el emperador León y otros, en la ley *Omnes* del CÓDIGO, concedieron que, en determinados casos y con ciertas condiciones, a los clérigos se les pudiese citar en el fuero secular incluso en causas civiles, eso lo revocaron, en primer lugar JUSTINIANO, el cual habló en absoluto de las causas civiles, y en segundo lugar y sobre todo FEDERICO, que en su constitución habló en particular sobre ambas causas ci-

dad de Colonia, pues SURIO, que es el que cuenta ese hecho en el año 1545, en su comentario dice a la vez: *En el mes de junio de este año, el emperador tomó bajo su patronazgo al clero a la Universidad de Colonia.* Por consiguiente, para patrocinar a los que se hallaban en aquella aflicción, pudo llamar al obispo a fin de que reconociera la verdad y evitase los males de la Iglesia hasta tanto que el Papa tomase cartas en el asunto: esto lo hizo el Papa poco después en el siguiente mes de julio citando a Hermann, al cual después también depuso con la cooperación de Carlos, según cuenta el mismo autor al comienzo del año 1547.

Por último, acerca de las palabras de Justiniano en aquellas auténticas, no encuentro ningún comentario de las Glosas ni de los juristas, mas a mí me parece que se extralimitó en dar aquellas leyes sobre cosas eclesiásticas, y que no conoció suficientemente la fuerza y el origen de la inmunidad eclesiástica, y que, por tanto —según se ha tocado ya antes, y en adelante habrá que decir repetidamente— dio muchas disposiciones sobre ella erróneamente y sin poder legítimo.

CAPITULO XIV

NATURALEZA DE LA EXENCION DE LOS CLERIGOS EN LAS CAUSAS CIVILES

1. CAUSA FORMAL DEL PRIVILEGIO DEL FUERO.—DOBLE MATERIA DEL PRIVILEGIO DEL FUERO.—Hasta ahora solamente hemos demostrado que los clérigos son inmunes o que les ha sido concedido el privilegio del fuero. A la vez hemos explicado el origen de este privilegio, y al dar la razón de él, hemos explicado sus causas eficiente y final.

En consecuencia, debemos explicar qué es este privilegio. Y esto no nos es posible hacerlo más que investigando qué es lo que se da por él, pues toda la esencia de un privilegio, en cuanto a su género consiste en el derecho o poder que por él se da, y la especie la toma de la materia sobre la que versa.

Con esto conseguiremos al mismo tiempo explicar cuanto puede desearse sobre la causa —digámoslo así— material de este privilegio, puesto que de la formal no hay por qué hablar, ya que la libertad o inmunidad misma es —como quien dice— la forma moral e interna en que consiste el privilegio mismo, y su forma externa no es más que la concesión misma, la cual se produce mediante las palabras de la Escritura o de los cánones, palabras que tantas veces se consideran y examinan en lo que llevamos dicho hasta aquí y en el desarrollo de todo el libro.

Así que el conocimiento de la inmunidad depende ante todo de su materia.

Ahora bien, esta materia se divide en dos partes: en la una entran las cosas, las acciones o pasiones, y los cargos y otras cosas parecidas de las que se exime; y en la otra, las personas a quienes se exime.

Vamos, pues, a hablar de estas cosas una por una, y de esta forma explicaremos no sólo la esencia y las causas, sino también a la vez los efectos de este privilegio.

2. PRIMERA TESIS: LOS CLÉRIGOS EN LAS CAUSAS CIVILES ESTÁN EXENTOS DE LOS TRIBUNALES SECULARES. — PRUEBAS. — Pues bien, la primera y —digámoslo así— más antigua materia de este privilegio es el fuero civil o tribunal secular en el que se tratan los litigios temporales tocantes a los bienes de fortuna externos. Así que es cosa cierta que los clérigos están exentos del fuero secular en las causas civiles.

La primera prueba es del derecho canónico, capítulo 2 *de Foro compet.*, en el que se trata de esto en general; lo mismo que en los cap. 1 y 3 y otros muchos de 11, q.1 se manda igualmente sin determinar más que a los clérigos no se les lleve a los tribunales seculares.

En el cap. *Nullus clericus* se añade determinadamente *Todo asunto de los clérigos, a su obispo,* etc.; en el cap. *Nullus episcopus* se dice en particular *Ni para una causa civil;* en el capítulo *Placuit: Quienquiera que pida al emperador el examen de los juicios públicos;* en el capítulo *Placuit,* 2: *O se hubiere planteado proceso civil;* y otras muchas expresiones semejantes se leen en aquella cuestión.

Y en el cap. *Seculares* del libro 6.° se dice que deben ser sancionados con censura eclesiástica los jueces seculares que, oída y juzgada la causa —causa indudablemente civil—, presumen forzar a las personas eclesiásticas a pagar sus deudas.

3. ARGUMENTO DE RAZÓN.—Eso mismo es cierto y constante —además— en el derecho civil de los antiguos emperadores, los cuales hablan indeterminadamente de todo el fuero.

Y aunque el emperador León y otros, en la ley *Omnes* del CÓDIGO, concedieron que, en determinados casos y con ciertas condiciones, a los clérigos se les pudiese citar en el fuero secular incluso en causas civiles, eso lo revocaron, en primer lugar JUSTINIANO, el cual habló en absoluto de las causas civiles, y en segundo lugar y sobre todo FEDERICO, que en su constitución habló en particular sobre ambas causas ci-

viles y criminales. Esto lo observó la GLOSA DEL CÓDIGO. Y así esta parte es indudable entre los doctores católicos.

Y la razón o congruencia es que en esta materia la necesidad de la exención es la misma o mayor que en cualquier otra: lo primero, porque los litigios civiles suelen ser más frecuentes; y lo segundo, porque es mayor el peligro de que, en estas cosas temporales, los jueces seculares sean menos favorables a los clérigos, o al menos de que sean flojos en hacerles justicia en juicio, como se dice en el cap. *Cum sit generale.*

4. LOS CLÉRIGOS GOZAN DE LA EXENCIÓN SÓLO CUANDO SON REOS.—Mas a esta regla hay que añadirle una aclaración: que los clérigos, en las causas civiles, están exentos cuando son reos, es decir, cuando han sido citados a juicio, puesto que si son acusadores, deben atenerse al fuero del reo.

Así lo estableció el Papa PELAYO, a quien se le cita en los cap. *Experientia* y *Si quisquam* aduciendo la regla general de ambos derechos de que el acusador ha de atenerse al fuero del reo, según el cap. *Neminem* y otros muchos, y según la ley *Ubi in rem actio* del CÓDIGO, y las leyes 2 y 4 *de Iurisdict. et ubi quis convenire debeat* del CÓDIGO TEODOSIANO.

Según esto, esa regla vale no sólo cuando un clérigo cita a un clérigo de otro obispado o de distinto fuero eclesiástico, sino también cuando un clérigo acusa a un seglar: en ese caso no puede servirse del privilegio del fuero sino que debe atenerse al fuero del reo.

5. ¿PUDO LA IGLESIA CONCEDER EL PRIVILEGIO DEL FUERO SIN LIMITACIÓN?—PRIMERA RAZÓN, NEGATIVA.—PRIMERA CONFIRMACIÓN.—Puestos a dar la razón de esa aclaración, puede preguntarse si la Iglesia dio el privilegio con esa limitación porque no pudo o sólo porque no quiso concederlo con mayor amplitud.

Parece que debe afirmarse lo primero, puesto que si la Iglesia hubiese podido librar a los clérigos de los juicios seculares incluso cuando son acusadores en litigios civiles, sin duda lo hubiese hecho. En efecto, la necesidad en ese caso es la misma, dado que los daños que se les pueden seguir a los clérigos del trato con los seglares en los juicios civiles, no son menores si actúan de acusadores que si son reos, y el mismo peligro habrá de que pierdan las causas y de que a los jueces seculares los tengan contrarios, conforme al LIBRO 6.º Luego si la Iglesia no lo hizo, fue porque no pudo.

Confirmación: Conforme al cap. *Novit* y otros de que se ha tratado antes, el Papa no puede usurpar la jurisdicción de los seglares; ahora bien, si a un clérigo le eximiese del tribunal secular incluso cuando ha de actuar como acusador, usurparía la jurisdicción de los seglares; luego no puede hacerlo.

Prueba de la menor: lo primero, porque los jueces seglares se verían privados de una jurisdicción que les pertenecía a ellos; y lo segundo porque el reo se vería forzado a comparecer ante un juez que no era el suyo, a saber ante un juez eclesiástico, y así la Iglesia usurparía la jurisdicción sobre un laico.

6. SEGUNDA Y TERCERA CONFIRMACIÓN.—En esto hay que observar una diferencia entre el acusador y el reo.

El acusador no va al juicio forzosamente sino que lo entabla voluntariamente, y por tanto, cuando acusa a un clérigo, no es extraño que tenga que acudir a un juez que no es directamente juez suyo sino del clérigo, ya que la situación del que es forzado debe ser mejor que la del que fuerza.

En cambio, cuando el seglar es reo, se ve forzado a comparecer, y por tanto sólo puede ser forzado a comparecer ante un juez que sea directamente juez suyo: si no, se cometería un acto de usurpación de la jurisdicción bajo la cual está él.

Luego por la misma razón, no podía concederse a un clérigo acusador el privilegio de arrastrar a su propio fuero al seglar, o —lo que es lo mismo— de arrastrar al seglar fuera del fuero propio de él.

Confirmación: Pregunta BÁRTOLO si puede darse un decreto por el que el reo tenga que atenerse al fuero del acusador, y responde que el príncipe puede dar tales decretos para sus súbditos, pero que no puede decretar que uno que no sea de su jurisdicción tenga que atenerse al fuero del acusador, pues nadie puede disponer sobre lo que no es de su jurisdicción. Esta solución de Bártolo y su razón parecen ser válidas igualmente en nuestro caso, dado que el seglar, en lo temporal, no está sujeto a la jurisdicción eclesiástica.

Otra confirmación todavía: Si un fiel entablara un pleito civil contra un infiel no súbdito de la Iglesia, la Iglesia no podría forzar al reo infiel a atenerse al fuero del acusador fiel; luego lo mismo será en nuestro caso.

7. SEGUNDA TESIS: LA IGLESIA PODÍA TAMBIÉN EXIMIR AL CLÉRIGO ACUSADOR.—Esto no obstante, hay que decir que a la Iglesia no le falta poder para eximir del fuero secular incluso al clérigo acusador, por más que —siguiendo una prvoidencia suave y un gobierno prudente— no lo hizo por cierta equidad natural, la cual pide que quien es atacado e involuntariamente llevado a juicio, no sea forzado a salir de su fuero para no verse obligado por una doble carga. También por esta misma equidad, *cuando los derechos de las partes son oscuros, se debe favorecer al reo más bien que al acusador,* según reza la regla 11.ª del derecho en el LIBRO 6.º

La primera parte de la tesis se encuentra en la GLOSA del cap. *Si clericus* y del cap. *Ex transmissa,* en cuanto que dice que el Papa no sólo

puede sino que además con frecuencia concede a los clérigos rescriptos y privilegios para que, en cualquier causa, incluso cuando actúan como acusadores contra seglares, puedan forzar a éstos a acudir a su propio fuero. Esta opinión la sigue NICOLÁS DE TUDESCHIS, y cita al ARCEDIANO y al ESPECULADOR. Por su parte ENRIQUE DE SEGUSIO dice que, en la curia romana, los clérigos obtienen este favor contra los seglares indistintamente.

8. PRUEBA DE LA TESIS.—Pues bien, por esta costumbre y opinión común, se prueba la tesis de la siguiente manera:

Un privilegio favorable que el Papa puede conceder a muchos clérigos uno por uno, también puede concedérselo a todos los clérigos en favor de toda la comunidad y del estado clerical si juzga que ello conviene; ahora bien, muchas veces concede a muchas personas eclesiásticas que, incluso actuando como acusadores, estén exentos del fuero secular; luego también podía conceder eso mismo a todo el estado clerical.

La mayor se prueba —en primer lugar— porque, por lo que toca al poder, si existe una causa proporcionada la misma razón hay para el todo que para la parte.

En segundo lugar, aquella costumbre demuestra suficientemente que tal privilegio, por su naturaleza y por su forma, no es intrínsecamente malo ni contrario a la justicia natural; luego tampoco respecto de todo el clero puede demostrarse con una razón probable tal injusticia; luego no se ve por qué tal privilegio haya de sobrepasar las atribuciones pontificias.

Esta razón prueba en absoluto la tesis y demuestra que la costumbre de conceder tal privilegio a algunas personas es justa y conforme a la razón. Esto se comprobará más al responder a los argumentos.

A ello se añade que, habiéndose demostrado que el privilegio de la exención lo concedió inmediatamente el derecho divino, más difícil de explicar resulta el que la Iglesia pudiera poner esa limitación que el que pueda no ponerla, ya que —desde el punto de vista del derecho divino— el privilegio es del todo absoluto y se concedió sin limitación; luego la Iglesia hubiese podido realizarlo así y conservar plenamente su práctica.

Mas como —según hemos dicho tantas veces— este privilegio Cristo lo dio confiando a la disposición de los Papas su administración, alcance y eventuales cambios, por eso la Iglesia pudo administrarlo de la manera que se ha dicho y en parte ceder de su derecho por convenientes razones.

Estas se explicarán más al solucionar los argumentos contrarios, y con ellas se confirmará la segunda parte de la tesis.

9. SOLUCIÓN DE LAS RAZONES QUE SE HAN ADUCIDO EN CONTRA.—Pues bien, a la primera conjetura respondemos negando la consecuencia, dado que no todo lo posible o lícito es conveniente.

Por eso, aun siendo verdad que no faltan razones de conveniencia para que la Iglesia concediese este favor al clero, sin embargo los Papas prefirieron ajustarse a las leyes civiles en la norma de que el acusador se atenga al fuero del reo, como se dice en el citado cap. *Si quisquam*.

En segundo lugar, esto —según he dicho— es muy conforme a la equidad natural.

En tercer lugar, tales acusaciones y procesamientos por cosas temporales, ordinariamente proceden de excesivo amor a las riquezas, amor que no dice bien con las personas eclesiásticas; por eso, normalmente, los clérigos deben evitar tales acusaciones —sobre todo en defensa de sus bienes seculares— si no fuerza a ello una razón evidente y grave.

Por consiguiente, no fuera a parecer que la Iglesia fomentaba esos pleitos, no quiso eximir a los clérigos cuando tratasen de acusar, sino sólo cuando tratasen de responder, pues entonces lo único que hacen es defenderse, lo cual es justo y honesto.

También pudo hacer eso la Iglesia para que sobre los tribunales eclesiásticos no pesasen tantos pleitos, y para no ofender a los seglares mostrando un ansia inmoderada de jurisdicción judicial.

Por eso, cuando se hacen excepciones o favores particulares al margen de la norma general mediante privilegios especiales, se conceden no por solas las razones generales de la dignidad o conveniencia del estado clerical, sino añadiendo otras particulares según las distintas circunstancias de cada caso.

10. En cuanto a la segunda confirmación y a la doctrina de Bártolo, se responde que se la puede retorcer en contra: Si un príncipe puede establecer entre sus súbditos o dar el privilegio de que el reo se atenga al fuero del acusador, también el Papa podrá dar el mismo privilegio a los clérigos respecto de los otros fieles, pues todos son súbditos suyos.

Y no es dificultad el que los fieles seglares no son directamente súbditos del Papa en lo temporal, pues basta que lo sean indirectamente: en efecto, así como el poder espiritual basta para disponer sobre lo temporal cuando así lo exige la razón y fin espirituales —lo cual es disponer indirectamente—, así también ese mismo poder basta para conceder ese privilegio entre los que son directamente súbditos en lo espiritual e indirectamente en lo temporal.

Por esta causa, cuando el Papa concede esos privilegios particulares, no usurpa la jurisdicción

del juez secular, sino que con su poder superior la confía a otro.

Tampoco el reo se ve forzado a comparecer ante quien no es su juez propio, sino que quien tiene poder legítimo para hacerlo, traspasa la causa de un juez a otro.

Por consiguiente, lo que decimos sobre los privilegios particulares, habría que decirlo también sobre ese privilegio general en el caso de que el Papa lo concediese con su poder absoluto.

Y con esto añado una última ampliación: que este poder del Papa, de suyo alcanza también a la concesión de este privilegio respecto de los infieles su fuese necesario para el bien de la fe y para evitar los peligros morales, según se dijo anteriormente; sin embargo, ese poder no es igualmente posible ponerlo en ejecución tratándose de los infieles, dado que a éstos no se les puede coaccionar espiritualmente como a los fieles, y para coaccionarles corporalmente, muchas veces no hay fuerzas suficientes.

11. La anterior explicación del privilegio del fuero ¿admite excepción?—Primera excepción que señalan algunos.—Se la rechaza.—Mas puede preguntarse si la dicha regla o su explicación admite alguna excepción. A lo cual —brevemente— respondemos afirmativamente.

Pero hay que advertir que esta excepción puede señalarse o por parte de las personas a quienes se concede este privilegio, o por parte de las causas o materias de que se trata.

Pues bien, ahora prescindimos del primer punto de vista, ya que más abajo hemos de tratar de las personas y entonces diremos cuáles son las que gozan de este privilegio de una manera absoluta, y cuáles con alguna limitación.

Y desde el segundo punto de vista, la primera excepción que señalan algunos es la de las causas reales, es decir, que versan sobre una cosa meramente temporal sin intervención de acción alguna personal del mismo clérigo en la cual se base el litigio o causa, pues entonces la obligada y la que es llevada a juicio no es la persona sino una cosa que es meramente temporal; ahora bien, el privilegio del fuero lo único que hace es eximir a las personas de los clérigos de poder ser citadas civilmente.

Mas esta excepción no es verdadera y merma mucho el privilegio de los clérigos, y por eso, comúnmente se la rechaza, según observó bien el Abad, y la práctica misma la reprueba suficientemente.

La razón es que la regla general de los textos jurídicos exime a los clérigos de poder ser citados civilmente ante un tribunal secular; ahora bien, una causa real es una causa civil y no puede tratarse sin citar a la persona a quien pertenecen los bienes; luego si tal causa le corresponde a un juez seglar, por más que el dueño de los bienes sea un clérigo es necesario que el clérigo mismo sea citado civilmente ante el juez secular; ahora bien, esta es una excepción a la regla que no tiene el respaldo de ningún texto jurídico; luego no es admisible. Sobre todo que es poco conforme a los otros textos, como puede verse en Nicolás de Tudeschis, Felino y otros.

12. Segunda excepción.—Otra excepción —verdadera y común— es la de los feudos o bienes feudales: en las causas relativas a estos bienes, aunque el reo sea un clérigo y le cite un seglar, le debe citar ante el señor del feudo aunque éste sea seglar.

La razón de ello no es otra que el que así está dispuesto en el derecho en favor de los feudos, como puede verse en los cap. *Ex transmissa* y *Verum* y ampliamente en sus comentaristas.

También puede darse como razón que las cosas que se dan en feudo, desde el principio se dan con esta carga o condición, y por tanto hay que cumplirla.

13. Tercera excepción.—En conformidad con esto, otra excepción general hay, que las leyes civiles a veces expresan diciendo que, tratándose de una causa civil, a un clérigo se le debe citar ante un juez eclesiástico *a no ser que los bienes en litigio sean reales,* pues se juzga que se dieron con esta condición. Y lo mismo sucede siempre que los bienes desde el principio se dieron a los clérigos o a la Iglesia con la condición de que siempre perseveren en el mismo fuero en que entonces estaban.

En efecto, esa condición no es de suyo mala y pudo ponerse libremente, y por tanto se ha de cumplir, conforme a la regla —comúnmente admitida por los juristas— de que cuando algunos bienes se dan a la Iglesia con alguna condición, carga o pacto no ilícito, se debe cumplir, ya que el cumplimiento de un pacto es de derecho natural y a éste no es contrario el derecho canónico.

Más aún, expresa y específicamente lo confirma el cap. *Verum* del título *De conditionibus appositis,* en cuyo comentario observan esto Nicolás de Tudeschis y otros doctores; y lo mismo Juan de Andrés y Enrique de Segusio sobre el cap. *Verum* del título *de Foro compet.*, Felino sobre el cap. *Ecclesiae Sanctae Mariae,* y Pedro Ancharano cons. 223.

Además de estas excepciones, suelen añadirse otras, las cuales tocó Azpilcueta siguiendo a Esteban Aufrerio y a Guillermo Benedicto; pero las dejo, porque son inciertas y porque esta materia les pertenece no tanto a los teólogos como a los juristas. En esta línea, presenta ampliamente otras excepciones Gregorio López.

14. Cuarta excepción.—Acerca de la explicación de la tesis pueden observarse otras excepciones.

Una es si los bienes en litigio son de la Iglesia o del clérigo: entonces el clérigo puede citar a un seglar ante un juez eclesiástico.

Esto sostiene Nicolás de Tudeschis en el cap. *Ecclesiae Sanctae Mariae,* en donde dice que un caso particular lo hay en el cap. *Si clericus laicum,* en el cual él enseña lo mismo al interpretar el texto. Añade, además, que así se observa en la curia, según refiere —dice— e imita el Colector en los cap. *Qualiter* y *Clerici.*

A la opinión contraria se inclina Felino. Su argumento es que no es eso lo que se establece directamente en el cap. *Si clericus,* como consta por sus palabras *Si un clérigo pone pleito a un seglar acerca de cosas suyas o de la Iglesia, y el seglar asegura que las cosas no son de la Iglesia ni del clérigo sino suyas propias, en rigor de derecho debe ser citado ante un juez forense.* Lo único que se dispone en estas palabras es que, cuando el seglar niega que las cosas sean de la Iglesia o del clérigo, no puede ser citado ante un tribunal eclesiástico. Pero de ahí no puede deducirse que, cuando no niega eso, pueda ser citado, si no es —a lo sumo— por el sentido contrario: mas este argumento no prueba cuando tal sentido es contrario a otras reglas generales del derecho, como lo es en el caso presente de que al reo no se le debe citar en el fuero del acusador sino en el suyo propio. Esta opinión a mí me gusta más.

15. Quien injustamente roba bienes de la Iglesia, debe ser citado ante un juez eclesiástico. — Refutación de una objeción.—Mas puede observarse una diferencia entre los bienes de la Iglesia y los bienes de los clérigos.

Si consta con certeza que los bienes robados o injustamente quitados o retenidos son de la Iglesia, entonces, por razón del sacrilegio, el seglar puede ser citado ante un juez eclesiástico; otra cosa será si no consta que sean retenidos injustamente y el seglar sostiene que los posee por algún título justo. Esto es lo único que se prueba en el dicho capítulo y en el cap. *Similiter* tomado del 6.° Concilio Romano bajo Símaco.

En cambio, los bienes de los clérigos no son tan sagrados como las cosas de la Iglesia, y por tanto se los puede coger —incluso injustamente— sin cometer sacrilegio, y así, aunque por esa causa se ponga pleito sobre ellos, el reo seglar deberá ser citado ante un juez seglar, a no ser que se alegue que al clérigo se le ha hecho alguna violencia que lleve consigo sacrilegio, como pensó Inocencio.

Puede objetarse que, en el dicho sínodo bajo Símaco, a los bienes de los obispos en esto se los equipara a los bienes de la Iglesia.

Pero hay que tenere en cuenta la razón que da el Papa, *que no se duda que las cosas de los obispos son de la Iglesia.* Y este es el sentido en que entiendo aquel texto conforme a la costumbre de aquella época: se creía que la propiedad de los bienes del obispo era de la Iglesia. Ahora es bien conocida la distinción de ambas propiedades, y por tanto la cosa es distinta.

16. Quinta excepción.—Se la rechaza.—Otra excepción es que —por costumbre— a veces el acusador eclesiástico puede traer el reo a su fuero, y así en esta materia se hace excepción a la regla de que el acusador tiene que atenerse al fuero del reo, a no ser en donde la costumbre haya introducido otra cosa.

Esta excepción suele deducirse del cap. *Si clericus,* en el que Alejandro III, después de decir que el acusador, en rigor de derecho, debe atenerse al fuero del reo, añade: *Por más que, en la mayor parte de los sitios, por costumbre haya otra cosa.* Estas palabras pueden entenderse de dos maneras:

En primer lugar, que la regla y el rigor del derecho se observen aunque se aduzca la costumbre contraria, por ser ésta —como dice la Glosa en su comentario— contraria a todos los textos jurídicos.

En segundo lugar, que la regla y el rigor del derecho se observen, a no ser en donde éste haya sido derogado por la costumbre.

Este último sentido es el legítimo, según reconocen en sus comentarios Enrique de Segusio, Juan Andrés, Nicolás de Tudeschis y otros intérpretes, y en él basan la dicha excepción. Y la indican también manifiestamente las palabras mismas del Papa, que, en el mismo Concilio de Letrán celebrado bajo Alejandro III, se leen así: *Por más que, en la mayor parte de los sitios, por costumbre se haga otra cosa,* práctica que no reprueba sino que más bien tácitamente aprueba.

Y la razón es que esa costumbre no es mala ni contraria al derecho natural, como consta por lo que se acaba de decir; luego por esta parte, puede derogar al derecho positivo; y por otra, es también favorable a la religión, y por tanto, con razón se la debe aprobar y conservar.

17. Por ninguna costumbre puede un clérigo reo ser llevado a un tribunal secular.—Sobre esto, hay que observar la diferencia entre esta costumbre y la otra —si acaso en algún lugar llegara a introducirse— de que el acusador seglar lleve a su fuero al clérigo contra quien pleitea: aunque la primera sea válida, ésta es inválida, porque la primera es favorable a la libertad eclesiástica y la aumenta, y en cambio la última es contraria a la inmunidad y quita mucho al derecho divino; y por tanto, que está reprobada en el derecho lo observan esos mismos intérpretes en sus comentarios a ese mismo capítulo, y nosotros lo diremos más ampliamente después en su lugar propio.

Con todo, la Glosa del cap. *Si clericus* dice

que esa costumbre se introdujo —con ocasión del descuido de los jueces seculares— porque no hacían justicia a los clérigos: prueba de ello los cap. *Cum sit generale, Licet* y *Ex tenore.*

Mas esto es una cuestión de hecho, ya que esa costumbre puede también introducirse por la piedad de los seglares o por cierta inadvertencia. Y sea cual sea la ocasión por la que se introduce, la excepción se da, pues el texto habla en absoluto y la razón es la misma.

Otra excepción semejante puede ser que el acusador se atenga al fuero del reo a no ser que se le haya concedido legítimamente otra cosa por un privilegio especial. Esta excepción consta suficientemente por lo dicho, y no es preciso añadir nada sino que el tenor del privilegio se observe conforme a las reglas comunes de los privilegios.

18. SEXTA EXCEPCIÓN.—SU EXPLICACIÓN.— Con esto puede añadirse otra excepción, a saber, que —aun prescindiendo de la costumbre y del privilegio— si un juez seglar descuida el hacer justicia a un clérigo acusador, ese seglar puede ser citado ante un juez eclesiástico. Así parece pensar la GLOSA de los cap. *Cum sit generale* y *Licet.*

Y esa excepción los doctores en sus comentarios la aprueban, y la basan en esos textos, por más que de ellos no se deduce suficientemente más que para los casos que en ellos se expresan, a saber, en ciertas causas criminales de las que hablaremos en el capítulo siguiente, o cuando el imperio o una magistratura está vacante de suerte que los clérigos no encuentran juez secular a quien recurrir para que les haga justicia. Esto no obstante, por ser igual la razón se ha de admitir la excepción.

Pero parece que se ha de entender de esta manera: que cuando el juez seglar es negligente, el clérigo pueda recurrir al juez eclesiástico, el cual puede forzar al seglar con censuras para que desempeñe justamente su cargo —prueba de ello es el cap. *Administratores*—, puesto que la culpa es grave y ofensiva para los clérigos, y por tanto, al juez eclesiástico le toca poner remedio. Por eso, si el juez seglar es contumaz, con razón el juez eclesiástico puede juzgar él la causa, parte en castigo del juez negligente y contumaz, parte en defensa del clérigo.

Y así pueden entenderse también fácilmente las otras excepciones que pone la GLOSA en el dicho cap. *Licet.* Sobre ellas pueden verse también los intérpretes en sus comentarios.

19. POR LA NEGLIGENCIA DE UN JUEZ ECLESIÁSTICO ¿PUEDE UN CLÉRIGO REO SER LLEVADO A UN TRIBUNAL SECULAR?—RAZÓN PARA DUDAR.—Puede preguntarse si esta excepción de la negligencia del juez seglar cabe igualmente cuando el negligente es un juez eclesiástico respecto de un acusador seglar que le reclama lo suyo a un clérigo.

En efecto, parece que se la debe admitir, puesto que JUSTINIANO establece que, en caso de negligencia del juez eclesiástico, al acusador seglar le es lícito citar a un clérigo ante un juez secular, y esto lo amplía a otros casos. Y a lo mismo favorece el cap. *Filiis,* en cuyo comentario la GLOSA piensa lo mismo.

Sin embargo, en esto no se deben tener en cuenta las decisiones de Justiniano, el cual no pudo limitar la exención de los clérigos, ya que esta es materia no del derecho civil sino del canónico, como diré después más en general.

20. SOLUCIÓN DE LA DUDA.—Hay que decir, pues, que, por la negligencia del juez eclesiástico, no es lícito citar a un clérigo ante un seglar. Así lo estableció INOCENCIO III en el capítulo *Qualiter et quando,* en el cual mandó a los superiores que, a los seglares que presenten alguna querella contra los clérigos, procuren que se les haga completa justicia, no sea que, con esa ocasión, los clérigos sean llevados por los seglares a los tribunales seculares, *cosa que,* dice, *prohibimos en absoluto que se haga.*

Esta prohibición se ha de enteder en este sentido: que no sólo prohibe en absoluto que los clérigos sean llevados a los tribunales seculares —cosa que ya antes estaba prohibida—, sino que además prohibe que eso se haga por esa causa, con esa ocasión, o con ese pretexto. Así entendieron ese texto la GLOSA en su comentario y muy bien NICOLÁS DE TUDESCHIS. Y lo mismo sostiene la GLOSA del cap. *Placuit* y el ARCEDIANO en el dicho cap. *Filiis.*

Y la razón es que el juez secular no tiene ninguna jurisdicción sobre el clérigo reo, y ni el emperador ni el rey pueden dársela. Tampoco la adquiere —en virtud del derecho natural, divino o canónico— por el hecho de la negligencia del juez eclesiástico. Luego sin jurisdicción no puede encargarse de tal causa.

Además, el juez seglar es inferior al eclesiástico, y un inferior no puede suplir el defecto de su superior.

21. RAZÓN DE QUE LA NEGLIGENCIA DEL JUEZ SEGLAR PUEDA SER SUPLIDA POR UN ECLESIÁSTICO Y NO AL REVÉS.—INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS QUE SE HAN ADUCIDO EN CONTRA.—De esto se deduce fácilmente la diferencia entre el juez seglar y el eclesiástico:

El secular es inferior, y por eso su negligencia la puede suplir el eclesiástico, y eso en virtud del derecho canónico, el cual está por encima del civil y lo determina así con el poder que el Papa tiene para corregir los defectos de los jueces seculares.

En cambio, el juez eclesiástico es superior, y por eso el secular no puede de suyo y —digámoslo así— en virtud suya suplir su defecto. Y tampoco lo puede en virtud del derecho civil, el cual tampoco tiene poder directo ni indirecto sobre el clérigo. Tampoco el derecho canónico quiso darle tal poder ni permitirle eso, por la dignidad de los clérigos y de los superiores eclesiásticos. Así que, en ese caso, el remedio hay que pedírselo a un prelado superior.

Y en cuanto a lo que se dice en el cap. *Filiis*, que si el prelado es negligente, se puede acudir al rey, o se entiende únicamente del caso particular de dilapidación de los bienes de la Iglesia por parte de los clérigos —que es del que habla ese texto—, o se entiende que se puede acudir al rey no como a juez sino como a protector y defensor a fin de que con su autoridad advierta al prelado, y con su fuerza proteja y defienda las cosas de la Iglesia hasta tanto que se le pueda consultar al Sumo Pontífice. Esta es la manera como se deben entender y conciliar muchos textos jurídicos que cita GRACIANO y sobre los cuales nosotros añadiremos algo en el último capítulo.

CAPITULO XV

NATURALEZA DE LA EXENCION DE LOS CLERIGOS EN LAS CAUSAS CRIMINALES

1. PRIMERA TESIS. — TEXTOS CANÓNICOS QUE CONCEDEN DE UNA MANERA ABSOLUTA LA EXENCIÓN DEL FUERO SECULAR.—TEXTOS QUE CONCEDEN LA EXENCIÓN EN PARTICULAR PARA LAS CAUSAS CRIMINALES.—La regla general es que las personas eclesiásticas gozan de la inmunidad o privilegio del fuero en las causas criminales, *no sólo en las criminales eclesiásticas sino también en las civiles*, que son las palabras de JUSTINIANO, el cual hace esta distinción en el pasaje que se citará enseguida.

Esta tesis es ciertísima y admitida por todos los escritores católicos, y no puede negarse más que negando algún principio de la fe, pues en el derecho canónico se la presenta con tal evidencia, que nadie que no padezca una gran ignorancia puede negar la tesis sin negar que en la Iglesia hay poder para defender o conceder esa exención, y esto —según hemos demostrado— es contrario a los principios de la fe.

Los decretos canónicos antiguos sobre este punto se hallan en 11, q. 1.

De ellos, unos prohiben indeterminadamente que los clérigos sean llevados a los tribunales seculares, como el cap. 1, cap. *Placuit* y otros parecidos, los cuales —según he dicho antes— abarcan todas las causas tanto civiles como criminales.

Otros prohiben a los seglares acusar, perseguir, apresar o castigar a los clérigos, como el cap. 2, cap. *Nullus clericus*, el cap. *Si quis clericos* y otros. Ahora bien, esos términos son propios de las causas criminales.

Otros hablan expresamente y en particular de las causas criminales, como los cap. *Nullus episcopus, Clericus nullus, Placuit*, 2, del CONCILIO DE CARTAGO, cap. 9, y el cap. *Clericum*, 3, del CONCILIO DE AGDE, cap. 3.

2. DISTINTAS LECTURAS DEL CANON *Clericum, 3*.—Sobre este canon hay que advertir que la lectura del concilio mismo es distinta de como lo cita Graciano: Graciano dice en acusativo *A un clérigo nadie presuma acusarle ante un juez secular*, y en cambio en el concilio se lee en nominativo *El clérigo no presuma acusar a nadie ante un juez secular*. Y esta es la manera como se lee ese decreto en la 2.ª carta del Papa MARCELINO, de la cual parece que la tomó el concilio.

Ahora bien, esas lecturas hacen sentidos muy distintos, como es claro. Por eso es verisímil que, o los códices de Graciano han sido viciados, o Graciano mismo se sirvió de una mala redacción del concilio, pues no puede presumirse que Graciano cambiara intencionadamente las palabras del concilio, ni es tampoco probable que en la carta del Papa y en el concilio se deslizara una errata.

Mas esto no es dificultad: lo primero, porque para confirmar la verdad, bastan otros decretos; y lo segundo, porque en ese mismo se añaden otras palabras que significan esa misma exención.

En efecto, MARCELINO, después de decir *El clérigo no presuma llevar a nadie a un tribunal secular*, añade *Ni al seglar le sea lícito acusar a ningún clérigo*. Estas palabras, si se entienden en absoluto tal como suenan, ciertamente contienen un privilegio mayor de los clérigos; y si se refieren sólo al tribunal secular —como es probable conforme a las palabras inmediatamente anteriores—, en ellas se contiene la exención del clérigo en causas criminales respecto de los tribunales seculares, puesto que si no puede ser acusado, es porque no puede ser juzgado, y

El secular es inferior, y por eso su negligencia la puede suplir el eclesiástico, y eso en virtud del derecho canónico, el cual está por encima del civil y lo determina así con el poder que el Papa tiene para corregir los defectos de los jueces seculares.

En cambio, el juez eclesiástico es superior, y por eso el secular no puede de suyo y —digámoslo así— en virtud suya suplir su defecto. Y tampoco lo puede en virtud del derecho civil, el cual tampoco tiene poder directo ni indirecto sobre el clérigo. Tampoco el derecho canónico quiso darle tal poder ni permitirle eso, por la dignidad de los clérigos y de los superiores eclesiásticos. Así que, en ese caso, el remedio hay que pedírselo a un prelado superior.

Y en cuanto a lo que se dice en el cap. *Filiis,* que si el prelado es negligente, se puede acudir al rey, o se entiende únicamente del caso particular de dilapidación de los bienes de la Iglesia por parte de los clérigos —que es del que habla ese texto—, o se entiende que se puede acudir al rey no como a juez sino como a protector y defensor a fin de que con su autoridad advierta al prelado, y con su fuerza proteja y defienda las cosas de la Iglesia hasta tanto que se le pueda consultar al Sumo Pontífice. Esta es la manera como se deben entender y conciliar muchos textos jurídicos que cita GRACIANO y sobre los cuales nosotros añadiremos algo en el último capítulo.

CAPITULO XV

NATURALEZA DE LA EXENCION DE LOS CLERIGOS EN LAS CAUSAS CRIMINALES

1. PRIMERA TESIS. — TEXTOS CANÓNICOS QUE CONCEDEN DE UNA MANERA ABSOLUTA LA EXENCIÓN DEL FUERO SECULAR.—TEXTOS QUE CONCEDEN LA EXENCIÓN EN PARTICULAR PARA LAS CAUSAS CRIMINALES.—La regla general es que las personas eclesiásticas gozan de la inmunidad o privilegio del fuero en las causas criminales, *no sólo en las criminales eclesiásticas sino también en las civiles,* que son las palabras de JUSTINIANO, el cual hace esta distinción en el pasaje que se citará enseguida.

Esta tesis es ciertísima y admitida por todos los escritores católicos, y no puede negarse más que negando algún principio de la fe, pues en el derecho canónico se la presenta con tal evidencia, que nadie que no padezca una gran ignorancia puede negar la tesis sin negar que en la Iglesia hay poder para defender o conceder esa exención, y esto —según hemos demostrado— es contrario a los principios de la fe.

Los decretos canónicos antiguos sobre este punto se hallan en 11, q. 1.

De ellos, unos prohiben indeterminadamente que los clérigos sean llevados a los tribunales seculares, como el cap. 1, cap. *Placuit* y otros parecidos, los cuales —según he dicho antes— abarcan todas las causas tanto civiles como criminales.

Otros prohiben a los seglares acusar, perseguir, apresar o castigar a los clérigos, como el cap. 2, cap. *Nullus clericus,* el cap. *Si quis clericos* y otros. Ahora bien, esos términos son propios de las causas criminales.

Otros hablan expresamente y en particular de las causas criminales, como los cap. *Nullus episcopus, Clericus nullus, Placuit,* 2, del CONCILIO DE CARTAGO, cap. 9, y el cap. *Clericum,* 3, del CONCILIO DE AGDE, cap. 3.

2. DISTINTAS LECTURAS DEL CANON *Clericum, 3.*—Sobre este canon hay que advertir que la lectura del concilio mismo es distinta de como lo cita Graciano: Graciano dice en acusativo *A un clérigo nadie presuma acusarle ante un juez secular,* y en cambio en el concilio se lee en nominativo *El clérigo no presuma acusar a nadie ante un juez secular.* Y esta es la manera como se lee ese decreto en la 2.ª carta del Papa MARCELINO, de la cual parece que la tomó el concilio.

Ahora bien, esas lecturas hacen sentidos muy distintos, como es claro. Por eso es verisímil que, o los códices de Graciano han sido viciados, o Graciano mismo se sirvió de una mala redacción del concilio, pues no puede presumirse que Graciano cambiara intencionadamente las palabras del concilio, ni es tampoco probable que en la carta del Papa y en el concilio se deslizara una errata.

Mas esto no es dificultad: lo primero, porque para confirmar la verdad, bastan otros decretos; y lo segundo, porque en ese mismo se añaden otras palabras que significan esa misma exención.

En efecto, MARCELINO, después de decir *El clérigo no presuma llevar a nadie a un tribunal secular,* añade *Ni al seglar le sea lícito acusar a ningún clérigo.* Estas palabras, si se entienden en absoluto tal como suenan, ciertamente contienen un privilegio mayor de los clérigos; y si se refieren sólo al tribunal secular —como es probable conforme a las palabras inmediatamente anteriores—, en ellas se contiene la exención del clérigo en causas criminales respecto de los tribunales seculares, puesto que si no puede ser acusado, es porque no puede ser juzgado, y

si no debe ser acusado por un seglar, mucho menos por un clérigo, cosa que en el texto se supone como conocida.

3. También el concilio, después de prohibir al clérigo el acusar a otro, añade *Pero si fuere acusado* —se entiende el clérigo, pues de él sigue hablando—, *no responda, ni proponga, ni se atreva a presentar* —o más bien, *proponer*, según la lectura de Graciano— *un asunto criminal ante un tribunal secular.*

Conforme a este sentido, en el canon se contienen las dos cosas, a saber, que el clérigo no acuse al seglar —sobre todo criminalmente— ante un juez secular sin contar con su obispo, y que si es acusado, no responda. Y en esto se contiene el privilegio del fuero en cuanto a lo criminal, puesto que si el clérigo no debe responder, es porque no se le acusa en su fuero.

Y así, en cuanto al sentido, la lectura de Graciano, con otro orden, viene a decir lo mismo: cuando primero dice *A un clérigo*, etc., explica el privilegio del clérigo; y cuando al fin dice *Ni se atreva a proponer un asunto criminal ante un tribunal secular*, insinúa la segunda prohibición hecha al clérigo de no acusar criminalmente al seglar sin permiso del obispo. Esta prohibición la había dado antes el Papa Fabián, y está en el canon *Si quis sacerdotes.* Y un canon parecido hay en el Concilio de Orleáns.

4. También los decretos posteriores establecen la misma inmunidad en lo criminal: el cap. *Clerici*, el cap. *Qualiter et quando*, el cap. 2 y el cap. *Si diligenti* y otros del título *De foro competenti.*

En el dicho cap. *Clerici* Alejandro III dice que en esto el derecho civil está de acuerdo con el canónico, ya que las leyes mandan en general que, en todo lo criminal, el clérigo debe ser citado ante un juez eclesiástico. Esto es verdad tratándose del derecho civil moderno: Federico en su constitución lo puso en particular expresamente; lo mismo se halla en la Auténtica *Statuimus;* y Honorio III lo aceptó; y todas las leyes posteriores de los reinos católicos lo han confirmado.

5. Lo que Graciano estableció sobre los crímenes de los clérigos.—Mas en el derecho civil más antiguo Justiniano había establecido lo contrario.

Distingue dos clases de crímenes.

Unos eclesiásticos, como error en la fe, sacrilegio, delitos en la administración de las órdenes o de los beneficios: sobre éstos, concede que el clérigo sea acusado sólo en el fuero eclesiástico; por más que esto —piense él lo que piense— no es una concesión sino un reconocimiento del derecho divino.

A los otros los llama delitos civiles: el juicio sobre éstos —incluso tratándose de personas de clérigos— quiso que les correspondiera a los jueces seculares.

Mas añade una limitación con estas palabras: *Una cosa es clara, que, si el superior de la provincia piensa que el que es citado es reo y le juzga digno de castigo, primero el obispo le despoja de la dignidad sacerdotal, y así queda en manos de las leyes.* Esto parece que lo entendió respecto a la ejecución de la pena, pues para incoar y proseguir la causa y para tomar conocimiento de ella, no se requería ningún permiso ni diligencia del obispo: así piensa la Glosa en su comentario.

6. Sin embargo, la misma Glosa añade que, para dar sentencia condenatoria, se debía hacer previamente aquel despojo o privación del sacerdocio, por más que la sentencia absolutoria el juez secular podía darla sin la cooperación del obispo.

Ahora bien, yo no veo cómo puede el obispo degradarle a uno —pues esto es despojarle del sacerdocio— antes de darse la sentencia sobre el crimen y sobre la pena que se ha de infligir por él. Por eso las palabras mismas indican esto: *Si piensa que es reo y le juzga digno de castigo.*

Por consiguiente, era preciso que antes precediese este juicio, se entiende forense y auténtico, el cual se manifiesta mediante la sentencia condenatoria. Luego cuando se añade *Primero le despoja,* hay que sobreentender que el despojo es anterior a la pena, no a la sentencia. Así se explica en el Código: *Mas no se le castigue aunque haya sido hallado reo.*

Además, no parece que eso pueda entenderse en general de toda sentencia condenatoria ni de toda pena, sino de la pena de sangre o de una pena corporal tan grave o tan afrentosa que exija previamente la privación del sacerdocio, pues esta privación no la exige previamente toda pena, como se ve en el destierro, en la cadena perpetua, en una pena pecuniaria y en otras semejantes.

Por consiguiente, en virtud de aquella ley, a los clérigos se les privaba completamente del privilegio del fuero en los crímenes no canónicos en cuanto a todo asunto y causa menos en la ejecución de ciertas penas que exigen la degradación por mano del obispo.

Pero después el mismo Justiniano, en el can. 21 de la Auténtica *de Sanctissimis Episco-*

pis, limitó esto e hizo que estos crímenes de los clérigos fuesen del fuero mixto; y para cuando antes son llevados al fuero secular, señaló otro orden, que puede verse en ese documento. Y ya antes de Justiniano habían establecido esto VALENTE y sus colegas en la ley 23 *de Episcop. et Cleric.* del CÓDIGO DE TEODOSIO.

7. LAS DICHAS LEYES DE JUSTINIANO FUERON NULAS.—Sin embargo, estas leyes no sólo fueron revocadas por la constitución de Federico —según observó la GLOSA en la dicha Auténtica *Statuimus*— sino también por las leyes canónicas.

Más aún, desde el primer momento fueron inválidas y de ningún efecto por ser contrarias al derecho divino, a las leyes canónicas y a las concesiones de los emperadores anteriores, sobre todo de Constantino en la ley 7.ª *de Episcop. et cleric.* del CÓDIGO, la cual, juntamente con otras, renovaron Teodosio y Valentiniano en las leyes 46 y 47 del mismo título.

En éstas, primero se renuevan en general todos los privilegios concedidos antes a los clérigos por los piadosos emperadores, y después se añade *También a los clérigos —a los cuales indiscriminadamente un infausto usurpador,* Juliano el Apóstata, *había decretado que se los llevara a los jueces seculares— los reservamos para el tribunal del obispo, pues es una impiedad que los ministros del servicio divino sean sometidos al arbitrio de las autoridades temporales.*

8. Sólo queda un escrúpulo relativo al derecho canónico por el cap. 7.º del 1.er CONCILIO DE MACÓN.

En él, primero se da la regla general con las palabras *Ningún clérigo, en cualquier clase de causa y fuera del tribunal de su obispo, sufra injusticia ni sea encarcelado por orden de un juez secular.*

Pero después se añade una excepción, en la cual está la dificultad: *Y si un juez cualquiera, sin causa criminal —es decir, homicidio, hurto o maleficio— presumiere quizá hacer esto a un clérigo, sea apartado de la entrada en la Iglesia por el tiempo que le pareciere al obispo del lugar.* Diciendo *sin causa criminal* parece establecer una excepción contraria a la regla que hemos asentado. Por eso parece que aquel concilio —que se celebró poco después de la época de Justiniano— se atuvo al derecho civil de aquella época, o quizá que en la Galia existía entonces esa costumbre.

Pero advierto que en ese pasaje el concilio no exceptúa todo juicio criminal —en otro caso sería una excepción contraria a la regla—, sino ciertos pecados a los cuales por antonomasia llama crímenes, cuales son los que allí enumera.

Así entendidas las cosas, pudo tratarse de una excepción tolerable en aquella época y sólo para aquella región, en la cual quizá entonces los obispos podían dar tal facultad a los seglares, como veremos más abajo.

Mas ahora, ni los obispos pueden eso, según demostraré también más abajo, ni tal excepción es admisible, como diré enseguida.

9. LA TESIS ASENTADA ¿ADMITE EXCEPCIÓN?—CONCLUSIÓN.—Así que puede dudarse si la regla dada admite excepción. Y esta pregunta —según he dicho en el capítulo anterior— puede entenderse o por parte de las personas, o por parte de la materia o crímenes.

Sobre las personas hablaré más abajo: ahora doy por supuesto que ninguna persona se exceptúa fuera de aquellas a las que se les prive de este privilegio, sea por ley canónica, sea por justa sentencia eclesiástica, sea por delegación del Papa concedida a un juez seglar.

Y sobre los crímenes digo que absolutamente ninguno de ellos se exceptúa de la regla en virtud del derecho común.

Prueba: así se dice expresamente en el derecho en el cap. *Cum non ab homine: Sea en hurto, sea en homicidio, sea en perjurio, sea en otro crimen,* etc.

Y en el cap. *At si clerici,* primero se dice en absoluto que los clérigos no sólo no pueden ser condenados por sus crímenes por un juez secular, sino que además lo hecho ante tal juez, aunque en ello el clérigo haya resultado convicto o confeso, en nada puede perjudicarle. Y por ese texto, más el artículo siguiente, consta que los crímenes —tanto los mayores como los menores— de los clérigos están reservados al juez eclesiástico.

Y en el cap. *Clerici* se dice que los sagrados cánones imitan a las leyes que en general mandan que, tratándose de cualquier crimen, el clérigo debe ser citado ante un juez eclesiástico.

Por último, en el derecho común no se encuentra excepción así, ni puede tampoco introducirse por ninguna costumbre que tenga fuerza de ley, según se dice expresamente en el dicho cap. *Clerici;* luego tal excepción no puede afirmarse fundadamente.

10. CONFIRMACIÓN DE LA TESIS POR LA RAZÓN.—POR PRIVILEGIO DEL PAPA PARA ALGUNOS CRÍMENES, LOS CLÉRIGOS PUEDEN SER PRIVADOS DE SUS PRIVILEGIOS.—Puede también añadirse una razón bastante congruente: que si se hubiese de admitir la excepción, eso sería o por la gravedad o por la levedad del crimen; esto último nadie lo dirá, porque los pecados más leves fácilmente puede examinarlos y castigarlos el juez eclesiástico; y los crímenes más graves de los clérigos es más necesario que no los traten los seglares, y aun —si fuera posible— que no los examinasen ni los supiesen; y además el juez eclesiástico puede o curarlos o castigarlos suficientemente.

Y si para esto fuere necesaria la fuerza secular, no por eso debía confiarse a los seglares el juicio de tales crímenes: mucho más conveniente es que ellos no se entrometan hasta tanto que sean llamados y que tengan que aportar su ayuda pedidos por el juez eclesiástico, conforme al cap. *Ut famae.*

Esto no obstante, ya he dicho que esto se ha de entender *según el derecho común,* pues por privilegio en algunos reinos suelen exceptuarse algunos crímnes de los clérigos que pueden examinar los magistrados civiles, como el crimen de lesa majestad, el de fabricación de moneda falsa, etc. Mas es preciso que ese privilegio sea pontificio, pues —como se dirá más abajo— ningún rey ni príncipe secular puede dar este privilegio.

11. La regla dada ¿admite ampliación?—Puede preguntarse —en segundo lugar— si esta regla admite alguna ampliación.

Respondo —brevemente— que, por parte de la materia o de los crímenes, no puede ampliarse, puesto que alcanza a todos los crímenes, a los cuales no puede añadirse ninguno.

Y por parte del juicio o del juez, puede observarse una doble ampliación: una es que el juez seglar no pueda examinar el crimen del clérigo ni directamente ni a manera de tribunal de segunda instancia, como observó Juan López siguiendo al cap. *Qualiter et quando.* En éste quiero llamar la atención sobre las palabras *prohibimos del todo,* pues decir *del todo* fue decir lo mismo que *de cualquier manera.*

Asimismo ese autor amplía la regla en el sentido de que, en caso de negligencia del juez eclesiástico, el secular no pueda examinar ningún crimen del clérigo, ya que esto prueban —y con más razón— los argumentos que se han aducido antes al fin del capítulo anterior.

Qué es lo que a veces puede hacer el poder secular respecto de un clérigo malhechor a manera de defensa o de auxilio, lo veremos más abajo.

12. Respuesta: Aun en lo criminal el acusador debe atenerse al fuero del reo.—Puede preguntarse —en tercer lugar— si en lo criminal cabe la explicación que en materia civil se ha dado en el capítulo anterior sobre el acusador y el reo.

Respondo que sin duda la razón es igual o mayor tratándose de crímenes que de causas civiles. Así lo enseñan los autores aducidos en el capítulo anterior.

Y puede probarse con los mismos textos jurídicos, pues además de los que hablan en términos generales, en el cap. *Si quisquam* se dice que los cánones siguen a las leyes en la regla de que el acusador debe atenerse al fuero del reo; ahora bien, esta regla se da expresamente para las causas criminales en las leyes *In criminali* y *Ubi un rem actio* del Código.

Además, las razones que se han aducido antes no valen menos para las causas criminales. Más aún, hay una razón mayor para lo criminal: dice peor y es más peligroso el que un clérigo entable un pleito criminal que uno civil contra un seglar, porque en lo criminal se mezcla cierto deseo de venganza y peligro de odio, y así puede más fácilmente producir escándalo. Tan es así, que los antiguos cánones prohibieron que un clérigo acusase a un seglar sin contar con su obispo.

13. Los malhechores de las Iglesias y los que hieren a los clérigos pueden ser citados ante un tribunal eclesiástico.—Esto no obstante, en el cap. *Cum sit generale* se añade una excepción con estas palabras: *En favor de la Iglesia se ha introducido que a sus malhechores —a los cuales se les debe tener por sacrílegos— los rectores de los venerables lugares puedan citarles ante el juez que prefieran.* Unicamente quiero advertir que aquí no se exceptúa a todos los malhechores de los clérigos, pues en ese caso la excepción desharía la regla; luego exceptúa a los malhechores de las iglesias, cuales son los ladrones y otros parecidos, como observa la Glosa.

Sin embargo, también es verdad que los que hieren a los clérigos pueden ser llevados a un tribunal eclesiástico: no por razón de la persona del acusador —si es clérigo— como si él trajera al reo a su propio fuero, sino por razón del sacrilegio, el cual es del fuero eclesiástico o al menos del mixto.

Lo demás sobre esta explicación puede verse en la Glosa y en los doctores en sus comentarios.

Y lo que antes dijimos sobre la otra suavización basada en la negligencia del juez seglar, se ha de aplicar aquí, como es claro.

14. El privilegio del fuero ¿alcanza a los crímenes cometidos antes de tenerlo?—Razón para negarlo.—Por último, puede preguntarse si este privilegio o exención alcanza a lo pasado, es decir, a los crímenes cometidos antes de ser uno clérigo o —aun siendo clérigo— en un tiempo en que por cualquier causa uno no gozaba del privilegio del fuero.

La razón para dudar es que quien perteneciendo al estado clerical ha cometido un delito, aunque después deje el estado clerical —como puede suceder tratándose de clérigos no ordenados de mayores y de religiosos no profesos, o de profesos que con dispensa han cambiado de estado—, ese tal, repito, siempre goza del privilegio en cuanto a ese delito que cometió mientras pertenecía al estado clerical. Así lo enseñan

COVARRUBIAS, JULIO CLARO y BARBOSA, que citan a otros.

Y el argument es que —conforme al DIGESTO—para disfrutar del privilegio, se atiende al estado que se tiene en el tiempo en que se comete el delito.

Asimismo, que cuando se cometió el delito, estaba inmune de la jurisdicción secular; luego aunque deje el estado, no se le somete a ella.

En efecto, no hay ninguna ley canónica que imponga esa pena o que declare que la pérdida del privilegio, porque se abandone al estado se retrotraiga al tiempo pasado en que se pertenecía al estado, o al delito cometido entonces; ahora bien, sin la base de una ley o de una razón evidente no se ha de limitar el privilegio ni asegurar una cosa que es penal y odiosa.

Luego de una manera semejante, quien ha cometido un delito en el estado seglar y después recibe la ordenación o el estado eclesiástico, no gozará del privilegio para los delitos que cometió antes cuando era seglar.

Prueba de la consecuencia:

Lo primero, porque se sigue del mismo principio de que, para gozar del privilegio, se atiende al tiempo del delito; luego quien no era clérigo o, si lo era, no vivía en el estado clerical y entonces cometió el delito, aunque después se ordene y reciba la dignidad clerical estará sujeto a un tribunal secular en cuanto a aquel delito.

Y lo segundo, porque ese delito, desde el primer momento perteneció al fuero secular, y ninguna ley hay que lo saque de él o que retrotraiga el privilegio para ese efecto. Así parecen pensar COVARRUBIAS y BARBOSA en los pasajes aducidos.

15. RAZÓN PARA AFIRMARLO.—Pero en contra de eso está —en primer lugar— que los privilegios se han de interpretar en el sentido más amplio que consienta la propiedad de las palabras, sobre todo en favor de la religión; ahora bien, las leyes que conceden este privilegio, sencillamente eximen a las personas mismas señaladas con el carácter o dedicadas a Dios de esa manera, y no lo limitan a los delitos cometidos después o antes de ser uno clérigo; luego no se debe limitar sino ampliar el privilegio.

En segundo lugar, aunque el delito haya sido anterior, no puede menos de ceder en deshonra del clero que quien es ya clérigo sea castigado o juzgado por un seglar; luego, siendo así que el privilegio más mira a la dignidad del clero que a la conveniencia de la persona, debe caber también respecto del delito anterior.

De la misma manera que quien antes era siervo, si se ordena el derecho le libera de la servidumbre por el honor del clero —aunque no siempre de la misma manera, como consta por el tratado de las *Irregularidades*—, luego también en nuestro caso, aunque uno, por razón de un delito, esté sujeto al fuero secular, por la ordenación quedará libre al menos del fuero, aunque no de tener que pagar alguna pena.

En tercer lugar, quien después de un delito se acoge a una iglesia material, goza de la inmunidad: ¿qué extraño que goce de ella quien se ha acogido a un grado eclesiástico espiritual?

16. SOLUCIÓN VERDADERA. — Sobre este punto tratan ampliamente NICOLÁS DE TUDESCHIS y otros muchos en los pasajes que en abundancia cita FELINO, y de los más modernos AVENDAÑO y COVARRUBIAS. Estos aducen distintas opiniones y hacen muchas distinciones: enumerarlas y discutirlas aquí, sería cosa prolija y ajena a nuestro propósito. Cuánto más que no aducen textos canónicos que sobre esto dispongan algo claramente.

Por eso, hablando en general y guiándonos por indicios, a mí me agrada la opinión que dice que la ordenación venida después del delito, exime a la persona del clérigo de la jurisdicción secular incluso para aquel delito.

Lo primero, por las razones que se han aducido.

Y lo segundo, por comparación o argumentando de menos a más con la ley *Hos accusare* del DIGESTO: Dice que a un legado de una provincia no se le debe acusar de un crimen cometido antes de su legación; luego por la misma razón o por otra mayor, a un clérigo que cometió un delito siendo de estado seglar, no se le debe acusar de aquel delito ante un tribunal secular.

17. REFUTACIÓN DE UNA LIMITACIÓN QUE PONEN ALGUNOS.—OTRA LIMITACIÓN.—Por su parte los juristas suelen poner una limitación: *a no ser que se haya hecho clérigo de mala fe;* y por mala fe entienden hacerse clérigo para escapar del fuero secular, y por eso al clérigo mismo le imponen la carga de probar que no tuvo mala fe.

Pero ciertamente, no parece que sea dolo o mala fe el que uno tome ese estado con la intención de librarse de aquel fuero y guardar su persona, lo mismo que no es mala fe después de un delito acogerse a una iglesia para protegerse: esa intención no es mala, y por tanto, si en lo demás queda a salvo la buena fe, no es dificultad.

Yo tendría por de mala fe el que uno, para evitar el fuero, hubiese tomado ese estado fingida o simuladamente y para un tiempo. Por eso, en cuanto a esto pienso que el juicio ha de ser distinto si uno se ordena de mayores o sólo de menores: el primero toma un estado perpetuo e inmutable, y por tanto en él no ha de presumirse ficción si no aparece con evidencia, y así pienso que queda inmune aunque conste que eso lo hizo con ocasión del delito y para cambiar de fuero, porque eso no es malo ni causa un mal grave al Estado.

18. En cambio, quien se ordena sólo de menores, fácilmente puede hacerlo de mala fe, es decir, no porque quiera dedicarse de verdad al culto de Dios, sino sólo temporalmente para librarse más fácilmente y después cambiar de estado: creo que para ese caso es válida la anterior limitación.

Y mucho más lo es tratándose de un clérigo ordenado ya de menores pero que al tiempo del delito no llevaba hábito ni tonsura y después los toma y quiere gozar del privilegio: con razón puede temerse que procede con dolo, y por tanto, no gozará del privilegio si no prueba la intención contraria, lo cual es dificilísimo.

Pero los mismos doctores añaden otra limitación, a saber, que *un clérigo ordenado de buena fe podría gozar del privilegio si la causa aún no estuviese comenzada,* pues si estuviese ya incoada ante un juez secular, conforme al capítulo *Proposuisti* la cosa sería distinta.

Asimismo añaden que en los casos en que este clérigo es juzgado por un juez secular acerca de un crimen anterior, no puede ser castigado por él corporalmente sino de otras formas.

Sobre estos y otros puntos parecidos, remitimos al lector a los autores que se han dicho.

CAPITULO XVI

EL PRIVILEGIO DEL FUERO ¿INCLUYE LA EXENCIÓN DE LAS LEYES CIVILES? NATURALEZA DE ESA EXENCIÓN

1. LOS SEGLARES DE NINGUNA MANERA ATAN CON SUS LEYES A LAS PERSONAS ECLESIÁSTICAS. Damos por supuesto que la inmunidad eclesiástica incluye la exención de la obligación y vínculo de las leyes civiles en cuanto que éstas reciben alguna fuerza del poder y jurisdicción humana. Esto es ciertísimo en el derecho canónico, por más que en el civil no se encuentre expresamente y en particular. Mas esto no es dificultad, pues —según dijimos arriba— el derecho canónico basta.

Y este derecho canónico se encuentra en el cap. *Ecclesia Sanctae Mariae* y en la dist. 96 a lo largo de muchos capítulos, y en esos pasajes se dice también que los seglares no tienen ningún poder o jurisdicción sobre las iglesias ni sobre las personas eclesiásticas. Esto lo afirman también muchos concilios, como se ha probado en lo anterior.

Ahora bien, es cosa clara que nadie puede con su ley obligar a uno sobre el cual no tiene jurisdicción.

Luego tampoco los legisladores seglares pueden atar con sus leyes a los clérigos, ya que —como se ha dicho— no tienen ninguna jurisdicción sobre ellos; ahora bien, la jurisdicción legislativa es grande; luego, diciendo como dicen los concilios *ninguna,* niegan también ésta.

Lo mismo apoya la Auténtica *Cassa* del CÓDIGO, en la que se dice que son nulos e inválidos todos los estatutos de los seglares contrarios a la libertad eclesiástica, pues por el hecho mismo de que las leyes civiles se hagan para atar a a los clérigos, son contrarias a la libertad eclesiástica.

Esto es cierto en general. Nos queda por explicar en qué sentido se lo debe entender, ampliar o limitar.

2. EL PRIVILEGIO DEL FUERO DE LOS CLÉRIGOS ¿INCLUYE LA EXENCIÓN DE LAS LEYES COMUNES?—Mas primero quiero advertir que algunos dudan sobre si —lo mismo que la inmunidad eclesiástica— también el privilegio del fuero de los clérigos incluye la exención del vínculo de las leyes civiles. Digo —sin embargo— que esta es una cuestión de solo nombre.

En efecto, si el nombre de fuero se toma en sentido estricto, sólo parecerá abarcar la exención de los juicios del fuero secular tanto en las causas civiles como en las criminales, puesto que *foro* propiamente significa el lugar donde se tienen los juicios, y en consecuencia también el juicio mismo o la jurisdicción con que se hace. Por eso, si el privilegio del fuero se toma en un sentido tan estricto, no incluirá toda la libertad de los clérigos, ya que la inmunidad o exención de los clérigos de que tratamos abarca más cosas —según dije al principio de este libro—, a saber, la inmunidad de algunas cargas, cargos, tributos y leyes seculares, todo lo cual abarca la libertad eclesiástica.

Pero el privilegio del fuero puede tomarse en toda esta amplitud. Porque en esta línea suelen distinguirse dos privilegios de los clérigos, a saber, el del canon y el del fuero: el primero únicamente significa la particular inmunidad de ser golpeados, y por tanto, en el privilegio del fuero —si la enumeración ha de ser completa— hay que incluir toda la restante libertad de las per-

Yo tendría por de mala fe el que uno, para evitar el fuero, hubiese tomado ese estado fingida o simuladamente y para un tiempo. Por eso, en cuanto a esto pienso que el juicio ha de ser distinto si uno se ordena de mayores o sólo de menores: el primero toma un estado perpetuo e inmutable, y por tanto en él no ha de presumirse ficción si no aparece con evidencia, y así pienso que queda inmune aunque conste que eso lo hizo con ocasión del delito y para cambiar de fuero, porque eso no es malo ni causa un mal grave al Estado.

18. En cambio, quien se ordena sólo de menores, fácilmente puede hacerlo de mala fe, es decir, no porque quiera dedicarse de verdad al culto de Dios, sino sólo temporalmente para librarse más fácilmente y después cambiar de estado: creo que para ese caso es válida la anterior limitación.

Y mucho más lo es tratándose de un clérigo ordenado ya de menores pero que al tiempo del delito no llevaba hábito ni tonsura y después los toma y quiere gozar del privilegio: con razón puede temerse que procede con dolo, y por tanto, no gozará del privilegio si no prueba la intención contraria, lo cual es dificilísimo.

Pero los mismos doctores añaden otra limitación, a saber, que *un clérigo ordenado de buena fe podría gozar del privilegio si la causa aún no estuviese comenzada,* pues si estuviese ya incoada ante un juez secular, conforme al capítulo *Proposuisti* la cosa sería distinta.

Asimismo añaden que en los casos en que este clérigo es juzgado por un juez secular acerca de un crimen anterior, no puede ser castigado por él corporalmente sino de otras formas.

Sobre estos y otros puntos parecidos, remitimos al lector a los autores que se han dicho.

CAPITULO XVI

EL PRIVILEGIO DEL FUERO ¿INCLUYE LA EXENCIÓN DE LAS LEYES CIVILES? NATURALEZA DE ESA EXENCIÓN

1. LOS SEGLARES DE NINGUNA MANERA ATAN CON SUS LEYES A LAS PERSONAS ECLESIÁSTICAS. Damos por supuesto que la inmunidad eclesiástica incluye la exención de la obligación y vínculo de las leyes civiles en cuanto que éstas reciben alguna fuerza del poder y jurisdicción humana. Esto es ciertísimo en el derecho canónico, por más que en el civil no se encuentre expresamente y en particular. Mas esto no es dificultad, pues —según dijimos arriba— el derecho canónico basta.

Y este derecho canónico se encuentra en el cap. *Ecclesia Sanctae Mariae* y en la dist. 96 a lo largo de muchos capítulos, y en esos pasajes se dice también que los seglares no tienen ningún poder o jurisdicción sobre las iglesias ni sobre las personas eclesiásticas. Esto lo afirman también muchos concilios, como se ha probado en lo anterior.

Ahora bien, es cosa clara que nadie puede con su ley obligar a uno sobre el cual no tiene jurisdicción.

Luego tampoco los legisladores seglares pueden atar con sus leyes a los clérigos, ya que —como se ha dicho— no tienen ninguna jurisdicción sobre ellos; ahora bien, la jurisdicción legislativa es grande; luego, diciendo como dicen los concilios *ninguna,* niegan también ésta.

Lo mismo apoya la Auténtica *Cassa* del CÓDIGO, en la que se dice que son nulos e inválidos todos los estatutos de los seglares contrarios a la libertad eclesiástica, pues por el hecho mismo de que las leyes civiles se hagan para atar a a los clérigos, son contrarias a la libertad eclesiástica.

Esto es cierto en general. Nos queda por explicar en qué sentido se lo debe entender, ampliar o limitar.

2. EL PRIVILEGIO DEL FUERO DE LOS CLÉRIGOS ¿INCLUYE LA EXENCIÓN DE LAS LEYES COMUNES?—Mas primero quiero advertir que algunos dudan sobre si —lo mismo que la inmunidad eclesiástica— también el privilegio del fuero de los clérigos incluye la exención del vínculo de las leyes civiles. Digo —sin embargo— que esta es una cuestión de solo nombre.

En efecto, si el nombre de fuero se toma en sentido estricto, sólo parecerá abarcar la exención de los juicios del fuero secular tanto en las causas civiles como en las criminales, puesto que *foro* propiamente significa el lugar donde se tienen los juicios, y en consecuencia también el juicio mismo o la jurisdicción con que se hace. Por eso, si el privilegio del fuero se toma en un sentido tan estricto, no incluirá toda la libertad de los clérigos, ya que la inmunidad o exención de los clérigos de que tratamos abarca más cosas —según dije al principio de este libro—, a saber, la inmunidad de algunas cargas, cargos, tributos y leyes seculares, todo lo cual abarca la libertad eclesiástica.

Pero el privilegio del fuero puede tomarse en toda esta amplitud. Porque en esta línea suelen distinguirse dos privilegios de los clérigos, a saber, el del canon y el del fuero: el primero únicamente significa la particular inmunidad de ser golpeados, y por tanto, en el privilegio del fuero —si la enumeración ha de ser completa— hay que incluir toda la restante libertad de las per-

sonas eclesiásticas. Así habla expresamente SILVESTRE, y no infundadamente.

En efecto, el privilegio del fuero —según dijimos— exime al clérigo no sólo de la jurisdicción temporal de los magistrados inferiores, sino también de la jurisdicción soberana de los reyes y emperadores. Pues bien, como de esa misma jurisdicción dimanan todas las leyes civiles y todas las cargas que mediante esas leyes pueden imponerse, en consecuencia el sentido del privilegio del fuero se amplió hasta significar la exención de todas esas cosas.

Por eso, explicada ya la exención de los juicios, y para que la explicación de este privilegio resulte completa, réstanos explicar la exención de las leyes, pues en ésta entran todas las demás inmunidades.

3. DOBLE FUERZA DE LA LEY CIVIL: DIRECTIVA Y COACTIVA. EN QUÉ CONSISTEN. — Mas para explicar esto, es preciso dar por supuesto que la fuerza de la ley humana —es decir, de la civil, que es de la que hablamos en particular— es múltiple. Dos son, sin embargo, los principales capítulos, a los cuales pueden reducirse los otros: la fuerza directiva, y la coactiva.

Y para que no haya —como suele haberla— ambigüedad en las palabras, por fuerza directiva entendemos el poder de mandar bajo obligación no sólo de pena sino también de conciencia.

Y fuerza coactiva es la fuerza para coaccionar mediante una pena, pues aunque esta coacción ordinariamente la ejecuten los hombres, a saber, el juez y sus ministros, pero también a su manera la realiza la ley, y esto de dos modos: o imponiendo solamente la deuda o el reato de una determinada pena a los trasgresores de la ley, o también infligiendo la pena misma cuando ésta es de tal naturaleza que no necesita que la ejecute un hombre sino que la ley misma puede hacerlo si lo expresa suficientemente.

4. OTROS EFECTOS MÁS DE LAS LEYES CIVILES SE REDUCEN A LA FUERZA DIRECTIVA Y COACTIVA.—Además de estos dos poderes de la ley, pueden enumerarse otros, como el tasar los precios de las cosas, que muy bien puede reducirse a la fuerza directiva, ya que de ésta se sigue la razón de justicia obligatoria en conciencia.

Asimismo el anular los contratos sea prohibiéndolos con ese rigor, sea determinando la forma necesaria para que sean válidos: a algunos esto les pareció cosa penal y que por tanto nacía de la fuerza coactiva; mas no siempre esto es así, pues a veces se hace sólo como dirección de las costumbres y para el buen gobierno del Estado, y entonces pertenece más a la fuerza directiva.

También tiene la ley fuerza para imponer tributos reales o personales; y en este mismo capítulo entra la imposición de cualquier carga u oficio secular, sobre todo si es bajo, vil u oneroso más que honorífico. Por esta parte, a esta fuerza de la ley se la tiene como coactiva, aunque en realidad no lo sea, porque de suyo esas cargas no se imponen a manera de pena por una culpa o trasgresión de la ley, sino directamente y por sí mismas, por ser necesarias en la comunidad humana.

Pues bien, vamos a explicar cómo los clérigos, por el privilegio del fuero, son eximidos de todas esas cosas. En este capítulo únicamente hablaremos de las leyes como preceptivas o prohibitivas, sea meramente, sea añadiendo una pena. Y en los capítulos siguientes hablaremos de las otras leyes, principalmente de las onerosas.

5. DIVISIÓN DE LAS LEYES CIVILES POR PARTE DE LAS PERSONAS Y POR PARTE DE LA MATERIA.—Mas antes, de nuevo hay que dividir las leyes civiles por parte de las personas y por parte de la materia.

Comúnmente esas leyes se dan en general para todos los ciudadanos prescindiendo de si son seglares o clérigos, pues todos ellos son ciudadanos y forman el Estado.

Algunas veces, sin embargo, se dan para solos los seglares; y algunas veces podrían también darse para solos los clérigos: podrían —repito— darse de hecho, pues ya veremos lo que se ha de decir sobre el derecho.

En segundo lugar, la materia de la ley unas veces puede ser propia de los clérigos, y entonces más bien será eclesiástica que civil; otras veces es propia de los seglares; pero las más de las veces es común a todos ellos.

Asimismo algunas veces la materia o disposición de la ley— ya se haya dado en particular para algunos, ya en general para todos— es onerosa para los clérigos o menos digna de su estado; otras veces es favorable; y a veces es indiferente. Porque aunque respecto de la comunidad sea útil, pero respecto de cada una de las personas a veces es inconveniente, por más que con la mayor frecuencia mira por la conveniencia de todos.

Pues bien, conforme a esta variedad de leyes, también ha de ser distinto el juicio sobre la exención.

6. LAS LEYES CIVILES DADAS PARA SOLOS LOS SEGLARES, NO OBLIGAN A LOS CLÉRIGOS.— Pero de entre lo dicho podemos recoger algunas ideas que son claras e incontrovertidas.

La primera es que las leyes civiles dadas para solos los seglares, no obligan a los clérigos. Esto es verdad no sólo por razón de la exención sino también por la forma de tales leyes, ya que ninguna ley obliga más que a las personas a las cuales habla o se dirige.

La segunda es que las leyes, aun las civiles, que disponen algo sobre una materia meramente secular, aunque no hablen en particular con las personas seglares sino que se den indeterminadamente, no obligan a los clérigos: así, las leyes civiles que regulan los juicios seculares, no obligan en el fuero eclesiástico; y lo mismo otras. La razón es clara: lo primero, por la exen-

ción; y lo segundo, porque la materia de la ley restringe su obligación a aquellas personas de quienes es propia tal materia, como es evidente.

7. LAS LEYES CIVILES SOBRE MATERIA ECLESIÁSTICA SON NULAS.—En tercer lugar, hay que decir que las leyes civiles, si disponen sobre materia eclesiástica, no crean ninguna obligación, y esto por la exención de esa materia.

Esta tesis consta por lo que dijimos antes en el capítulo II: en él demostramos que todas las cosas y causas eclesiásticas están exentas de la jurisdicción de los seglares; luego las leyes dadas por los seglares sobre estas materias, por el derecho mismo son nulas por falta de jurisdicción. Un desarrollo completo de este tema lo hice en el capítulo XI del libro 4.° del tratado de *Las Leyes*.

Por eso —en cuarto lugar— hay que añadir que las leyes civiles que dan disposiciones sobre las personas de los clérigos en particular, aunque parezcan disponer sobre materia civil no obligan a los clérigos por razón de su exención.

Esta tesis y la anterior se enseña expresamente en los cap. *Ecclesia Sanctae Mariae* y *Quae in Ecclesiarum*, en el último capítulo del título *De Rebus Eccles. non alien.*, en el capítulo *Bene quidem* y en otros muchos que le siguen; en sus comentarios a esos pasajes tratan ampliamente esta materia los autores, principalmente NICOLÁS DE TUDESCHIS y FELINO, y BÁRTOLO en la ley *Cunctos populos* del Código.

Y la razón se da allí mismo: que sobre las iglesias y personas eclesiásticas no se les ha dado poder alguno a los seglares, *sobre los cuales pesa la obligación de obedecer, no la autoridad para mandar*. De esto se sigue que tales leyes no obli- a los clérigos no porque sean válidas y no les alcancen a ellos, sino más bien porque son nulas por falta de jurisdicción sobre las personas a las que se dirigen.

8. OBJECIÓN. — CONFIRMACIÓN. — Se dirá que esto a lo sumo es así cuando esas leyes civiles causan perjuicio o son de alguna manera gravosas a los clérigos, pero que no debe ser así si les son favorables, puesto que un privilegio que se ha dado para favorecer no debe admitir una ampliación de sentido que perjudique al privilegiado; ahora bien, el que esas leyes sean nulas aunque sean favorables a los clérigos, cedería en perjuicio de ellos; luego no es verisímil que el privilegio de la exención alcance a este efecto.

Confirmación: Un príncipe seglar puede dar al clérigo un privilegio válido, según se deduce del cap. *Novit* y de otros muchos cánones y leyes aducidos anteriormente en los que los emperadores conceden privilegios a las iglesias y a sus prelados o ministros; ahora bien, el privilegio es una ley favorable.

9. RESPUESTA A LA OBJECIÓN.—RESPUESTA A LA CONFIRMACIÓN: UN SEGLAR PUEDE CONCEDER UN PRIVILEGIO AL CLÉRIGO, PERO NO IMPONERLE UNA LEY.—Sin embargo, hay que decir —en cuanto lugar— que esas leyes, por más que parezcan favorables, no pueden obligar, pues a ellas se refiere también el citado capítulo *Ecclesia Sanctae Mariae*, como muy bien interpreta NICOLÁS DE TUDESCHIS en su comentario.

Y la razón que aduce el texto es convincente: que tal ley, en realidad no es ley aunque parezca favorable, porque no nace de jurisdicción; luego no puede obligar.

También es muy buena esta otra razón: que por el hecho mismo de que una ley prohiba o mande a los clérigos en particular, supone y ejercita sobre ellos un poder superior; luego supone un poder que no existe, y por consiguiente es nula. Más aún, por ese mismo hecho no se la puede tener por favorable, pues más es lo que perjudica usurpando jurisdicción, que lo que aprovecha aportando alguna ventaja. Y con esto se ha respondido al indicio contrario.

Y a la confirmación se responde que otra cosa es lo que sucede con el privilegio: La concesión de un privilegio no es un acto de jurisdicción, sino que se la puede llamar acto de liberalidad y de dominio de la cosa o derecho que se da por el privilegio, y por tanto uno puede dar un privilegio a otro que no sea súbdito suyo, incluso a un superior, y de esta forma también un seglar puede conceder un privilegio a un clérigo.

Ni es el privilegio una verdadera ley respecto del privilegiado, ya que de suyo no le impone una obligación, y así no se da prohibiendo o mandando al privilegiado, sino haciéndole una concesión. A los otros —sí— suele mandarles que respeten el privilegio, y desde este punto de vista es verdadera ley, según expliqué más ampliamente en el tratado de *Las Leyes*.

De esta forma, las leyes civiles que conceden privilegios a los clérigos, favorecen —sí— a los clérigos, pero no les atan; en cambio, a los seglares les obligan a que les respeten tales privilegios a los clérigos.

10. LAS LEYES CIVILES QUE DAN DISPOSICIONES SOBRE LOS BIENES DE LAS IGLESIAS O DE LOS CLÉRIGOS, SON NULAS.—RAZÓN DE LA PRIMERA PARTE.—En quinto lugar y ampliando la tesis anterior, podemos añadir que tampoco las leyes civiles que disponen en particular sobre los bienes de las iglesias o de los clérigos son válidas ni pueden obligar a las iglesias ni a los clérigos. Así lo enseñan la GLOSA y los doctores, principalmente el ABAD en el citado capítulo *Ecclesia*.

Por lo que se refiere a los bienes eclesiásticos, la cosa está expresamente en ese texto y en el dicho cap. *Bene quidem*, cuya decisión aduce INOCENCIO III en el cap. anterior: en él al estatuto de cierto seglar Basilio, porque disponía en particular sobre los bienes de la Iglesia aunque

fuera en favor de ellos, se lo tiene por nulo porque no lo confirmó la autoridad apostólica. Lo mismo se deduce del cap. *Quae in ecclesiarum* del mismo título, del cap. último del título *de Reb. Eccles. non alien.*, y del cap. *Decernimus,* en que de todos los negocios eclesiásticos se dice que están exentos del fuero secular.

Y la razón es que a los bienes eclesiásticos se los computa entre las cosas sagradas y por tanto están completamente exentos de la jurisdicción de los seglares, y eso no sólo por el derecho humano sino también por el divino, conforme a lo que se enseña en los decretos de toda la distinción 96 y lo que se ha dicho anteriormente en el capítulo II.

11. En cambio esa razón no vale para los bienes propios o patrimoniales de los clérigos, porque los bienes propios de los clérigos no son sagrados como los bienes de las iglesias, y por tanto no es necesario que gocen de la misma exención o de una exención tan grande como los bienes eclesiásticos o de las iglesias.

Como razón de la diferencia puede darse que los bienes eclesiásticos parecen estar bajo el dominio inmediato de Dios, y por tanto nadie puede disponer acerca de ellos más que Dios mismo o los puestos por El como administradores de sus misterios y bienes. Ahora bien, los bienes de los clérigos, a las inmediatas están bajo el dominio de determinados hombres, y ese dominio les compete a ellos no como a clérigos sino como a ciudadanos u hombres, y por tanto parece que las leyes civiles pueden disponer acerca de ellos.

12. Razón de la segunda parte.—Solución de la objeción.—Con todo, aun tratándose de estos bienes de los clérigos juzgo que es verdadera la opinión de Nicolás de Tudeschis; por más que los textos jurídicos que él aduce no disponen directamente esto sino que se aducen por vía de comparación o por ser igual la razón.

Pero hay una razón que demuestra esa opinión: que la ley civil no puede disponer nada en particular sobre los bienes de los clérigos si no es obligando a los clérigos al cumplimiento de tal ley, ya que los bienes van unidos a la persona, y una ley que dispone acerca de los bienes no puede cumplirse más que mediante una persona. Ahora bien, una ley civil no puede obligar en particular a las personas de los clérigos. Luego tampoco puede disponer en particular acerca de sus bienes.

Asimismo, para dar una ley se necesita jurisdicción. Ahora bien, nadie tiene jurisdicción o poder para disponer jurídicamente sobre los bienes de uno si no tiene jurisdicción sobre su persona. Pues bien, no teniendo los reyes temporales jurisdicción sobre las personas de los clérigos, tampoco pueden tenerla sobre sus bienes, los cuales van unidos a la persona como una cosa accesoria a la principal. Luego una ley dada por el poder civil sobre los bienes de los clérigos en particular, es nula como dada sin jurisdicción.

Y en cuanto a la razón que se aduce en contra, lo único que prueba es que no es tan cierto que los bienes de los clérigos estén exentos del poder civil por el derecho divino, como es eso cierto tratándose de los bienes eclesiásticos, ya que no están exentos tan inmediatamente y —como quien dice— de suyo.

En efecto, las cosas sagradas y los bienes de la Iglesia están exentos por cierta santidad de la que participan por su inmediata relación a Dios; en cambio, los bienes de los clérigos están exentos por su relación a tales personas exentas. Ahora bien, esto no impide que participen de la exención de esas personas.

13. Las leyes civiles concernientes a la sociedad mutua de los clérigos y de los seglares, obligan a los clérigos en cuanto a su fuerza directiva.—¿Obligan estas leyes a los clérigos en virtud de la jurisdicción de los príncipes temporales?—Primera opinión.—Hay que añadir —en sexto lugar— que las leyes civiles que se dirigen a los ciudadanos en general prescindiendo de clérigos o seglares, y que disponen sobre materia temporal común a todos ellos tocante a su sociedad y uniformidad mutua, obligan a los clérigos en cuanto a su fuerza directiva.

En estas tesis coinciden todos los católicos, a los cuales he citado anteriormente; y sobre ello traté ampliamente en el cap. XXXIV del libro 3.º de *Las Leyes.*

Y la razón —por parte de la causa final— es que el cumplimiento uniforme de tales leyes es necesario para la paz del Estado y para conservar la justicia entre los ciudadanos; luego también la obligación directiva debe ser general a todos.

En cambio, por parte del principio eficiente o del poder que impone tal obligación, no todos dan la misma razón.

Muchos piensan que eso procede de la fuerza del poder y jurisdicción del príncipe temporal. En efecto, dicen que, en cuanto a la promulgación de estas leyes, conservó la jurisdicción sobre todos —incluso sobre los clérigos— por ser así necesario para el conveniente gobierno de todo el Estado; y que por tanto no convenía eximir a los clérigos en cuanto a esto, ya que el ejercicio de tal exención no había de ser útil a la comunidad cristiana y por consiguiente no se lo debía practicar en ella.

Por eso, de la misma manera que antes hemos dicho que un clérigo que actúa como acusador contra un seglar, tratándose de una causa temporal debe hacerlo ante un tribunal secular, y que, en consecuencia, en cuanto a ese acto no está exento, tampoco hay inconveniente en que un clérigo, como ciudadano que interviene a una con los seglares en estas acciones comunes, no

esté exento de la virtud y de la jurisdicción de la ley civil en cuanto a su fuerza directiva.

A esta manera de expresarse se agarran ávidamente los herejes y cismáticos; y la aprueban muchos doctores católicos, a los cuales aduje en el pasaje que he citado; y no es improbable con tal que quede excluido el espíritu y error de los cismáticos en torno a todo el problema de la exención de los clérigos.

14. Segunda opinión. — Sin embargo, la opinión de otros es que los clérigos están obligados a cumplir esas leyes no en fuerza de las leyes mismas, es decir, en fuerza de una jurisdicción que los legisladores civiles tengan sobre los clérigos, sino en fuerza de la razón, es decir, porque, dada tal ley justa sobre una cosa tocante a todos y que los clérigos pueden cumplir con dignidad y sin un gravamen particular, la razón natural dicta que los clérigos deben cumplirla: sea porque son partes de tal comunidad, y resulta fea una parte que no se ajusta al todo en lo que puede ajustarse bien; sea porque no se observará la debida equidad entre los clérigos y los seglares si los seglares observan esas leyes y los clérigos no.

Esta última razón se da ante todo tratándose de las leyes que determinan el punto medio de la justicia, cuales son las que tasan el valor y precio de las cosas: por eso nadie duda que los clérigos deben observar esas leyes en fuerza de la justicia natural, ya estén obligados a ello en fuerza de tales leyes, ya no.

Y la misma razón vale para las leyes que disponen acerca de determinadas acciones humanas —llamémoslas así— recíprocas y que incluyen una relación mutua entre los ciudadanos mismos: tales leyes los seglares no pueden cumplirlas con seguridad ni equidad si no las cumplen también los clérigos. Tales son las leyes que prohiben determinadas armas, o que se lleven en determinadas ocasiones o lugares; o las que prohiben que determinadas cosas o mercancías se saquen fuera del reino; y otras parecidas.

Y la primera razón podrá caber tratándose de las leyes que disponen sobre otras acciones de los ciudadanos en las que no aparece esa mutua relación de equidad ni de seguridad, de conservación ni de una abundancia de cosas que afecte a todos, sino que únicamente atañen a la conveniente forma de vida de cada uno en conformidad con su estado civil: tales son las leyes que prohiben los juegos de azar, y otras parecidas. Tratándose de éstas, si los clérigos no las cumplen, ordinariamente se añade la razón del escándalo.

15. Esta opinión de que esas leyes no obligan a los clérigos en virtud de la jurisdicción seglar sino en virtud de la razón, la defiende Belarmino en sus controversias, sobre todo en la última edición, y con más frecuencia aún la inculca en sus últimos opúsculos, a saber, en el libro de las Recogniciones, en el libro contra Barclay, y en las Apologías contra el Rey de Inglaterra. Por eso el rey mismo se ensaña contra él las más de las veces tratando de este mismo punto, como en la página 25 del Prólogo, en el subtítulo *Nuevos dogmas* del Catálogo de Mentiras, y al fin de la Apología.

Pero esta opinión no es nueva ni peculiar de Belarmino, sino antigua y de muchos autores graves, según demostré en el citado pasaje de *Las Leyes,* y por eso el rey no tiene razón para acusarla de novedad ni para quejarse en particular de Belarmino.

Tampoco aduce razón alguna ni texto de alguna importancia: únicamente acusa a Belarmino de odio o de ánimo menos favorable para con los reyes temporales, lo cual es una gran ligereza, a no ser ante quienes a la verdad contraria a sus desordenados afectos la toman por odio.

16. Opinión del autor.—Por otra parte, esa opinión se basa muy bien en el derecho divino, el cual concede sencillamente este privilegio.

Añade además los textos de los concilios y de los cánones que dicen que a los seglares no se les ha dado ningún poder ni jurisdicción sobre los clérigos, sin la cual aquéllos no puede obligar a éstos directamente y en fuerza de la ley.

Asimismo, por esta razón los reyes no pueden obligar a los clérigos imponiéndoles leyes a ellos en particular; luego por la misma razón no pueden obligarles en fuerza de su precepto con leyes comunes, puesto que la ley, en cuanto a su fuerza, no supera el poder de quien la da.

De esta forma, esta opinión, en cuanto a este aspecto negativo, es más probable y verdadera.

Y en cuanto al otro aspecto de explicar la obligación en virtud de sola la razón, es —sí— probable, pero si se la toma simplemente y ella sola, muchas veces se la hallará insuficiente para demostrar que la obligación de la ley sea grave.

Por eso, con gusto suelo añadir que esa obligación se apoya también en la fuerza de los cánones que disponen que los clérigos cumplan esas leyes. Estos cánones los aduje en el citado pasaje, juntamente con los autores que explican de esta manera la obligación de tales leyes y que confirman con razones esta manera de expresarse.

Y esta manera de expresarse no es contraria a la opinión que dice que esas leyes obligan en virtud de la razón, porque esta opinión no excluye la aceptación de los cánones ni su virtud, ni prohibe que se recurra a esa virtud cuando sola la fuerza de la razón no demuestre que los clérigos tienen obligación grave de cumplir tales leyes civiles.

17. ¿Están los clérigos exentos de la fuerza directiva de las leyes?—Mas se preguntará: Supuesta la opinión de que la obligación de los clérigos a observar esas leyes no es en virtud de ellas sino por otro capítulo ¿se ha de decir que los clérigos están sencillamente exentos, o más bien que no están exentos de la fuerza directiva de tales leyes?

La razón para dudar es que si no están obligados en virtud de ellas, esto únicamente puede ser por razón de la exención respecto de la jurisdicción con que se ha de decir que están sencillamente exentos de tales leyes.

Asimismo, quien no está obligado a someterse a una ley por obediencia, sin duda está exento de ella; ahora bien, si los clérigos no están obligados a tales leyes en virtud de ellas, no tienen que cumplirlas en virtud de la obediencia que se debe a sus autores; luego están exentos de tales leyes.

Pero en contra de esto está que los clérigos están obligados en absoluto a observar tales leyes; luego, en absoluto, no están exentos de ellas, porque la exención dice absoluta libertad y carencia de obligación; luego ¿cómo un clérigo, siguiendo obligado, puede llamarse exento?

18. Diversas opiniones.—Juicio del autor.—Por estas razones, los autores suelen hablar en distintos sentidos.

Unos, aun diciendo que los clérigos no están obligados a estas leyes en virtud de ellas, niegan sin embargo que estén exentos de ellas.

Otros, consecuentes, piensan que hay que decir que están exentos aun de la fuerza directiva de tales leyes, dado que están obligados no en fuerza de ellas sino de la razón o del derecho canónico.

Mas a mí me parece que el problema es sólo sobre el modo de expresarse, y creo que puede decirse con propiedad que los clérigos no están exentos del cumplimiento de tales leyes ni de la obligación de hacer lo que ellas mandan y de evitar lo que prohiben, y que sin embargo puede también decirse que están exentos de la virtud o del vínculo propiamente dicho de esas mismas leyes: estas dos cosas no son incompatibles, y ambas se prueban con las razones que se han aducido en favor de cada una.

Y así, de los clérigos puede decirse que cumplen estas leyes como libres de su yugo porque no están libres del yugo de la razón y del derecho canónico, situación propia de una exención perfecta y muy conforme a su estado.

19. Las leyes civiles —aun las no perjudiciales— no obligan a los clérigos en cuanto a su fuerza coactiva.—Por último, hay que decir que las leyes civiles —aun las comunes a todos los ciudadanos, y las no perjudiciales a los clérigos ni indignas de ellos— no obligan a los clérigos en cuanto a su fuerza coactiva, y que, en consecuencia, la exención respecto de esta fuerza de tales leyes, entra —si alguna— en la plena libertad de los eclesiásticos.

Esta tesis es cierta, y en ella coinciden todos los doctores católicos, a los cuales aduje en el pasaje antes citado. Y se sigue manifiestamente de la anterior, puesto que, si es verdad que estas leyes no obligan a los clérigos en virtud suya ni siquiera con su obligación directiva, mucho menos podrán forzarles con su fuerza coactiva.

Vamos a explicarlo sencillamente de la siguiente manera: En tanto una ley ata con su fuerza coactiva, en cuanto que impone una pena; y esto lo puede hacer de dos maneras: o imponiendo la pena por el hecho mismo, o prescribiendo que la imponga el juez.

Ahora bien, una ley civil no puede castigar por sí misma a un clérigo de la primera manera, porque el clérigo, en lo criminal, está exento del fuero secular —según demostramos ya más arriba—, y esto es verdad no sólo respecto del fuero de un juez inferior, sino también del de un rey soberano, según demostré también; luego una ley civil o real no procede de un poder coactivo que alcance al clérigo; luego no puede castigarle por sí misma, porque su virtud es a la medida del poder de que procede.

Confirmación: Un príncipe temporal, en un juicio actual o personal, no puede dar sentencia —la llamada sentencia del hombre— contra un clérigo; luego tampoco puede aplicar a un clérigo una sentencia dada por la ley o incluir al clérigo bajo tal sentencia, porque administraría la justicia al margen de su fuero.

20. Tampoco las leyes que imponen la pena de la segunda manera pueden ejercitar su fuerza sobre los clérigos, porque no la ejercitan si no es mediante un juez. Pues bien, ese juez será o un seglar o un clérigo:

Si el juez es seglar, no sólo no puede ejecutar tal pena contra el clérigo, sino ni siquiera condenarle ni examinar su causa o delito, y esto aunque la trasgresión haya sido contraria a una ley civil, ya que —según se ha demostrado— no es juez competente suyo en ninguna causa —sea civil, sea criminal— a la cual el clérigo sea traído como reo; luego la ley civil no puede ejercitar su fuerza coactiva sobre el clérigo mediante un juez secular.

Y si el juez es eclesiástico, no está obligado a imponer al clérigo la pena de la ley civil: lo

primero, porque muchas veces no será digna del estado clerical ni a propósito para él; y lo segundo y principal, porque el juez eclesiástico no está obligado a juzgar ni a imponer las penas conforme a las leyes civiles, sino conforme al derecho canónico; y si en éste no hay ninguna ley que señale la pena que se ha de imponer a tal delito, el juez eclesiástico la impondrá a su arbitrio.

Podrá ciertamente —si juzga que es oportuno y que puede hacerse sin inconveniente— tomar como norma a las leyes civiles, pues los cánones mismos —como ellos mismos dicen— no se dedignan de hacerlo, pero no está obligado a ello.

En efecto, la ley civil, al señalar la pena que ha de imponer el juez, a la vez instruye y obliga al juez secular, pero no al eclesiástico, sobre el cual no tiene jurisdicción.

Y aunque esa ley, como impositiva de la pena, hable en términos generales prescindiendo de si el juez va a ser secular o eclesiástico, sin embargo, bajo ese aspecto no es de las leyes comunes que también los clérigos han de observar, dado que la uniformidad de los suplicios y de las penas en todos los miembros del Estado no pertenece al buen gobierno de éste, y por tanto, ni los cánones la mandan, ni la dicta la razón natural: ésta más bien exige que a los trasgresores se les castigue de distintas formas según sus distintos estados.

Ahora bien, el determinar en cada delito penas a propósito para los clérigos, no es cosa propia de las leyes civiles sino de las eclesiásticas, y a falta de éstas, justamente ello queda al arbitrio del juez eclesiástico, ya que, incluso para la apreciación de la pena que se le ha de imponer al clérigo, más capacitado está él que no el poder civil tanto si éste habla mediante una sentencia como mediante una ley.

Por consiguiente, la ley civil de ninguna manera alcanza al clérigo bajo su fuerza coactiva.

21. Objeción.—Se dirá que, en consecuencia, al clérigo no se le podrá castigar por la trasgresión de una ley civil, o que al menos el juez eclesiástico no estará obligado a castigarle por tal delito: esta consecuencia es muy absurda, porque la fuerza directiva, sin la coactiva, sería muy ineficaz, y los delitos públicos contrarios al bien común quedarían sin castigo.

Prueba de la primera consecuencia: El clérigo está exento de la fuerza coactiva de la ley civil; luego está exento no sólo de tal clase de pena sino también sencillamente de toda pena, porque si no, esa ley ejercitaría alguna fuerza coactiva sobre el clérigo obligándole a la pena o imponiéndole la deuda de la pena.

Y con mayor razón el juez eclesiástico no estará obligado a castigar tal delito, ya que, o el reo, en virtud de tal ley, no está sencillamente sujeto a la pena, o ciertamente el juez mismo no está obligado a juzgar conforme a esa ley, y por tanto, lo mismo que no está obligado a castigar al reo de tal determinada manera, tampoco está obligado a castigarle sin más.

22. Solución. — Se responde negando la consecuencia en sus dos partes.

En efecto: El trasgresor de tal ley, aunque sea clérigo, por el mismo hecho de trasgredir una ley que por cualquier título está obligado a observar, se hace reo de la pena, y eso no en fuerza de la ley civil, sino en fuerza del derecho natural y del de gentes, por el cual el pecador se hace reo de pena no sólo ante Dios sino también ante los hombres cuando el crimen ofende al Estado.

Y con esto desaparece la razón que se ha aducido en contra, puesto que el reato de pena no nace propiamente de la fuerza coactiva de la ley civil como de causa, sino de la ley natural: la ley civil únicamente fue —como quien dice— la ocasión remota, pues sin esa ley, la acción no hubiese sido mala y, en consecuencia, tampoco digna de pena.

Igualmente —respondiendo a la segunda parte— digo que el juez eclesiástico está obligado a castigar el delito del clérigo si es llevado a su tribunal, y eso no es fuerza de la ley civil —como prueba el argumento— sino en fuerza de la ley de la justicia y de su deber, el cual le obliga a castigar y corregir los delitos de sus súbditos contrarios a cualquier ley.

Cuánto más que ese crimen más es contrario a la ley canónica o natural que contrario a la ley civil, por más que requiera previamente la existencia de esta ley.

23. Las leyes civiles ¿tienen fuerza para anular los contratos de los clérigos?—Dos formas como las leyes anulan los contratos.—Puede preguntarse aquí —finalmente— si la exención de los clérigos respecto de las leyes civiles, alcanza hasta a la fuerza para invalidar algunos actos o contratos humanos que estas leyes ejercitan a veces. Esto es preguntar si una ley civil que anula los contratos que suelen hacer tanto los clérigos como los seglares, anula también los hechos por los clérigos, como —por ejemplo— si un testamento hecho por un clérigo sin la solemnidad requerida por el derecho civil, es válido, etc.

Respondo —brevemente— que hay que distinguir entre invalidaciones e invalidaciones: unas son penales, como la que se impone en castigo, o la que resulta de una inhabilidad impuesta por el derecho mismo —mediante la ley— como castigo de un crimen; otras son las que se imponen directamente para el bien común aunque no haya culpa de nadie.

Pues bien, digo que la ley civil invalidante, si es propiamente penal, no alcanza a los clérigos en cuanto a la fuerza o al acto de anular.

Prueba: La ley civil —según se ha probado— no ata al clérigo en cuanto a su fuerza coactiva ni en cuanto a la pena —sea ella la que sea— que impone por el hecho mismo. Ahora bien, tal invalidación se realiza mediante la fuerza coactiva de la ley, y se impone a manera de una pena; luego no ata al clérigo anulando su acto; y si impone una inhabilidad para tal acto, tampoco produce ese efecto en el clérigo, porque todas las razones que se han aducido para las demás penas, también valen para estas.

24. En cambio, si la ley civil anula el acto directamente por el bien común, hay que decir que alcanza a los clérigos en cuanto a su fuerza anulatoria, porque en ese caso no pertenece a la fuerza coactiva, sino a la directiva.

Esto sería manifiesto si fuese verdad que esas leyes obligaban a los clérigos en fuerza de la ley y de la jurisdicción, porque en ese caso, nada hay que exima al clérigo de ese efecto de la ley, dado que procede de la misma jurisdicción directiva de las costumbres.

Pero también lo es en el supuesto de que esas leyes obliguen a los clérigos sólo en fuerza de la razón. Esto lo afirmó VÁZQUEZ: tal invalidación, dice, es necesaria para que subsistan la paz y el buen gobierno del Estado.

Pero esto tiene su dificultad: que esa invalidación positiva o producida por el hombre, no se realiza sin jurisdicción y poder sobre la persona o voluntad de aquel cuyo acto se anula.

Por eso, con razón podemos añadir que las leyes civiles tienen ese efecto porque el derecho canónico las acepta sencillamente en cuanto a su fuerza directiva, y así esa anulación se basa más bien en la jurisdicción eclesiástica que no en la civil.

En consecuencia, también hay que limitar la tesis en el sentido de que no valga para cuando el derecho canónico, por otro camino, mantiene el acto, sea en favor del clérigo, sea —digámoslo así— en favor del acto mismo, pues entonces, respecto de los clérigos, prevalece el derecho canónico. Por ejemplo, el testamento de un clérigo es válido aunque le falte la solemnidad civil, porque el derecho canónico se contenta con menos en favor de la última voluntad: así en el cap. *Cum esses*, y lo mismo en otros parecidos.

CAPITULO XVII

NATURALEZA DEL PRIVILEGIO DE LAS IGLESIAS EN CUANTO A LA EXENCIÓN, SUYA Y DE SUS BIENES, DE LAS CARGAS Y DEL PODER SECULAR

1. Resta hablar de otra virtud de la ley humana: la de imponer cargas y tributos a los súbditos. Y como éstos suelen imponerse unas veces a las personas, y otras a los bienes mismos, por eso vamos a hablar de cada uno de ellos en particular. Mas como de la inmunidad gozan no sólo los clérigos sino también las iglesias mismas, hablaremos primero de las iglesias mismas y de los bienes eclesiásticos, y después de los clérigos y de sus bienes.

Así que distinguimos —en primer lugar— los bienes eclesiásticos de los bienes de los clérigos: los primeros —según he dicho antes— son más sagrados y religiosos, porque se ordenan directamente al culto divino y a las obras de piedad; en cambio, los bienes de los clérigos son de suyo meramente temporales —por más que como que se adhieren a las personas eclesiásticas—, y por eso hablaremos de ellos después.

2. PREVIAMENTE, ALGUNOS SENTIDOS DE IGLESIA.—Sobre los bienes eclesiásticos, ahora hay que advertir, además, que en ellos pueden entrar muchos.

Entre ellos ocupan el primer lugar las iglesias mismas, de las cuales parecen recibir su nombre los demás bienes sagrados eclesiásticos.

Mas puede preguntarse qué es lo que entendemos aquí por el nombre de Iglesias o Iglesia.

Puede entenderse, o el templo mismo que fue dedicado y consagrado para la práctica del sacrificio y de los sacramentos y para que los fieles se reúnan en él para orar y escuchar la palabra de Dios.

O por el nombre de una Iglesia particular puede entenderse el grupo de clérigos que están destinados a cada iglesia o templo para su servicio, para el cuidado del culto divino y de los fieles, y para la guarda y administración de las demás cosas y bienes sagrados.

O —en tercer lugar— por el nombre de una Iglesia particular puede entenderse toda la congregación de los fieles pertenecientes a esa iglesia o templo en cuanto que en ella reciben los sacramentos, están sujetos a las inmediatas a su Pastor en lo tocante al alma, y desde ese punto de vista tienen una peculiar unión espiritual.

3. SE EXPLICA CUÁL DE LOS SENTIDOS DICHOS SIRVE PARA NUESTRO ACTUAL PROPÓSITO.—Y aunque es verdad que ese término es usual en todos esos significados, sobre todo en el primero y en el tercero, sin embargo, este último no sirve para nuestro propósito, pues la Iglesia, entendida en ese sentido, no tiene una peculiar exención o libertad eclesiástica fuera de la que se refiere al gobierno espiritual y de la cual hablamos ya en el capítulo II. Y tampoco esa congregación tiene otros bienes ecle-

Prueba: La ley civil —según se ha probado— no ata al clérigo en cuanto a su fuerza coactiva ni en cuanto a la pena —sea ella la que sea— que impone por el hecho mismo. Ahora bien, tal invalidación se realiza mediante la fuerza coactiva de la ley, y se impone a manera de una pena; luego no ata al clérigo anulando su acto; y si impone una inhabilidad para tal acto, tampoco produce ese efecto en el clérigo, porque todas las razones que se han aducido para las demás penas, también valen para estas.

24. En cambio, si la ley civil anula el acto directamente por el bien común, hay que decir que alcanza a los clérigos en cuanto a su fuerza anulatoria, porque en ese caso no pertenece a la fuerza coactiva, sino a la directiva.

Esto sería manifiesto si fuese verdad que esas leyes obligaban a los clérigos en fuerza de la ley y de la jurisdicción, porque en ese caso, nada hay que exima al clérigo de ese efecto de la ley, dado que procede de la misma jurisdicción directiva de las costumbres.

Pero también lo es en el supuesto de que esas leyes obliguen a los clérigos sólo en fuerza de la razón. Esto lo afirmó VÁZQUEZ: tal invalidación, dice, es necesaria para que subsistan la paz y el buen gobierno del Estado.

Pero esto tiene su dificultad: que esa invalidación positiva o producida por el hombre, no se realiza sin jurisdicción y poder sobre la persona o voluntad de aquel cuyo acto se anula.

Por eso, con razón podemos añadir que las leyes civiles tienen ese efecto porque el derecho canónico las acepta sencillamente en cuanto a su fuerza directiva, y así esa anulación se basa más bien en la jurisdicción eclesiástica que no en la civil.

En consecuencia, también hay que limitar la tesis en el sentido de que no valga para cuando el derecho canónico, por otro camino, mantiene el acto, sea en favor del clérigo, sea —digámoslo así— en favor del acto mismo, pues entonces, respecto de los clérigos, prevalece el derecho canónico. Por ejemplo, el testamento de un clérigo es válido aunque le falte la solemnidad civil, porque el derecho canónico se contenta con menos en favor de la última voluntad: así en el cap. *Cum esses*, y lo mismo en otros parecidos.

CAPITULO XVII

NATURALEZA DEL PRIVILEGIO DE LAS IGLESIAS EN CUANTO A LA EXENCIÓN, SUYA Y DE SUS BIENES, DE LAS CARGAS Y DEL PODER SECULAR

1. Resta hablar de otra virtud de la ley humana: la de imponer cargas y tributos a los súbditos. Y como éstos suelen imponerse unas veces a las personas, y otras a los bienes mismos, por eso vamos a hablar de cada uno de ellos en particular. Mas como de la inmunidad gozan no sólo los clérigos sino también las iglesias mismas, hablaremos primero de las iglesias mismas y de los bienes eclesiásticos, y después de los clérigos y de sus bienes.

Así que distinguimos —en primer lugar— los bienes eclesiásticos de los bienes de los clérigos: los primeros —según he dicho antes— son más sagrados y religiosos, porque se ordenan directamente al culto divino y a las obras de piedad; en cambio, los bienes de los clérigos son de suyo meramente temporales —por más que como que se adhieren a las personas eclesiásticas—, y por eso hablaremos de ellos después.

2. PREVIAMENTE, ALGUNOS SENTIDOS DE IGLESIA.—Sobre los bienes eclesiásticos, ahora hay que advertir, además, que en ellos pueden entrar muchos.

Entre ellos ocupan el primer lugar las iglesias mismas, de las cuales parecen recibir su nombre los demás bienes sagrados eclesiásticos.

Mas puede preguntarse qué es lo que entendemos aquí por el nombre de Iglesias o Iglesia.

Puede entenderse, o el templo mismo que fue dedicado y consagrado para la práctica del sacrificio y de los sacramentos y para que los fieles se reúnan en él para orar y escuchar la palabra de Dios.

O por el nombre de una Iglesia particular puede entenderse el grupo de clérigos que están destinados a cada iglesia o templo para su servicio, para el cuidado del culto divino y de los fieles, y para la guarda y administración de las demás cosas y bienes sagrados.

O —en tercer lugar— por el nombre de una Iglesia particular puede entenderse toda la congregación de los fieles pertenecientes a esa iglesia o templo en cuanto que en ella reciben los sacramentos, están sujetos a las inmediatas a su Pastor en lo tocante al alma, y desde ese punto de vista tienen una peculiar unión espiritual.

3. SE EXPLICA CUÁL DE LOS SENTIDOS DICHOS SIRVE PARA NUESTRO ACTUAL PROPÓSITO.—Y aunque es verdad que ese término es usual en todos esos significados, sobre todo en el primero y en el tercero, sin embargo, este último no sirve para nuestro propósito, pues la Iglesia, entendida en ese sentido, no tiene una peculiar exención o libertad eclesiástica fuera de la que se refiere al gobierno espiritual y de la cual hablamos ya en el capítulo II. Y tampoco esa congregación tiene otros bienes ecle-

siásticos fuera de los que se refieren al clero o al templo.

La Iglesia entendida en el segundo sentido y que más frecuentemente se llama clero o cabildo, si se la considera como una persona moral tiene la misma clase de exención que los clérigos y por tanto entra en ellos; en cambio, si se la considera desde el punto de vista de los bienes destinados al uso sagrado y del templo y confiados a su cuidado, no tiene otra exención que la que hemos de explicar de los bienes eclesiásticos.

Queda, pues, el hablar de la Iglesia como lugar sagrado a cuyo servicio u ornato y a los ministerios sagrados que en ella se hacen y a las demás obras de piedad, se ordenan los otros bienes eclesiásticos.

4. Distintas inmunidades de las iglesias. Asimismo, a la iglesia tomada en ese sentido, se la puede considerar bajo el aspecto general de cosa sagrada, y bajo este aspecto tiene las exenciones o inmunidades comunes a las demás cosas sagradas con las cuales coincide en ese concepto general: de ellas hablaremos enseguida.

También se puede considerar a la iglesia bajo el aspecto particular de lugar o casa destinada a guardar o proteger a las personas que se hallan en ella o se acogen a ella, o a la guarda de las cosas que se colocan en ella: bajo este aspecto, las iglesias y lugares sagrados, como tales, tienen determinados privilegios propios y a propósito para ellas en particular.

Estos privilegios, tomados en general, son un resultado de la razón natural; pero en particular, algunos han sido determinados o explicados por las leyes canónicas.

En efecto, supuesta la institución y la bendición o dedicación sagrada de tal lugar, la razón misma natural dicta que se conserve inmune de toda acción que sea indigna de él o contraria a la reverencia que se debe a tal lugar. La determinación de las acciones que ceden en ofensa o irreverencia del lugar sagrado, si no la hace la ley eclesiástica, habrá que dejarla al juicio prudente.

5. Pero en gran parte esto lo determinó la ley eclesiástica concediendo a las iglesias los privilegios de algunas inmunidades.

En primer lugar, determinando cuáles son las acciones con que —conforme a la institución eclesiástica— se profana una iglesia, y prohibiéndolas.

En segundo lugar, prohibiendo que a las iglesias se las trate como a casas seculares recibiendo o admitiendo sin gran necesidad en ellas objetos comunes. Así se hace en el cap. 2 *de Custodia Eucharistiae.*

En tercer lugar, dando a las iglesias la inmunidad y exención de las acciones forenses relativas a los juicios seculares, a los asuntos políticos o bélicos, al comercio.

En cuarto lugar, concediendo a las iglesias una fuerza peculiar para guardar los bienes depositados o de cualquier modo colocados en ellas, de tal manera que no se puedan sacar ofensivamente de ellas sin cometer un particular sacrilegio.

Finalmente y dejando otros privilegios, a los templos se les dio el privilegio de proteger a los reos que se acogen a ellos, de tal manera que los ministros de la justicia secular no puedan sacarlos de ellos por la fuerza sin cometer una ofensa y un grave sacrilegio.

Sobre estas inmunidades hablé ampliamente en todo el libro 3.º del tratado 2.º *de la Religión,* y principalmente sobre la última a partir del capítulo VIII hasta el fin, y por eso ahora las dejamos. Unicamente las hemos tocado para que conste cómo las iglesias, como lugares sagrados, están exentas de las cargas o acciones y —digámoslo así— pasiones profanas y prohibidas por la Iglesia.

Acerca de la exención de tributos respecto de la iglesia así entendida, no es necesario decir nada, pues aunque es un inmueble, no es una cosa —digámoslo así— productora de bienes o frutos temporales, y por tanto no es capaz de tributos, a excepción de que, en cuanto que la iglesia es una cosa sagrada, tiene —según dije antes— toda la exención común a los otros bienes y cosas sagradas, de las cuales vamos ya a hablar.

6. Dos clases de bienes eclesiásticos: unos especialmente consagrados, otros no. Así pues, además de las iglesias, los demás bienes eclesiásticos pueden dividirse en dos grupos: unos, los que propiamente se llaman cosas sagradas, o por estar consagradas con una bendición especial, o por ser instrumentos del culto divino; y otros, los que conservan el nombre general y propiamente se llaman bienes eclesiásticos, sean muebles, sean inmuebles, a los cuales, en cuanto que están destinados al culto de Dios, al sustento de sus ministros, a la ayuda de los pobres y a otros gastos de los templos, según Santo Tomás se los cuenta entre las cosas sagradas.

En cuanto a las cosas sagradas del primer grupo, es cosa cierta que gozan de muchas inmunidades respecto de los usos o servicios comunes y respecto de toda ofensa y enajenación injusta.

La razón es que esta clase de inmunidad se basa en la razón natural, puesto que a las cosas santas se las debe tratar santamente; ahora bien, las cosas que están dedicadas a Dios, participan de cierta santidad; luego la razón misma dicta que no se las emplee en otros usos profanos.

Y así, en la ley vieja, a los vasos del templo se los tenía en gran veneración, y por eso —como dice Santo Tomás— se los consagraba de una manera especial, y en consecuencia no se

los podía aplicar a otros usos profanos o comunes. Por eso, en el libro de DANIEL, el rey de Babilonia Baltasar, por haberse atrevido a profanar los vasos del templo en un banquete, al punto experimentó el castigo divino, como observan SAN JERÓNIMO y TEODORETO en sus comentarios, el Papa ESTEBAN, y está en el capítulo *Vestimenta.*

Más aún, entre los gentiles, a su manera, se les respetó ese derecho a las cosas sagradas, según se deduce del DIGESTO.

Y ahora sobre todo está confirmado por el derecho canónico, como consta por el capítulo *Ligna* y muchos de los siguientes, por el capítulo *Quae semel* y siguientes, y por la regla *Semel* del libro 6.º de las DECRETALES.

Y también está declarado así por el nuevo derecho civil en la ley *Sancimus* del CÓDIGO.

7. LAS COSAS DEDICADAS AL CULTO DIVINO ESTÁN EXENTAS DE LOS USOS COMUNES.—Esta inmunidad forma parte de la veneración o culto de honor propio de esas cosas sagradas, y por eso se explicó en el tratado de la Adoración. Y por la misma causa, esta inmunidad no es tan propia de los otros bienes eclesiásticos del segundo grupo por no ser instrumentos próximos del culto divino.

Por eso, de los primeros bienes suele decirse que están exentos del trato y uso humano; en cambio, estos últimos pueden hallarse en el trato humano y aplicarse a los usos ordinarios con tal que ello se haga de la debida manera y con piedad. Así se dice en los cap. *Sine exceptione, Aurum* y *Gloria* y otros muchos de 12, q. 2.

En efecto, como también estos últimos bienes son de alguna manera sagrados, en virtud de su institución exigen al menos esto: que a las inmediatas únicamente se los emplee en usos religiosos o piadosos, ya que —como dicen muchos cánones en la dicha 12, q. 2— para este fin han sido dados a la Iglesia.

Y si los bienes son inmuebles o preciosos, tienen el privilegio peculiar de que no se los pueda enajenar si no es del modo y manera prescritos por el derecho canónico en el cap. *Nulli.*

8. TODOS LOS BIENES DE LAS IGLESIAS GOZAN DEL PRIVILEGIO DEL FUERO.—Además, de todos esos bienes eclesiásticos se puede decir que gozan del privilegio del fuero, o —lo que es lo mismo— que están exentos de toda jurisdicción o poder de los príncipes o magistrados seculares.

Primeramente en cuanto a su administración, pues quienes deben guardar, conservar, traspasar o permutar, distribuir o —cuando fuere preciso— enajenar esos bienes son los ministros de la Iglesia y no los seglares, a los que —según lo que se dijo antes en los cap. II y XV— no se les ha dado poder alguno sobre ellos.

Y por lo dicho en esos pasajes consta que la inmunidad de esas cosas en cuanto a esto procede del derecho divino supuesta la institución de la Iglesia y el poder dado a Pedro y a sus sucesores para administrar todas las cosas eclesiásticas por sí mismos o por sus ministros.

Por eso en el CONCILIO DE LETRÁN celebrado bajo León X se dice que el derecho divino prohibe que los seglares usurpen el derecho de administrar los bienes eclesiásticos.

9. RAZÓN DE DICHA EXENCIÓN.—Y la razón es que estos bienes, si se los considera como sagrados, se ordenan directamente al fin espiritual y sobrenatural, y por tanto, en virtud del derecho divino, su administración pertenece al poder espiritual.

Y si se los considera desde el punto de vista de la materia, por el mismo hecho de haber sido entregados a la Iglesia fueron puestos al margen del dominio y poder de los seglares, fueron dedicados al culto divino y colocados de una manera especial bajo el dominio de Dios.

Así lo dio a entender el CONCILIO DE TRENTO al prohibir a los obispos dar a sus parientes cosas eclesiásticas, *las cuales son de Dios.* Y esta manera de expresarse es frecuente en los sagrados cánones, como puede verse en muchos decretos, en los que a esos bienes se los llama patrimonio de Cristo. Y en el cap. *Tua nobis* se dice que, por un título y de una manera peculiar, son bienes de Dios.

Luego la administración de tales bienes les pertenece a aquellos a quienes Dios puso como administradores de sus bienes, cuales son principalmente el Romano Pontífice, y bajo él los obispos en sus diócesis según el grado del poder que les ha sido concedido: así lo enseñaron los Papas y distintos concilios, que pueden verse en GRACIANO, y muy bien SAN AMBROSIO.

Y por eso, a los que, sirviéndose de las autoridades seculares, usurpan esos bienes eclesiás-

ticos, se les llama sacrílegos, como a violadores de cosas sagradas.

10. Los bienes eclesiásticos están también exentos de las leyes civiles.—En segundo lugar, de estos bienes puede decirse que gozan del privilegio del fuero por estar exentos de las leyes civiles, de forma que éstas no pueden disponer nada en particular sobre ellos.

Esto es cosa bastante conocida por lo dicho en el capítulo anterior, y se encuentra en los capítulos *Ecclesia, Quae in ecclesiarum,* y último del título *De rebus Ecclesiae non alienandis.* Y se enseña clarísimamente en el Concilio Romano bajo Símaco, al cual adujo Inocencio III en el dicho cap. *Ecclesia,* y se cita en el cap. *Bene quidem.* En éste, a cierta ley sobre los bienes eclesiásticos que había dado un tal Basilio, seglar y prefecto de Roma, a pesar de ser favorable a la Iglesia se la declara nula por falta de poder: para que a ningún seglar —por religioso y poderoso que fuera— le quedara ese ejemplo para —en cualquier ciudad y de cualquier forma— legislar sobre los bienes eclesiásticos, el cuidado de disponer de los cuales Dios indiscutiblemente sólo se lo confió a los sacerdotes.

Así que la razón es que tales leyes son nulas como dadas sin jurisdicción, pues así como un magistrado o príncipe civil no tiene poder para administrar los bienes eclesiásticos, tampoco tiene jurisdicción para dar leyes con que disponer nada acerca de esos mismos bienes.

Además —y este es otro aspecto de la misma razón— estos bienes, por el hecho mismo de haber sido divinizados por un título especial y espiritualizados por su especial relación al fin sobrenatural, han sido colocados fuera del objeto y materia de la jurisdicción temporal.

Además, las disposiciones de las leyes sobre unos bienes, contienen como eminente o virtualmente la —digámoslo así— disposición y administración principal de tales bienes, porque tales leyes son las reglas por las que debe guiarse la administración de tales bienes; luego quienes no pueden administrar tales bienes, mucho menos podrán dar leyes sobre ellos.

Por lo cual, tan de derecho divino es esta exención respecto de la ley civil como respecto de la administración de los seglares.

Sin embargo, esta exención ha sido determinada de distintas formas por los cánones eclesiásticos que prescriben la manera como han de hacerse las enajenaciones, traspasos y otras formas de administración de esos bienes: pueden verse en los decretos antiguos que se han aducido, sobre todo en 12, q. I, en todo el título *De rebus eccles. non alien.*, y en el cap. *Pastoralis.*

Según esto, las mismas leyes canónicas han ampliado esta exención mediante distintos privilegios concedidos a las iglesias acerca de sus bienes, por ejemplo, sobre enajenaciones, prescripciones y cosas parecidas. No es este lugar para hablar de ellas, pero pueden verse los doctores canonistas en el cap. *Nulli,* y los sumistas, sobre todo Silvestre.

11. Los bienes eclesiásticos están exentos de los tribunales seculares.—Explicación de la tesis. — En tercer lugar, por la misma razón estos bienes gozan de la exención de la carga de los tribunales seculares.

Sobre esto hay que advertir —brevemente— que a estos bienes se los puede considerar bajo dos aspectos.

Uno, precisivamente en cuanto que son cosas sagradas: en este sentido, es cosa clara que no pueden actuar sobre ellos los tribunales seculares, pues si surge alguna duda o se plantea algún pleito acerca de ellos como sagrados, por la misma naturaleza de la cosa y por el derecho divino pertenece al tribunal eclesiástico por ser materia sagrada y espiritual, por ejemplo, si se trata de si una iglesia ha sido profanada o no, o de si un cáliz está bien consagrado, y así de otras cosas parecidas.

El otro aspecto es el de la materia, por la cual esos bienes son temporales y puede pleitearse sobre su propiedad o sobre el derecho a usar o gozar de ellos: también en este sentido consta que estos bienes están exentos de los tribunales seculares.

Así lo observan la Glosa, Nicolás de Tudeschis y los doctores en el cap. *Ecclesia Sanctae Mariae* a lo largo de aquel texto y de los capítulos *Si clericus* y *Decernimus,* que adujimos en el cap. XIII, pues esta parte, en general, coincide con lo que allí dijimos sobre la exención de los clérigos en las causas civiles, ya que si los clérigos están exentos de los tribunales seculares en cuanto a sus bienes propios, mucho más lo estarán en cuanto a los bienes eclesiásticos.

Por eso, esto se ha de entender conforme a la explicación que se añadió allí, a saber, que valga para cuando la iglesia misma es reo y es citada ante el tribunal por un seglar, o —lo que es lo mismo— cuando el seglar pretende que tales bienes son suyos o que él tiene algún derecho sobre ellos.

Pero si —al revés— la iglesia o su Pastor cita al seglar por esos bienes pretendiendo que son eclesiásticos, entonces no cabe la exención respecto del tribunal secular, porque el reo debe ser citado en su propio fuero; a no ser que haya habido de por medio un sacrilegio, pues por

razón de éste el reo puede ser llevado inmediatamente al tribunal eclesiástico, según se explicó suficientemente en el dicho capítulo.

CAPITULO XVIII

LAS IGLESIAS Y SUS BIENES, COMO PATRIMONIO DE CRISTO ¿ESTAN EXENTOS DE LOS TRIBUTOS SECULARES?

1. BIENES ECLESIÁSTICOS MUEBLES E INMUEBLES.—Por iglesias —según he explicado en el capítulo anterior— entendemos los mismos templos materiales y lugares sagrados; y por bienes eclesiásticos, todas las cosas sagradas y que han sido dadas a Dios o a las iglesias para los usos de esas mismas iglesias, y que permanecen bajo la administración de la misma iglesia o de sus ministros. De los bienes propios de los clérigos hablaremos después.

Esos bienes pueden dividirse en inmuebles y muebles.

En los inmuebles —conforme a la costumbre del derecho en la Clementina *Exivi,* y conforme a lo que observan los doctores en el cap. *Nulli,* y la GLOSA en el cap. 2.º del título *De reb. eccles. non alienandis*— incluimos no sólo las fincas, posesiones, casas y otros bienes corporales semejantes que tienen raíz fija, sino también los derechos productivos, como los censos —a los que corresponden los réditos anuales—, las servidumbres, y otros bienes semejantes perpetuos, que se llaman incorporales.

En los muebles incluimos todas las demás cosas —de cualquier precio y valor— destinadas a los usos de la iglesia. Porque aunque, en orden a su conservación perpetua y a prohibir su enajenación, las cosas preciosas de la iglesia suelan contarse entre los bienes inmuebles, dado que se rigen por el mismo derecho que éstos —según observa NICOLÁS DE TUDESCHIS en el cap. *Tua*—, sin embargo, en orden a los tributos no existe razón peculiar para ellas y se las cuenta entre los muebles, como en realidad lo son, conforme a la ley *Lex quae mancipia* del CÓDIGO.

Y los llamados bienes *semovientes,* aunque —como es evidente— propiamente no pueden llamarse inmuebles, pero en cuanto que suelen ser productivos y por cierta sucesión pueden ser perpetuos, ahora se reducen a los inmuebles.

2. TRIBUTOS SECULARES. — Por tributos seculares entendemos los que justamente pueden y suelen imponer los reyes o monarcas temporales u otros magistrados.

Porque ahora no tratamos de los tributos que puede cobrar el Sumo Pontífice y que pueden llamarse eclesiásticos: esos no son contrarios a la exención eclesiástica, la cual dice relación al poder civil, no al pontificio.

Más aún, como estos bienes están sujetos al poder pleno del Papa, quedan exentos del poder secular, y de lo que trata esta exención es de que aquella sujeción pueda realizarse plenamente.

Por tanto, no hay duda que los bienes eclesiásticos pueden estar sujetos a algunos tributos eclesiásticos, al menos a los que imponga el Sumo Pontífice, que es su administrador soberano.

Cómo han de ser esos tributos, qué causas pueden motivarlos y si pueden imponerlos los prelados inferiores, según he dicho no nos toca ahora tratarlo, sino que se ha de estudiar en el tratado de las Prebendas y de los Beneficios eclesiásticos.

3. DOS CLASES DE TRIBUTOS SECULARES.— En segundo lugar, los tributos seculares, aunque —según dije en el libro 5.º de *Las Leyes*— son de muchas clases, ahora pueden dividirse en dos capítulos conforme a la división que se ha hecho de las cosas en muebles e inmuebles: unos se exigen por las cosas inmuebles, y suelen llamarse tributos reales o pensiones, o vectigales, por más que a veces estos nombres son más comunes; otros tributos hay que se exigen por las cosas muebles, como la gabela, la cual también se llama vectigal, de *vectando.*

Porque entre las cosas muebles y las inmuebles hay que observar una diferencia: que las muebles, por no ser productivas, de suyo no son capaces de tributos si no es en cuanto que están sujetas a que se negocie con ellas o a que se las trasporte de un lugar a otro, y por eso tales tributos reciben el nombre de vectigales, etc.; en cambio, las cosas inmuebles, como son productivas, son de suyo capaces de alguna pensión, y por eso, tratando de ellas, emplearemos este término.

4. PRIMERA TESIS: TODOS LOS BIENES ECLESIÁSTICOS ESTÁN EXENTOS DE TRIBUTOS.—Digo, pues, que los bienes eclesiásticos —tanto los muebles como los inmuebles— están exentos del pago de tributos.

Esta tesis es cierta y común entre los doctores —sus pasajes los citaremos después—, y se encuentra en los cap. *Non minus, Adversus, Quanquam,* cap. 1.º del título *De Immunit. Ecclesiast.* del libro 6.º, en la Clementina 1.ª del mismo título y en la Extravagante *Quod olim.*

Asimismo esta inmunidad se encuentra confirmada en el derecho civil, sobre todo en la constitución de Federico después de los libros de los Feudos, y está también en la ley 2.ª, párrafo *Item nulla,* del título *De episcop. et cleric.* del CÓDIGO.

razón de éste el reo puede ser llevado inmediatamente al tribunal eclesiástico, según se explicó suficientemente en el dicho capítulo.

CAPITULO XVIII

LAS IGLESIAS Y SUS BIENES, COMO PATRIMONIO DE CRISTO ¿ESTAN EXENTOS DE LOS TRIBUTOS SECULARES?

1. BIENES ECLESIÁSTICOS MUEBLES E INMUEBLES.—Por iglesias —según he explicado en el capítulo anterior— entendemos los mismos templos materiales y lugares sagrados; y por bienes eclesiásticos, todas las cosas sagradas y que han sido dadas a Dios o a las iglesias para los usos de esas mismas iglesias, y que permanecen bajo la administración de la misma iglesia o de sus ministros. De los bienes propios de los clérigos hablaremos después.

Esos bienes pueden dividirse en inmuebles y muebles.

En los inmuebles —conforme a la costumbre del derecho en la Clementina *Exivi,* y conforme a lo que observan los doctores en el cap. *Nulli,* y la GLOSA en el cap. 2.º del título *De reb. eccles. non alienandis*— incluimos no sólo las fincas, posesiones, casas y otros bienes corporales semejantes que tienen raíz fija, sino también los derechos productivos, como los censos —a los que corresponden los réditos anuales—, las servidumbres, y otros bienes semejantes perpetuos, que se llaman incorporales.

En los muebles incluimos todas las demás cosas —de cualquier precio y valor— destinadas a los usos de la iglesia. Porque aunque, en orden a su conservación perpetua y a prohibir su enajenación, las cosas preciosas de la iglesia suelan contarse entre los bienes inmuebles, dado que se rigen por el mismo derecho que éstos —según observa NICOLÁS DE TUDESCHIS en el cap. *Tua*—, sin embargo, en orden a los tributos no existe razón peculiar para ellas y se las cuenta entre los muebles, como en realidad lo son, conforme a la ley *Lex quae mancipia* del CÓDIGO.

Y los llamados bienes *semovientes,* aunque —como es evidente— propiamente no pueden llamarse inmuebles, pero en cuanto que suelen ser productivos y por cierta sucesión pueden ser perpetuos, ahora se reducen a los inmuebles.

2. TRIBUTOS SECULARES. — Por tributos seculares entendemos los que justamente pueden y suelen imponer los reyes o monarcas temporales u otros magistrados.

Porque ahora no tratamos de los tributos que puede cobrar el Sumo Pontífice y que pueden llamarse eclesiásticos: esos no son contrarios a la exención eclesiástica, la cual dice relación al poder civil, no al pontificio.

Más aún, como estos bienes están sujetos al poder pleno del Papa, quedan exentos del poder secular, y de lo que trata esta exención es de que aquella sujeción pueda realizarse plenamente.

Por tanto, no hay duda que los bienes eclesiásticos pueden estar sujetos a algunos tributos eclesiásticos, al menos a los que imponga el Sumo Pontífice, que es su administrador soberano.

Cómo han de ser esos tributos, qué causas pueden motivarlos y si pueden imponerlos los prelados inferiores, según he dicho no nos toca ahora tratarlo, sino que se ha de estudiar en el tratado de las Prebendas y de los Beneficios eclesiásticos.

3. DOS CLASES DE TRIBUTOS SECULARES.—En segundo lugar, los tributos seculares, aunque —según dije en el libro 5.º de *Las Leyes*— son de muchas clases, ahora pueden dividirse en dos capítulos conforme a la división que se ha hecho de las cosas en muebles e inmuebles: unos se exigen por las cosas inmuebles, y suelen llamarse tributos reales o pensiones, o vectigales, por más que a veces estos nombres son más comunes; otros tributos hay que se exigen por las cosas muebles, como la gabela, la cual también se llama vectigal, de *vectando.*

Porque entre las cosas muebles y las inmuebles hay que observar una diferencia: que las muebles, por no ser productivas, de suyo no son capaces de tributos si no es en cuanto que están sujetas a que se negocie con ellas o a que se las trasporte de un lugar a otro, y por eso tales tributos reciben el nombre de vectigales, etc.; en cambio, las cosas inmuebles, como son productivas, son de suyo capaces de alguna pensión, y por eso, tratando de ellas, emplearemos este término.

4. PRIMERA TESIS: TODOS LOS BIENES ECLESIÁSTICOS ESTÁN EXENTOS DE TRIBUTOS.—Digo, pues, que los bienes eclesiásticos —tanto los muebles como los inmuebles— están exentos del pago de tributos.

Esta tesis es cierta y común entre los doctores —sus pasajes los citaremos después—, y se encuentra en los cap. *Non minus, Adversus, Quanquam,* cap. 1.º del título *De Immunit. Ecclesiast.* del libro 6.º, en la Clementina 1.ª del mismo título y en la Extravagante *Quod olim.*

Asimismo esta inmunidad se encuentra confirmada en el derecho civil, sobre todo en la constitución de Federico después de los libros de los Feudos, y está también en la ley 2.ª, párrafo *Item nulla,* del título *De episcop. et cleric.* del CÓDIGO.

Por último, un argumento excelente se saca del cap. 2.° del título *De censib.* en cuanto que dice que el tributo es señal de sujeción; pues bien, como ni las iglesias ni sus bienes están sujetos al poder secular, tampoco pueden estar sujetos a los tributos seculares. Esta razón es general para todos los bienes eclesiásticos, y en estos mismos términos se expresan otros textos jurídicos.

5. Prueba de la tesis por la razón.— Puestos a explicar la base de esta inmunidad tratándose en particular de estos bienes, es preciso advertir que en ellos se pueden considerar dos relaciones en que basar la inmunidad: una es que —como he dicho ya— estas cosas están bajo el dominio particular de Dios; y otra, que tales cosas están especialmente consagradas o bendecidas. La primera relación es general a todos los bienes llamados eclesiásticos, y por eso vamos a hablar de ella en este capítulo; de la otra, que es menos universal, hablaremos en el capítulo siguiente.

Digo, pues, que la relación a Dios como a dueño peculiar basta para fundamentar la dicha exención no sólo en el derecho humano sino también en el divino y natural.

En efecto: Si el dueño de los bienes no puede estar sujeto a tributos, tampoco éstos pueden pesar sobre los bienes mismos, según diremos también después sobre los clérigos: lo primero, porque los bienes van unidos a la persona y siguen su suerte como lo accesorio a lo principal; y lo segundo, porque el pago de ese tributo, de suyo el único a quien puede exigirse es al dueño de los bienes, y así es necesario que redunde en él y que virtualmente el tributo se le imponga a él. Ahora bien, el dueño de los bienes eclesiásticos no puede estar sujeto a tributos, porque es Cristo mismo. Luego tampoco pueden estarlo los mismos bienes eclesiásticos.

Muy oportunas son aquí las palabras de Cristo *Luego los hijos son libres,* puesto que el hijo natural de un rey, lo mismo que está exento de tributos en su persona, también lo está en sus propios bienes; luego mucho más están libres de vectigales y tributos los bienes eclesiásticos, que son propios de Cristo y que —según la expresión de los concilios— son como su propio patrimonio.

6. Objeción. — Se dirá que la propiedad propiamente dicha y —como quien dice— próxima de esos bienes no la tienen inmediatamente Dios o Cristo solo, sino los hombres o el grupo de hombres que tienen el derecho de usar y disfrutar de tales bienes y de disponer de ellos para todo uso que no esté prohibido por la ley. Por ejemplo, los bienes de un monasterio son eclesiásticos, y sin embargo su propiedad la tiene la comunidad de tal monasterio; y los bienes de una iglesia matriz son propiedad de todo el clero de esa iglesia en cuanto que es una agrupación particular y espiritual formada por los clérigos.

Luego el título del dominio divino no basta para fundamentar la exención de los tributos, ya que al tributo más se lo considera en relación con su dueño próximo, que es el que lo ha de pagar.

Por lo demás, también *del Señor es la tierra y su plenitud,* pues, en un sentido más alto y más perfecto, todas las cosas están bajo el dominio divino más que bajo el humano; y sin embargo, como ese dominio divino no excluye el humano, bajo este último aspecto los bienes humanos son susceptibles de tributos; luego lo mismo proporcionalmente sucederá con los bienes eclesiásticos, pues aunque de ellos se dice que son de Dios de una manera peculiar por estar ordenadas de una manera peculiar a su culto, sin embargo, en cuanto que son bienes temporales de los que deben usar los hombres, no pueden menos de estar bajo algún dominio humano.

7. Primera respuesta. — Respondemos de dos maneras.

La primera, negando lo que se afirma, ya que es muy probable la opinión de Azpilcueta, que afirma que los bienes eclesiásticos, próxima e inmediatamente, están bajo el dominio de Dios y de Cristo N. Señor, y eso no por metáfora sino en su sentido más propio, de tal forma que ningún hombre o grupo de hombres tiene el dominio propiamente dicho, sino sólo la administración con una mayor o menor plenitud de poder.

Dice Azpilcueta que en esta opinión coinciden comúnmente todos los doctores católicos. Y la prueba extensamente con decretos de los Papas y concilios, y con razones, como puede verse en la *Apología sobre los Réditos Eclesiásticos* y en la edición más reciente del tratado sobre *Los Réditos.*

8. Prueba de que los bienes eclesiásticos están inmediatamente bajo el dominio de Dios.—Ésta opinión es bastante piadosa y probable, y, entre otras razones, se prueba con la siguiente.

Si el dueño de estos bienes fuese un hombre, ante todo lo sería el Sumo Pontífice, ya que —según se vio antes, y según se enseña a cada

paso en los cánones— él es quien tiene el poder soberano para administrar todos los bienes eclesiásticos.

Ahora bien, ni el Papa mismo tiene la propiedad propiamente dicha de las cosas eclesiásticas, aun de las que son en particular de la Iglesia Romana —como se dice en el 3.er CONCILIO ROMANO bajo Símaco, cap. *Non licet*—, pues no puede vender o enajenar esos bienes a su arbitrio, sino sólo como un fiel y prudente administrador.

Luego, porque parezca que esos bienes le han sido dados a la Iglesia en su Cabeza, tampoco toda la Iglesia universal tiene la propiedad de ellos; lo mismo que ninguna Iglesia particular tiene la propiedad propiamente dicha de sus bienes eclesiásticos —ya que cada Iglesia depende del Papa en la administración de sus bienes—, y la Iglesia universal en esto también es inferior a él.

Luego todos ellos son sólo administradores y no verdaderos dueños de esos bienes.

Ni es inconveniente alguno que algunos bienes humanos y temporales salgan de la propiedad de los hombres mortales, porque los fieles, con un espíritu más elevado que el humano —a saber, obrando movidos por la fe—, han podido y querido dárselos a Cristo, y El, aunque los acepte por medio de sus ministros, puede llegar a ser y de hecho se hace verdadero dueño de ellos.

9. SEGUNDA SOLUCIÓN.—LOS BIENES ECLESIÁSTICOS PUEDEN QUEDAR EXENTOS DE TRIBUTOS AUN ESTANDO BAJO DOMINIO HUMANO.—Mas como no faltan autores graves que dicen que la propiedad de estas cosas la tienen los hombres, al menos la Iglesia —sea la Iglesia universal, sea una Iglesia particular, según la intención de los que dieron tales bienes a las Iglesias—, como puede verse en TORQUEMADA y en TOMÁS DE VIO, es preciso dar otra respuesta prescindiendo de las opiniones, entre las cuales quizá —por lo que toca a este punto— el problema más es verbal que de fondo.

Digo, pues, que aun pasando por que tales bienes sean —de alguna manera— de propiedad humana, esto no impide que por derecho divino deban estar exentos de tributos.

Lo primero, porque a pesar del dominio de la Iglesia, no puede negarse que pertenecen de una manera peculiar al derecho de Cristo, ya que han sido dados en particular para su culto y honor, y por eso —según hemos visto— se los llama *patrimonio de Cristo,* y en el canon 39 —según otros, 40— de los Apóstoles, a estos bienes se los llama *bienes* o *cosas del Señor.* Por consiguiente, esto basta para que no deban aplicarse a otros usos ni hacerse tributarios.

Y lo segundo, porque las personas mismas o comunidades a las que se atribuye la propiedad de esas cosas, no están sujetas a la jurisdicción de los príncipes seculares; luego tampoco tales bienes deben ser sometidos a tributos por parte de esos mismos príncipes, conforme a la regla que se ha dado poco antes.

Explicación de la premisa: La Iglesia, de la cual se dice que es la propiedad de esos bienes, no tiene esa propiedad como comunidad civil sino como eclesiástica y como cuerpo místico de Cristo; ahora bien, en cuanto tal, la Iglesia no está sujeta a príncipe alguno secular, sino al Papa; luego tampoco lo están los bienes eclesiásticos.

CAPITULO XIX

LA EXENCION DE LOS TRIBUTOS SECULARES ¿LES CORRESPONDE A LA IGLESIA Y A LAS COSAS SAGRADAS POR SU ESPECIAL SANTIDAD O CONSAGRACION?

1. Otra base de esta exención puede ser su peculiar consagración o bendición, o la dedicación de tales cosas a ser como los instrumentos próximos del culto divino. Esta razón no es tan universal como la anterior, pero a las cosas en que se halla les da una causa suficiente para la exención de los tributos.

Y en primer lugar, de entre los bienes inmuebles, sólo las iglesias mismas o templos y otros lugares parecidos dedicados a las inmediatas al culto divino tienen esta clase especial de santidad: los demás bienes inmuebles —como son las fincas de las iglesias y otros parecidos— no tienen esa relación, sino sólo la de pertenecer remotamente al culto divino en cuanto que se ordenan al sustento de los ministros. Por eso SANTO TOMÁS a estos bienes los coloca en el último grado de la tercera especie de cosas sagradas, mientras que a los templos y lugares sagrados los cataloga en la segunda especie.

2. PRIMERA TESIS: A LOS LUGARES SAGRADOS, TAMBIÉN POR RAZÓN DE SU CONSAGRACIÓN SE LES DEBE LA INMUNIDAD.—Así, pues, de entre los bienes inmuebles eclesiásticos, los templos y los lugares sagrados merecen —digámoslo así— la exención de los tributos por el título peculiar de su santidad.

Así se dice en los cap. *Secundum canonica, Sancitum est* y en el cap. 1.° *De censib.,* textos en los cuales al área de la iglesia o solar en que está edificada, e incluso a los huertos adyacentes y a las fincas dadas en particular a la iglesia como dote —y que suelen llamarse *mansos*—,

paso en los cánones— él es quien tiene el poder soberano para administrar todos los bienes eclesiásticos.

Ahora bien, ni el Papa mismo tiene la propiedad propiamente dicha de las cosas eclesiásticas, aun de las que son en particular de la Iglesia Romana —como se dice en el 3.er CONCILIO ROMANO bajo Símaco, cap. *Non licet*—, pues no puede vender o enajenar esos bienes a su arbitrio, sino sólo como un fiel y prudente administrador.

Luego, porque parezca que esos bienes le han sido dados a la Iglesia en su Cabeza, tampoco toda la Iglesia universal tiene la propiedad de ellos; lo mismo que ninguna Iglesia particular tiene la propiedad propiamente dicha de sus bienes eclesiásticos —ya que cada Iglesia depende del Papa en la administración de sus bienes—, y la Iglesia universal en esto también es inferior a él.

Luego todos ellos son sólo administradores y no verdaderos dueños de esos bienes.

Ni es inconveniente alguno que algunos bienes humanos y temporales salgan de la propiedad de los hombres mortales, porque los fieles, con un espíritu más elevado que el humano —a saber, obrando movidos por la fe—, han podido y querido dárselos a Cristo, y El, aunque los acepte por medio de sus ministros, puede llegar a ser y de hecho se hace verdadero dueño de ellos.

9. SEGUNDA SOLUCIÓN.—LOS BIENES ECLESIÁSTICOS PUEDEN QUEDAR EXENTOS DE TRIBUTOS AUN ESTANDO BAJO DOMINIO HUMANO.— Mas como no faltan autores graves que dicen que la propiedad de estas cosas la tienen los hombres, al menos la Iglesia —sea la Iglesia universal, sea una Iglesia particular, según la intención de los que dieron tales bienes a las Iglesias—, como puede verse en TORQUEMADA y en TOMÁS DE VIO, es preciso dar otra respuesta prescindiendo de las opiniones, entre las cuales quizá —por lo que toca a este punto— el problema más es verbal que de fondo.

Digo, pues, que aun pasando por que tales bienes sean —de alguna manera— de propiedad humana, esto no impide que por derecho divino deban estar exentos de tributos.

Lo primero, porque a pesar del dominio de la Iglesia, no puede negarse que pertenecen de una manera peculiar al derecho de Cristo, ya que han sido dados en particular para su culto y honor, y por eso —según hemos visto— se los llama *patrimonio de Cristo,* y en el canon 39 —según otros, 40— de los Apóstoles, a estos bienes se los llama *bienes* o *cosas del Señor.* Por consiguiente, esto basta para que no deban aplicarse a otros usos ni hacerse tributarios.

Y lo segundo, porque las personas mismas o comunidades a las que se atribuye la propiedad de esas cosas, no están sujetas a la jurisdicción de los príncipes seculares; luego tampoco tales bienes deben ser sometidos a tributos por parte de esos mismos príncipes, conforme a la regla que se ha dado poco antes.

Explicación de la premisa: La Iglesia, de la cual se dice que es la propiedad de esos bienes, no tiene esa propiedad como comunidad civil sino como eclesiástica y como cuerpo místico de Cristo; ahora bien, en cuanto tal, la Iglesia no está sujeta a príncipe alguno secular, sino al Papa; luego tampoco lo están los bienes eclesiásticos.

CAPITULO XIX

LA EXENCION DE LOS TRIBUTOS SECULARES ¿LES CORRESPONDE A LA IGLESIA Y A LAS COSAS SAGRADAS POR SU ESPECIAL SANTIDAD O CONSAGRACION?

1. Otra base de esta exención puede ser su peculiar consagración o bendición, o la dedicación de tales cosas a ser como los instrumentos próximos del culto divino. Esta razón no es tan universal como la anterior, pero a las cosas en que se halla les da una causa suficiente para la exención de los tributos.

Y en primer lugar, de entre los bienes inmuebles, sólo las iglesias mismas o templos y otros lugares parecidos dedicados a las inmediatas al culto divino tienen esta clase especial de santidad: los demás bienes inmuebles —como son las fincas de las iglesias y otros parecidos— no tienen esa relación, sino sólo la de pertenecer remotamente al culto divino en cuanto que se ordenan al sustento de los ministros. Por eso SANTO TOMÁS a estos bienes los coloca en el último grado de la tercera especie de cosas sagradas, mientras que a los templos y lugares sagrados los cataloga en la segunda especie.

2. PRIMERA TESIS: A LOS LUGARES SAGRADOS, TAMBIÉN POR RAZÓN DE SU CONSAGRACIÓN SE LES DEBE LA INMUNIDAD.—Así, pues, de entre los bienes inmuebles eclesiásticos, los templos y los lugares sagrados merecen —digámoslo así— la exención de los tributos por el título peculiar de su santidad.

Así se dice en los cap. *Secundum canonica, Sancitum est* y en el cap. 1.° *De censib.*, textos en los cuales al área de la iglesia o solar en que está edificada, e incluso a los huertos adyacentes y a las fincas dadas en particular a la iglesia como dote —y que suelen llamarse *mansos*—,

se los exime de tributos; luego mucho más gozan de esa exención los edificios mismos o fábricas de los templos o iglesias.

En efecto, los demás terrenos adyacentes a la iglesia y que son como partes suyas, están exentos por razón de la santidad de las iglesias mismas; luego mucho más las mismas iglesias, conforme a la regla de los dialécticos *Aquello por lo cual una cosa es lo que es,* etc.

Por más que en las iglesias puede también verse otra razón: que no son productivas de frutos temporales algunos, ni tienen un uso civil o secular apreciable en dinero, sino sólo un uso sagrado para el cual han sido santificadas o peculiarmente dedicadas, y por tanto son intrínsecamente incapaces de un tributo temporal. Y la misma razón para la exención la tienen el solar de la iglesia, los atrios, y las otras partes o lugares adyacentes a la iglesia, los cuales no producen otro fruto fuera del uso de la misma iglesia o su servicio.

En cuanto a la dote o manso de la iglesia, aunque puede producir frutos temporales, mas como a todos esos frutos se los tiene por necesarios para el sustento de la iglesia, también a su dote se la exime juntamente con la misma iglesia.

3. Los bienes eclesiásticos ordenados al sustento de los ministros, no están exentos por razón de ninguna consagración.—Tratándose de otros bienes eclesiásticos —tanto inmuebles como muebles— únicamente ordenados al sustento de los ministros o a los gastos de la iglesia —como son el dinero, el trigo, el vino y otras cosas que se consumen con el uso—, en ellos no cabe la razón especial de la consagración: esto es claro, y únicamente están exentos del pago de esos derechos por la razón general de que su dueño es Dios, o porque todos enteros y sin merma alguna son necesarios para el sustento de la iglesia.

Pero esta última razón puede parecer menos universal, porque a veces los frutos de una iglesia pueden ser más abundantes, hasta superar los gastos; a no se que entre los gastos, como debe hacerse, se cuenten también las limosnas, pues, en este caso, esa razón —moralmente hablando— será también completa y universal.

Otros bienes muebles hay de la Iglesia que se llaman cosas sagradas en un sentido más peculiar y más alto, y los cuales Santo Tomás —antes citado— enumera en la tercera especie y en el segundo grado de ella: en el primer grado pone los sacramentos —los cuales no hacen ahora a nuestro caso—, y en el segundo pone los vasos consagrados, las imágenes sagradas y las reliquias de Santos, y entre ellos incluye también las vestiduras sagradas y hasta —en general— todo lo perteneciente al ornato de la iglesia y de los ministros; y la misma o mayor razón hay para el crisma y el óleo bendecidos, los cuales pueden reducirse a los sacramentos, e igualmente para los *agnus Dei,* para los granos bendecidos y para otras cosas parecidas.

4. Las cosas sagradas, si por razón de su materia se venden ¿están sujetas a tributos?—Pues bien, acerca de esta última clase de cosas sagradas puede dudarse si —prescindiendo de su relación al peculiar dominio de Dios o de la Iglesia sobre ellas— sólo en fuerza de la consagración o —como quien dice— santificación que tienen, están exentas de los tributos de que son susceptibles las cosas muebles, por ejemplo, de las gabelas si se venden por razón de su materia, o de los vestigales si se trasportan de un lugar a otro.

Sobre este problema no encuentro que hayan dicho nada en particular los autores: sólo tratan de los bienes eclesiásticos en general, y acerca de ellos —tanto muebles como inmuebles indeterminadamente y, consiguientemente, en general— establecen que están exentos de tributos; y entre los bienes eclesiásticos cuentan manifiestamente todas las cosas sagradas que hemos enumerado, y en consecuencia piensan que todas ellas gozan de la exención.

Esta opinión puede basarse en otro principio, a saber, que esas dos relaciones que se han puesto antes —a saber, de cosa que está bajo el dominio peculiar de Dios, y de cosa especialmente consagrada y dedicada a las inmediatas al culto divino—, aunque se distinguen de tal manera que la primera relación puede separarse de la segunda como más universal que ella, sin embargo la segunda nunca se separa de la primera, dado que, por el hecho mismo de que una cosa sea de algún modo sagrada, deja de estar bajo el dominio humano y a las inmediatas sólo pertenece al dominio divino y, en consecuencia, queda exenta de tributos humanos: remotamente, por razón de su consagración, y a las inmediatas, por razón de la persona de Cristo, bajo cuyo dominio está.

5. Una cosa sagrada, sólo en fuerza de su consagración ¿queda exenta del dominio humano?—Y ese argumento —a saber, que una cosa sagrada, por solo el hecho de serlo, queda fuera del dominio humano— es muy común entre los juristas: así piensa sobre las cosas inanimadas la Glosa en los cap. *Frequens, Comperimus* y *Episcopus in dioecesim,* Glosas que los doctores aprueban en sus comentarios.

Es verdad que estas Glosas no dicen que una cosa inanimada consagrada no pueda estar bajo

el dominio humano, sino que ya no se la puede emplear en usos comunes y que, por tanto, si la cosa, antes de su consagración, estaba bajo el dominio de alguno y ha sido consagrada contra la voluntad de su dueño, no hay que restituírsela. Esto parece enseñar manifiestamente San Gregorio.

Más claramente Azpilcueta dice en general que los bienes sagrados no son de ningún puro hombres u hombres, sino sólo de Dios o de Nuestro Señor Jesucristo. Y lo prueba por el párrafo *Nullius,* en el que se dice que las cosas sagradas no son de nadie; y se da la razón diciendo *Porque lo que es de derecho divino, no pertenece a los bienes de nadie.* Ahora bien, no se dice que no sea de nadie porque carezca de dueño de forma que pueda pasar a ser del primero que se apodere de ella. Luego se dice que no es de nadie porque no está bajo el dominio de un puro hombre sino bajo el dominio especial de Dios, según observan las Glosas de las Decretales y del Digesto, Glosas que —según Azpilcueta— son comúnmente aprobadas.

También puede aducirse en favor de esta opinión a los juristas que dicen que si uno roba un cáliz de una casa particular, el proceso de hurto contra él no le corresponde al señor de la casa —a no ser, tal vez, en nombre de Dios—, porque una cosa sagrada no es de ningún hombre sino sólo de Dios, como puede verse en Silvestre.

Por último, esta opinión puede confirmarse diciendo que —según los capítulos *In sancta, Vestimenta* y otros— a los seglares no les es lícito tocar los vasos ni las vestiduras sagradas; luego mucho menos son capaces de la propiedad de esas cosas.

6. Las cosas sagradas, sólo en virtud de su consagración no quedan exentas del dominio humano.—Pero este argumento, tomado así sin hacer distinción alguna, no parece verdadero, al menos en el sentido riguroso en que habla Azpilcueta.

En primer lugar, porque no hay ninguna ley eclesiástica que a todas las personas particulares o comunidades las haga incapaces de tener la propiedad de esas cosas sólo por el hecho de estar consagradas.

Y tampoco ellos son incapaces por la naturaleza de la cosa, pues pueden tener verdadero título de propiedad sobre la cosa misma o sobre la materia de la cosa consagrada, ya que ninguna razón hay para que sola la consagración quite la propiedad: muchos teólogos dicen que el hombre tiene la propiedad incluso de la gracia misma, la cual es mucho más sobrenatural que un vaso consagrado.

En segundo lugar, si la persona particular es eclesiástica y, sobre todo, sacerdote, no hay por qué no pueda ser verdadero dueño de un cáliz o de las otras cosas que sirven para los sagrados ministerios, pues, por parte de la materia, puede hacerlas a cuenta suya, y por parte de la consagración, por una práctica legítima puede servirse de ellas libremente y por derecho propio, lo cual basta para que haya verdadera propiedad.

Y si es un seglar, también puede tener título de propiedad sobre la materia. Y aunque, después de la consagración de esas cosas, no puede lícitamente hacer uso de ellas él mismo por su incapacidad personal, pero puede usarlas mediante otros ministros competentes; puede también conceder a otros poder para usar tales cosas; y contra su voluntad nadie puede sin injusticia usurpar esas cosas o su uso. Luego es señal de que un hombre particular, aun seglar, puede tener la propiedad de tales cosas.

Por último, también la práctica y la experiencia lo persuaden: son muchas las personas particulares que poseen como propias tales cosas consagradas, como vestiduras sagradas, cálices, manteles de altar, que muchas veces tienen en sus oratorios privados; y en éstos o aun en sus propias habitaciones tienen imágenes sagradas, reliquias de santos y otras cosas bendecidas, de las cuales incluso disponen como verdaderos dueños regalándolas, prestándolas o aun vendiéndolas en cuanto ello es posible por parte de la materia. Que todo esto les es lícito no sólo a los eclesiásticos sino también a los seglares lo persuade esa misma práctica, puesto que lo hacen personas piadosas y prudentes, y los superiores lo toleran sin reprenderlo ni oponerse a ello.

7. No hay razón para aducir a San Gregorio como defensor de la opinión contraria.—Quien quita una cosa consagrada de una persona particular, comete verdadero hurto.—Por eso, no parece ser verdad lo que las Glosas que se han citado dicen de una manera absoluta, a saber, que esas cosas, una vez consagradas, no se deben devolver a los seglares aunque fuesen suyas antes de su consagración y aunque hayan sido consagradas en contra de su voluntad.

En primer lugar, no es eso lo que dice San Gregorio en el cap. *Comperimus:* en él hablaba de unas sinagogas de los judíos que, contra la voluntad de ellos, se habían convertido en iglesias y consagrado como tales, y dice que, aunque se hubiesen consagrado sin causa, sin embargo no se debían devolver a los judíos sino pagarles el precio de las casas; y da como razón que *lo que se ha consagrado una vez, no es susceptible de devolución a los judíos:* no habla en

general de los seglares fieles, sino de los judíos infieles que querían dedicar aquellas casas a usos profanos, cosa ilícita después de su consagración.

Por consiguiente, tratándose de los seglares fieles, de esa opinión a lo sumo se puede deducir que las cosas sagradas no se les deben devolver y ni siquiera dejárselas para que las empleen en acciones profanas o comunes; pero si únicamente quieren poseerlas y conservarlas para usos sagrados, y, suponiendo que por lo demás tienen verdadero derecho a ellas, no hay por qué no entregárselas.

Por una razón parecida, no parece verdadera la otra afirmación de los juristas de que no comete verdadero hurto quien quita v.g. un cáliz u otra cosa consagrada a una persona particular que la posee como propia: aunque al robo se añada la circunstancia del sacrilegio, no por eso desaparece la verdadera malicia del robo, puesto que se coge injustamente una cosa ajena contra la voluntad de su dueño, y el único a quien se le hace la injusticia es aquel que la cosa, aunque sagrada, la posee como propia; luego él es al que se le hace el robo, y no hay por qué denegarle proceso de hurto.

Por consiguiente, no parece que de aquella manera se solucione suficientemente la dificultad propuesta.

8. Las cosas consagradas, aunque no queden fuera del dominio humano, quedan exentas de tributos.—La materia de una cosa que una vez ha sido consagrada, ya no puede aplicarse a usos profanos.—Esto no obstante, a mí me parece más probable que esas cosas, en virtud de su consagración, quedan exentas de impuestos y de otros tributos así, pues los textos jurídicos y los doctores hablan sin distinciones de los bienes eclesiásticos, y en éstos entran todas las cosas sagradas.

Asimismo, esto es muy conforme al derecho divino y natural, ya que a esas cosas, como a cosas sagradas y según se dice en el Séptimo Concilio, se les debe un cuto honroso y religioso; luego es contrario a la razón el profanarlas con el cobro de tributos.

Además, aunque no podemos negar que esas cosas sagradas a veces son propiedad de personas particulares fieles, sin embargo también es verdad que —por un derecho y título especial— pertenecen a Dios en cuanto que han sido dedicadas a su culto de tal forma que ya no pueden emplearse en usos profanos, principalmente mientras conservan la consagración y la forma necesaria para ella.

Más aún, aunque la pierdan, la materia misma, por su relación con la anterior consagración, según los cap. *Ligna* y *Altares* queda fuera de los usos comunes.

Y de eso se deduce también que, aunque puedan seguir siendo propiedad de los hombres, pero esa propiedad queda muy restringida y ellas quedan reducidas únicamente a un uso sagrado. Luego con razón tales cosas deben estar exentas de tributos: lo primero, porque haría la impresión de que se exigía por su destino a un uso sagrado, no teniendo ya como no tienen otro uso normal; y lo segundo, porque parece extraño e injusto cobrar un tributo temporal al dueño de esa cosa, poseyéndola como la posee ya no como temporal sino como sagrada y —en cierto modo— espiritual.

CAPITULO XX

CUALQUIER CLASE DE BIENES ¿QUEDAN EXENTOS DE TODO TRIBUTO Y CARGA CIVIL INHERENTE A ELLOS, POR EL MERO HECHO DE PASAR A SER BIENES ECLESIASTICOS?

1. Este problema se plantea ante todo tratándose de las cosas inmuebles, a las cuales se les suelen imponer cargas reales, que moralmente van unidas a ellas y las acompañan, y que se pagan por razón de ellas en cuanto que son productivas o tienen un uso apreciable en dinero y distinto de su propiedad.

En cambio a las cosas muebles no se les suelen imponer esas cargas o tributos reales, y eso por la razón contraria, a saber, que no son productivas, y por eso sólo se cobran tributos de ellas mediante alguna acción, cual es su comercio, su trasporte, etc.

Sin embargo, no es imposible que a una cosa mueble se le imponga una carga a manera de una servidumbre, y por eso se plantea el problema general de si cualesquiera bienes, por el mero hecho de ser eclesiásticos, dejan de estar sujetos a cualquier carga civil o secular.

2. Primera opinión, negativa.—La razón para dudar es que a estos bienes se les podría imponer una pensión o tributo, o después de convertirse en bienes eclesiásticos, o antes de que se los diese a la Iglesia.

Acerca de los primeros, es cosa ciertísima que a estos bienes, una vez que han pasado a ser eclesiásticos, no se los puede hacer tributarios; y esta es una regla general sin excepción, según prueban los textos jurídicos aducidos, y según reconocen unánimemente todos los escritores católicos.

En cambio, acerca de los segundos existe una gran controversia.

general de los seglares fieles, sino de los judíos infieles que querían dedicar aquellas casas a usos profanos, cosa ilícita después de su consagración.

Por consiguiente, tratándose de los seglares fieles, de esa opinión a lo sumo se puede deducir que las cosas sagradas no se les deben devolver y ni siquiera dejárselas para que las empleen en acciones profanas o comunes; pero si únicamente quieren poseerlas y conservarlas para usos sagrados, y, suponiendo que por lo demás tienen verdadero derecho a ellas, no hay por qué no entregárselas.

Por una razón parecida, no parece verdadera la otra afirmación de los juristas de que no comete verdadero hurto quien quita v.g. un cáliz u otra cosa consagrada a una persona particular que la posee como propia: aunque al robo se añada la circunstancia del sacrilegio, no por eso desaparece la verdadera malicia del robo, puesto que se coge injustamente una cosa ajena contra la voluntad de su dueño, y el único a quien se le hace la injusticia es aquel que la cosa, aunque sagrada, la posee como propia; luego él es al que se le hace el robo, y no hay por qué denegarle proceso de hurto.

Por consiguiente, no parece que de aquella manera se solucione suficientemente la dificultad propuesta.

8. Las cosas consagradas, aunque no queden fuera del dominio humano, quedan exentas de tributos.—La materia de una cosa que una vez ha sido consagrada, ya no puede aplicarse a usos profanos.—Esto no obstante, a mí me parece más probable que esas cosas, en virtud de su consagración, quedan exentas de impuestos y de otros tributos así, pues los textos jurídicos y los doctores hablan sin distinciones de los bienes eclesiásticos, y en éstos entran todas las cosas sagradas.

Asimismo, esto es muy conforme al derecho divino y natural, ya que a esas cosas, como a cosas sagradas y según se dice en el Séptimo Concilio, se les debe un cuto honroso y religioso; luego es contrario a la razón el profanarlas con el cobro de tributos.

Además, aunque no podemos negar que esas cosas sagradas a veces son propiedad de personas particulares fieles, sin embargo también es verdad que —por un derecho y título especial— pertenecen a Dios en cuanto que han sido dedicadas a su culto de tal forma que ya no pueden emplearse en usos profanos, principalmente mientras conservan la consagración y la forma necesaria para ella.

Más aún, aunque la pierdan, la materia misma, por su relación con la anterior consagración, según los cap. *Ligna* y *Altares* queda fuera de los usos comunes.

Y de eso se deduce también que, aunque puedan seguir siendo propiedad de los hombres, pero esa propiedad queda muy restringida y ellas quedan reducidas únicamente a un uso sagrado. Luego con razón tales cosas deben estar exentas de tributos: lo primero, porque haría la impresión de que se exigía por su destino a un uso sagrado, no teniendo ya como no tienen otro uso normal; y lo segundo, porque parece extraño e injusto cobrar un tributo temporal al dueño de esa cosa, poseyéndola como la posee ya no como temporal sino como sagrada y —en cierto modo— espiritual.

CAPITULO XX

CUALQUIER CLASE DE BIENES ¿QUEDAN EXENTOS DE TODO TRIBUTO Y CARGA CIVIL INHERENTE A ELLOS, POR EL MERO HECHO DE PASAR A SER BIENES ECLESIASTICOS?

1. Este problema se plantea ante todo tratándose de las cosas inmuebles, a las cuales se les suelen imponer cargas reales, que moralmente van unidas a ellas y las acompañan, y que se pagan por razón de ellas en cuanto que son productivas o tienen un uso apreciable en dinero y distinto de su propiedad.

En cambio a las cosas muebles no se les suelen imponer esas cargas o tributos reales, y eso por la razón contraria, a saber, que no son productivas, y por eso sólo se cobran tributos de ellas mediante alguna acción, cual es su comercio, su trasporte, etc.

Sin embargo, no es imposible que a una cosa mueble se le imponga una carga a manera de una servidumbre, y por eso se plantea el problema general de si cualesquiera bienes, por el mero hecho de ser eclesiásticos, dejan de estar sujetos a cualquier carga civil o secular.

2. Primera opinión, negativa.—La razón para dudar es que a estos bienes se les podría imponer una pensión o tributo, o después de convertirse en bienes eclesiásticos, o antes de que se los diese a la Iglesia.

Acerca de los primeros, es cosa ciertísima que a estos bienes, una vez que han pasado a ser eclesiásticos, no se los puede hacer tributarios; y esta es una regla general sin excepción, según prueban los textos jurídicos aducidos, y según reconocen unánimemente todos los escritores católicos.

En cambio, acerca de los segundos existe una gran controversia.

La opinión común sostiene que los bienes eclesiásticos no quedan exentos de los tributos reales que pesaban sobre ellos antes de venir a ser eclesiásticos.

Esto sostienen BÁRTOLO, INOCENCIO, la GLOSA —a la cual sigue el ARCEDIANO—, e igualmente la GLOSA DEL LIBRO 6.º —en cuyo comentario enseñan lo mismo JUAN EL MONJE y JUAN ANDRÉS— y NICOLÁS DE TUDESCHIS. Este explica que esta opinión se ha de entender de cuando la carga es perpetua e invariable, ya que sólo de entonces —y no de otros casos— se entiende que va aneja a las posesiones; y lo mismo dice en otros pasajes. Esta opinión siguen también SILVESTRE —aunque reconoce que no es lo que se observa en Italia— y ANGEL, que la explica haciendo la distinción de que es válida tanto si la carga la ha impuesto una disposición pública —por ejemplo, de un príncipe— como una disposición privada. Y lo mismo —con la misma explicación— enseña GREGORIO LÓPEZ en las *Partidas,* quien además aduce en favor de la misma opinión las leyes del reino de Castilla.

3. TRES ARGUMENTOS.—DOS CONFIRMACIONES.—Esta opinión se basa —en primer lugar— en algunos textos jurídicos civiles, principalmente en la ley última del título *De exactionibus tributorum* del CÓDIGO, y en la Auténtica *Item praedium* también del CÓDIGO. Esta la cita también GRACIANO en lo que en ella se supone de que una finca de la Iglesia puede tener una carga fiscal, es decir, de un tributo que se ha de pagar al príncipe, según observa también la Glosa de la Auténtica *Sicut alienatio* del mismo CÓDIGO.

Más expresamente se basa esto en las leyes *Placet* y *De iis* del CÓDIGO, y, por comparación, en la ley 1.ª del título *De indictionibus:* en ésta se dice que tales bienes pasan al fisco con su carga, y eso a pesar de que el derecho civil al fisco, en los privilegios, lo suele equiparar a la Iglesia.

Se basa —en segundo lugar— en los textos jurídicos canónicos: en el cap. *Convenior* con los otros que se acaban de aducir de 23 q.8, y en los cap. *Si tributum* y *Magnae.*

Se añade —en tercer lugar— un razón apremiante: que una cosa que tiene aneja una carga, pasa con su carga; luego si los bienes, antes de ser de la Iglesia, tenían aneja esta carga, cuando se dan a la Iglesia o ésta los compra pasan a ella con su carga, y consiguientemente la Iglesia tendrá que pagar la carga o tributo por razón de la cosa recibida.

La consecuencia parece clara.

Y el antecedente —en primer lugar— es cosa vulgar en el derecho en los cap. *Ex clericis, Si quis laicus* y otros parecidos.

Y parece que se prueba bien con la razón de la siguiente manera: Nadie puede traspasar a otro un derecho mayor que el que él tiene; luego quien no tiene la propiedad de una cosa si no es con tal carga, no puede traspasar esa cosa a la Iglesia más que con esa misma carga, pues, lo mismo que no estaba en su mano tener o poseer la cosa sin tal carga, tampoco puede hacer que otro la posea sin la carga.

Confirmación y explicación de la razón anterior: Si no fuera así, se le haría injusticia al príncipe o a otro que tuviese derecho a percibir la carga, pues se le privaría de su derecho sin su consentimiento, lo cual es contrario a la justicia natural.

Segunda confirmación: Si no fuera así, las donaciones de bienes inmuebles hechas a la Iglesia cederían en gran perjuicio de los príncipes temporales, pues se les privaría de una gran parte de sus ganancias, de las cuales necesitan muchísimo para sostener las cargas y el honor de su cargo.

En este argumento insiste con mucha frecuencia en su libro el rey de Inglaterra para incitar a los príncipes cristianos contra la inmunidad eclesiástica.

4. SEGUNDA OPINIÓN, AFIRMATIVA.—Con todo, no faltan autores que dicen —de una manera absoluta— que a los bienes eclesiásticos no sólo no se los puede gravar con nuevos tributos, sino que se los exime de pagar los tributos que pesaban sobre ellos antes de que los adquiriera la Iglesia, o —lo que es lo mismo— que los bienes mismos quedan libres de tales cargas por el hecho mismo de pasar a ser de la Iglesia.

En favor de esta opinión NICOLÁS DE TUDESCHIS cita la GLOSA de las leyes *Placet* y *De iis,* pues dice que esas leyes fueron revocadas por la constitución de Federico; esto mismo dice también CYNO.

Sin embargo, de esto no se deduce suficientemente que esas Glosas fuesen de esta opinión

si no se supone que Federico en su constitución habló también de las cargas reales que acompañaban a los bienes mismos antes de pasar a la Iglesia, cosa que, sin embargo, las dichas Glosas no explican; en lo que sí son favorables es en hablar de una manera indeterminada y sin poner limitación alguna.

También el CARDENAL ALBANO trata de persuadir esta opinión ampliamente, con bastante diligencia y con erudición, y su opinión me parece a mí muy piadosa y cercana a la verdad. Mas como se expresa de una manera demasiado confusa y absoluta, y sus razones pueden persuadir algo más de lo que es verdad, parece que la solución de este problema resultará más clara haciendo una distinción.

5. DOS MANERAS DE IMPONER CARGAS A LAS COSAS INMUEBLES.—Dos son las maneras como una carga real puede haber sido impuesta a una cosa inmueble.

La primera, en virtud del dominio personal sobre tal cosa y mediante un pacto entre aquel a quien se debe pagar la pensión y el dueño de tal cosa, o —al revés— entre el que primeramente fue el dueño de tal cosa y aquel a quien se la traspasó con tal carga, sea que le traspasara el dominio directo, sea solamente el útil.

Un ejemplo de lo primero es cuando uno ha comprado un censo sobre una casa o sobre una viña de otro: entonces la cosa queda gravada con tal pensión, la cual el dueño de la cosa tiene que pagar al censatario o pensionario con obligación real en virtud de tal contrato, y no puede vender ni enajenar la cosa sin tal carga.

Ejemplos de lo segundo son cuando el dueño da a otro sus bienes en feudo o en enfiteusis, vulgarmente *prazo;* y por lo que depende de la naturaleza de la cosa, puede también darse en censo traspasando a otro el dominio completo de la cosa exceptuando únicamente la obligación de pagar tal carga o uniendo a ella una parte del precio según lo exija la equidad de la justicia.

Otra manera como a una finca se le ha podido imponer una carga es, no en virtud del dominio sobre ella, sino en virtud del soberano poder real sobre tal finca o en tal territorio: esta es la manera como un príncipe puede imponer tributos a las tierras sujetas a él, lo mismo que a las personas o a las cosas muebles.

Sobre esta segunda clase de cargas reales es sobre las que propiamente trata la controversia, ya que esto son propiamente los tributos; y así los llamaremos sin más; en cambio, a los otros, los llamaremos en general *pensiones* o *cargas privadas.*

6. LOS BIENES ECLESIÁSTICOS NO QUEDAN EXENTOS DE LOS TRIBUTOS CONTRAÍDOS EN VIRTUD DE UN PACTO.—Digo, pues, en primer lugar: Los bienes temporales que, antes de pasar a ser de la Iglesia, tienen aneja una carga real privada o pensión que se deba pagar a otro en virtud del dominio y de un pacto anterior, aunque se conviertan en eclesiásticos están sujetos a esa misma carga, y la Iglesia tiene que pagarla, y el privilegio de la exención no la libra de tal carga.

En esto la opinión común a mí me parece no sólo verdadera sino también cierta. Y el Cardenal Albano no disiente de ella; más aún, concede expresamente eso en la cuarta razón en favor de la opinión común con su solución.

Esta tesis puede deducirse del cap. *Verum* en el que se dice que cuando unos bienes se dan a la Iglesia con una condición, ésta se ha de cumplir, pero que si no se cumple, no por eso queda revocada la donación, a no ser que en ella se haya añadido *que si falla la condición, debe revocarse.* Luego aunque la condición sea gravosa, se ha de cumplir. Luego igualmente, si se impuso antes y sigue como adherida a la cosa misma, se ha de cumplir. Lo mismo se deduce manifiestamente del cap. *Cum dilecti.*

Se prueba además con la razón por el principio de que la cosa pasa con su carga. Y también por el otro de que las donaciones pías o la razón de la religión no cambian el orden de la justicia; ahora bien, sería contrario a la justicia privar a otro, contra su voluntad, del derecho que, por parte de tal cosa, tiene a tal pensión, siendo como es verdadero dueño de ese derecho a la manera como tales cosas incorpóreas —que es el nombre que les dan los juristas— pueden ser objeto de dominio.

7. PRUEBA DE LA TESIS POR LA RAZÓN.—Con estos principios puede formarse la siguiente razón.

Cuando la Iglesia adquiere esos bienes de cualquier manera —por legado, por donación o por compra, etc.—, la cosa quedaría libre de esa carga por una de las siguientes tres causas: o en virtud de la voluntad de aquel de quien la recibe, o en virtud de alguna ley positiva, o por la naturaleza de la cosa. Ahora bien, nada de esto puede decirse. Luego no queda libre de ninguna manera. Porque damos por supuesto que no interviene la voluntad de aquel a quien se debe la pensión, ya que si él quiere perdonarla, no hay problema; pero eso es accidental y extrínseco, y y aquí tratamos únicamente de la razón de que los bienes se conviertan en eclesiásticos.

Pues bien, la primera parte del antecedente es evidente por sí misma, dado que nadie puede traspasar a otro un derecho mayor que el que él tiene; y además nadie puede disponer del derecho de otro en contra de su voluntad, ya que

cada uno es administrador y árbitro de lo suyo, según el CÓDIGO.

La segunda parte es clara, pues ninguna ley positiva —ni divina, ni humana— puede presentarse, ya que las que se refieren a esta materia, tratan de los tributos propiamente dichos. En efecto: A ellos se refería Cristo cuando preguntó a Pedro *Los reyes de los gentiles ¿de quiénes reciben tributo?*, etc.; de ellos únicamente hablan las leyes y los cánones, como veremos enseguida; y hablando en general, no pueden alcanzar a más, pues irían en contra de la justicia, ya que tampoco las leyes humanas pueden privar a sus dueños de sus cosas y propiedades de una manera absoluta si no es cuando fuerza a ello una evidente necesidad o una grande utilidad del bien común, cosa que —como es evidente— no sucede en nuestro caso.

8. Por último, la tercera parte del derecho natural o *por la naturaleza de la cosa,* se prueba diciendo que no es contrario a la razón ni a la dignidad de la religión el que la Iglesia soporte y pague esas cargas reales: lo único que se sigue de ahí es que la Iglesia se enriquece menos, y esto de suyo no es indigno ni trae ningún otro inconveniente, sobre todo cuando tales bienes se dan generosamente a la Iglesia o ella los compra a un precio justo. Porque si son parte del mismo lugar sagrado o de su dote, entonces hay para ellos una razón particular por la cual en el derecho se ha establecido algo peculiar sobre ellos, y eso se ha de cumplir, según diremos en el capítulo siguiente.

Por último, el cumplir los contratos justos y el pagar las deudas que —a las inmediatas o remotamente— nacen de ellos, no sólo no es incompatible con la Iglesia sino que, más bien, le cuadra muy bien, ya que nadie está libre de cumplir los contratos y la obligación que de ellos nace, y al mismo Dios le obligan los pactos, según dijo BALDO más como teólogo que como jurista, y por eso aduce al Maestro de las Sentencias.

Por consiguiente, si se mira la cosa con atención, la Iglesia no sólo no es incapaz de esta carga u obligación cuando ésta pesaba sobre los bienes ya antes de que éstos pasasen a manos de la Iglesia, sino que incluso podría imponerla a sus bienes si la enajenación de los bienes eclesiásticos no estuviese prohibida; por eso, una vez obtenido el permiso para enajenar, y en los casos exceptuados en la prohibición, puede también imponer esta carga a sus bienes, como vemos que se hace a diario; luego es señal de que ello no es incompatible con los bienes eclesiásticos. Luego por la naturaleza de la cosa tal carga no desaparece cuando pesaba ya sobre los mismos bienes.

9. AMPLIACIÓN DE LA TESIS.—De todo esto deduzco que esta tesis es verdadera y que es válida no sólo para cuando la carga la ha impuesto una persona particular, sino también para cuando la ha impuesto un príncipe si el origen de la imposición ha estado en un pacto semejante y en el dominio personal de tal cosa y no en el mero poder de jurisdicción. Esto lo advierto porque quizá podrá ser útil para entender a los autores de la opinión común.

Y la razón es clara: que, así como una persona particular puede tener personalmente la propiedad de una finca y, en virtud de esa misma propiedad, imponer a la finca una carga, lo mismo puede suceder con un rey, como es evidente; ahora bien, en este supuesto, las razones aducidas en favor de la tesis lo mismo valen tratándose de un príncipe que de cualquier particular.

Por consiguiente, tratándose de los tributos o pensiones que en una determinada medida o cantidad invariable se pagan a los príncipes por algunas fincas o campos, hay que mirar con atención si esas fincas antes fueron de la propiedad particular del príncipe y él las dio en feudo o enfiteusis o sencillamente a cambio de tal pensión: si puede constar eso, sin dudar valdrá para ellos la opinión común de que tales bienes, aunque se conviertan en eclesiásticos, pasan a la Iglesia con su carga, según se sigue con bastante claridad de lo dicho.

Y ese origen puede constar por escrituras antiguas o por una tradición ininterrumpida. Y según los dichos autores, una gran señal será el que tal pensión nunca disminuya ni aumente aunque los otros tributos propiamente dichos reales cambien de distintas maneras; y también el que acerca de esos bienes esté escrito o se crea que nunca han estado fuera del derecho del rey o bajo la propiedad de otro sin la carga de pagar al rey tal pensión: este puede ser un indicio suficiente de ese origen, y además, no pudiendo constar lo contrario, hay razón para presumir en favor del rey.

10. OBJECIÓN.—Mas en contra de la tesis puede objetarse lo que acerca de José se lee en el GÉNESIS: que al hacer tributaria del Faraón a toda la tierra de Egipto, dejó exentos a los terrenos sacerdotales. En efecto, el origen de aquel tributo estaba no en la mera jurisdicción real sino en un pacto, pues, queriendo los egip-

cios comprar trigo al rey, y no teniendo dinero, en lugar de dinero le daban sus posesiones, las cuales las recibieron de él —como de dueño personal de ellos— bajo la carga tributaria de pagar al rey la quinta parte de los frutos: luego habiéndose eximido de ese tributo a los terrenos sacerdotales, se dio a entender suficientemente que los bienes eclesiásticos deben estar libres incluso de las pensiones que se imponen por pacto.

11. SOLUCIÓN. — Respondo —primeramente— que en ese pasaje no se trata de un tributo ya impuesto anteriormente, sino de imponerlo o no a unas posesiones que anteriormente habían sido dadas a los sacerdotes exentas de tributos, según se dice allí mismo *A excepción de la tierra de los sacerdotes que el rey les había dado*. Por consiguiente, a aquella tierra se la eximió no de un tributo que se le hubiese impuesto ya antes, sino de imponérselo.

Además —y esto es lo principal—, a aquella tierra de los sacerdotes se la eximió de aquel tributo no por un privilegio especial, sino porque no fue objeto del pacto que sirvió de base al tributo.

En efecto, los seglares, al verse oprimidos por el hambre y la necesidad, vendían a cambio del trigo sus posesiones, y después las recuperaban mediante la carga tributaria.

En cambio, a cerca de los sacerdotes se añade *Se les proporcionaban víveres de los graneros públicos, y por eso no se vieron forzados a vender sus posesiones*. Por consiguiente, quedaron libres de aquel tributo porque no hubo ninguna venta ni recuperación de ellas, y así para ellas no fue necesaria ninguna exención del privilegio, dado que no fueron objeto del pacto, que era la base del tributo.

Así pues, el favor que se hizo a los sacerdotes consistió únicamente en darles de los graneros públicos los víveres necesarios. Esto ahora se sigue haciendo en la Iglesia mediante el pago de los diezmos; y éstos pueden darse enteros aunque por algunos bienes eclesiásticos, por un pacto anterior, se paguen algunas pensiones.

12. LOS BIENES DE LA IGLESIA ESTÁN EXENTOS DE LOS TRIBUTOS QUE SE IMPONEN EN VIRTUD DEL PODER REAL.—Digo, en segundo lugar: Los bienes eclesiásticos están exentos de los tributos propiamente dichos que se han impuesto en virtud de la jurisdicción real, y eso aunque tales bienes hayan estado sujetos a ese tributo y carga antes de pasar a la Iglesia.

Esta parece que fue la principal intención del cardenal ALBANO; y parece que se deduce también de la mente del ABAD, el cual hace poco más o menos la distinción que hemos hecho nosotros. Y quizá otros autores no son contrarios a ello, pues INOCENCIO habla manifiestamente de cuando la Iglesia está obligada en virtud de un pacto, pero no dice que pueda quedar obligada en virtud de sola la jurisdicción de un príncipe.

13. Por último, esta opinión la encuentro explicada en el mismo sentido en GUTIÉRREZ. Se pone a interpretar las palabras de cierta ley de España *Los clérigos que compraren heredades tributarias en que sea el tributo apropriado a la heredad, paguen el tal tributo,* es decir, los clérigos que compren fincas a las que han sido impuestos y como que siguen adheridos tributos, paguen tales tributos. Ahora bien, dice ese autor que la dicha ley se ha de entdender *de cuando la carga de los tributos pesaba sobre las fincas expresamente y en particular por convenio de las partes, pero no si están sujetas a los tributos sólo por ley general, pues si tales bienes llegan a ser de un clérigo, no pasan con la carga.* Y no importa que hable no de los bienes de las iglesias sino de los clérigos, pues eso se sigue con mayor razón, ya que la exención de las iglesias es de suyo mayor y más excelente. Por eso un poco más abajo habla en general de los bienes de la Iglesia o eclesiásticos, y cita en favor de esta oponión a ALFONSO GUERRERO, y a OTALORA, DIEGO PÉREZ y QUESADA, juristas españoles modernos.

14. ¿CUÁL ES EL DERECHO QUE EXIME A LOS BIENES ECLESIÁSTICOS?—PRIMERA OPINIÓN.—REFUTACIÓN.—¿DE DÓNDE PUEDE DEDUCIRSE QUE EL QUE LOS EXIME ES EL DERECHO DIVINO?—Puestos a probar la tesis, damos por supuesto que cuando se entregan a la Iglesia tales bienes, no quedan libres de los tributos en virtud de la voluntad de la persona particular que los da o que hace algún otro contrato con la Iglesia, pues las razones de la primera opinión y las otras que se han aducido en la primera tesis demuestran manifiestamente que ningún dueño particular de algunos bienes puede, con su autoridad y por voluntad suya, eximirlos de los tributos que se le deben al príncipe.

Por consiguiente, es necesario que la exención sea obra de una voluntad superior, ya la ponga de manifiesto algún texto jurídico, ya la dé a conocer el príncipe mismo con su consentimiento expreso y personal.

Según esto, como es difícil hallar un texto jurídico que demuestre tal voluntad, algunos dijeron que, cuando unos bienes sujetos a tributos pasan a la Iglesia, es necesario que el príncipe con quien tienen que ver los tributos, de hecho y en particular dé su consentimiento, o que al menos apruebe la donación o traspaso: entonces

virtualmente renuncia al tributo; en otro caso, dicen que una de dos: o la donación no será válida, o los bienes se traspasarán con su carga.

Mas esta limitación destruye la tesis, ya que, según eso, la exención no tendrá lugar en virtud del privilegio de las iglesias, sino por una nueva cesión del príncipe, que es lo contrario de lo que sostenemos en la tesis en el sentido en que discutimos el problema, pues que el príncipe pueda voluntariamente perdonar los tributos, nadie jamás lo ha puesto en duda.

Además, de esa explicación se sigue que la Iglesia, o no puede adquirir tales bienes sin el consentimiento del príncipe, o si los adquiere sin su consentimiento, necesariamente se hace tributaria en cuanto a esos bienes. Ahora bien, lo primero es expresamente contrario al derecho canónico en el cap. 1.º *De immunitate Ecclesiar.* en el libro 6.º de las DECRETALES; y de lo segundo, sostenemos que es falso.

14 *(bis)*. SEGUNDA OPINIÓN, QUE ATRIBUYE LA EXENCIÓN AL DERECHO DIVINO Y CANÓNICO.—ARGUMENTOS DE LO PRIMERO.—Esta es la razón por la que ALBANO —antes citado— trata de demostrar que esos bienes están exentos de esos tributos en virtud de los derechos divino, canónico y civil.

Mas para probar que son de derecho divino, sólo aduce el pasaje del GÉNESIS de que hemos tratado hace poco, y el del cap. 7 del libro 1.º de ESDRAS, en el que el rey Artajerjes eximió de tributos a los sacerdotes y levitas.

Ahora bien, en el primero —como he dicho y observa ALFONSO DE MADRIGAL— el rey Faraón no concedió una exención particular a las tierras de los sacerdotes, sino que, como la necesidad no forzó a los sacerdotes a vender sus tierras, en consecuencia sucedió que no se convirtieron en tributarias.

Y en el otro pasaje no se trata de los tributos reales que van inherentes a las cosas inmuebles, sino de los tributos personales o mixtos que suelen imponerse por razón de los bienes muebles.

Tampoco se trata de los tributos anteriores que previamente se imponen a las cosas mismas, sino de nuevas imposiciones, las cuales se prohibe que se hagan a las personas sagradas tanto en sí mismas como en sus bienes. En efecto, las palabras del rey fueron *Os hacemos también saber que a ninguno de los sacerdotes, levitas, cantores, porteros, netineos y servidores de esta casa de Dios se podrá imponer tributo, impuesto o gabela.* Por consiguiente, de ahí no se puede deducir nada sobre los tributos impuestos anteriormente y que —como quien dice— irían adheridos a las tierras mismas si de nuevo las adquiriesen esas personas o el templo.

Sin contar que de esos pasajes no se deduce —como es evidente— un derecho divino positivo, sino que —a lo sumo— en ellos se indica un derecho natural. Si éste impone de suyo la necesidad de tal exención y la da, o solamente señala la conveniencia o —a lo sumo— la obligación de que el príncipe la conceda, no puede determinarse suficientemente por esos pasajes, sino que habrá que acudir a otras razones, según hemos dicho anteriormente en general y según volveremos a tratarlo enseguida a propósito de este punto particular.

15. OBJECIÓN.—RESPUESTA.—POR QUÉ EL TRIBUTO ES CONTRARIO A LA EXENCIÓN, Y NO LA PENSIÓN.—Por eso, el único pasaje del que veo que se puede deducir con probabilidad ese derecho divino son las palabras de Cristo *Luego los hijos son libres* aduciéndolas en el sentido que he insinuado más arriba de que el hijo natural de un rey de tal manera está exento de tributos, que también sus bienes quedan libres de ellos; luego ese derecho hay que reconocérselo ante todo a Cristo y a sus bienes, cuales —según hemos demostrado— son los bienes eclesiásticos.

Ahora bien, el hijo natural de un rey no sólo goza del privilegio natural de que no se impongan nuevos tributos a los bienes que eran ya suyos, sino también de que, si adquiere de nuevo unos bienes que en poder de otros súbditos eran tributarios, al pasar a ser de su propiedad queden exentos y libres como él mismo.

Luego mucho más Cristo y sus bienes eclesiásticos gozan de este privilegio con esa amplitud.

Y si alguno objeta que ese pasaje, si se lo aduce en ese sentido, puede ser también una prueba en contra de la tesis anterior, se responde negándolo, porque tampoco el hijo natural del rey —si hubo antes un pacto, que sigue acompañando a los bienes— queda libre de toda carga ni siquiera respecto de los inferiores, ya que ni el rey mismo está libre de toda obligación si ha precedido un pacto.

La razón de la diferencia la explicó bien NICOLÁS DE TUDESCHIS y, siguiéndole a él, ALBANO: que los tributos propiamente dichos son incompatibles con la exención de la persona misma propietaria de los bienes, pues —como dio a entender SAN PABLO— esos tributos se pagan por razón de la persona, y en cambio, la otra clase de pensión no es una profesión ni un indicio de sujeción, sino de justicia y de la obligación que se deriva de ésta en virtud de un pacto, obligación que no es incompatible con ninguna persona por libre y excelente o soberana que sea.

16. ARGUMENTOS DE LO SEGUNDO.—En segundo lugar, dicho autor, para demostrar que ese derecho es también canónico, aduce el capítulo *Sancitum,* que coincide con el cap. 1.º del título *De cens.*, y dice que es un texto bien expreso, puesto que en él se determina que los

tributos que antes se pagaban por unos bienes, una vez que éstos pasan a ser de la Iglesia no se han de pagar. Y lo confirma con el capítulo *Secundum canonicam.*

Y si acaso alguno responde que en esos pasajes no se trata de todos los bienes o fincas de la Iglesia sino de los mansos, casas, atrios y huertos contiguos a la iglesia, a esto opone que es ajeno a toda razón y verdad establecer diferencia entre estos y los otros bienes de la Iglesia: lo primero, porque la misma razón de inmunidad que hay para un huerto y un manso, la hay para las otras fincas que adquiere la Iglesia, a saber, que todos ellos están dedicados a Dios o son de Dios, que es la base de la inmunidad; y lo segundo, porque para una misma hacienda de la Iglesia no deben regir distintos derechos, según el cap. *Cognovimus* con la GLOSA 12. q. 2. Y de esto concluye que aquellos textos son irrebatibles.

17. LOS TEXTOS QUE SE HAN ADUCIDO NO PRUEBAN LA DICHA OPINIÓN.—Esto no obstante, juzgo que por ellos no se prueba la tesis, más aún, que de las últimas palabras puede sacarse una objeción —no fácil— en contra, según veremos en el capítulo siguiente.

En efecto, el manso y los demás lugares de la iglesia que se enumeran allí en particular, no sólo están exentos de los propiamente dichos tributos regios, sino también de cualquier pensión y carga privada, aun de las preexistentes y basadas en cualquier pacto: así lo entienden la GLOSA en sus comentarios y comúnmente los doctores.

Y se deduce de los mismos textos jurídicos en cuanto que exceptúan el suelo eclesiástico, excepción que confirma la regla contraria respecto a todos los demás tributos. Y tan verdad es esto, que ni el mismo patrono puede reservarse pensión alguna de esos bienes, y si antes pesaba alguna carga sobre la cosa misma, necesariamente se debe perdonar o compensar, de forma que la iglesia quede libre en esos bienes.

Lo contrario sucede con las demás fincas de la Iglesia, como expresamente observa NICOLÁS DE TUDESCHIS y otros con la GLOSA del capítulo 1.° del título *De cens.* y del dicho capítulo *Secundum canonicam,* y según se sigue manifiestamente del mismo cap. *Sancitum.*

Por tanto, necesariamente hay que hacer diferencia entre los bienes que se nombran allí en particular, y los otros bienes eclesiásticos, puesto que esa ley particular no puede alcanzar a todos ellos.

Por consiguiente, de ahí no puede tomarse un argumento probativo para lo que pretendemos: en otro caso, probaría también para toda clase de tributos o pensiones temporales, lo cual es manifiestamente falso.

Y no hay dificultad en que —por un privilegio especial— una parte de los bienes de la Iglesia disfruten de una mayor exención. La razón de este privilegio y de la diferencia entre estos y los otros bienes, la daremos en el capítulo siguiente.

18. OTROS TEXTOS JURÍDICOS DE LOS QUE PUEDE DEDUCIRSE LA DICHA EXENCIÓN.—Este derecho puede deducirse —en segundo lugar— de otros decretos en los que sencillamente se manda que los bienes de las iglesias no sean sometidos a tributos ni cobros temporales por parte de cualesquiera poderes seculares: así consta por los cap. *Non minus, Adversus* y *Quanquam.*

Sin embargo, puede responderse que lo único que se prohibe en estos textos es que se impongan estos tributos a las iglesias o a los eclesiásticos, pero que no se prohibe que los antiguos tributos que acompañaban a los mismos bienes antes de que éstos llegaran a ser de la Iglesia, sigan acompañándolos y las iglesias los paguen, no porque a éstas se les imponga un tributo, sino porque esos bienes los recibieron con esa carga.

Por tanto, cuando en esos textos se prohibe que se cobren tributos a las iglesias por tales bienes, muy bien se entiende cobros de tributos que se impongan a la iglesia por bienes ya suyos: lo primero, porque los cobros se refieren a los tributos de que allí se trataba; y lo segundo, porque, en otro caso, no podrían prohibirse todos los cobros de una manera absoluta y sin distinguir, ya que algunos pueden hacérsele a la Iglesia justamente y sin perjuicio de la inmunidad eclesiástica, por ejemplo, si se piden los que se deben por un título justo, y en los tribunales eclesiásticos si es necesaria la coacción.

Con todo, aunque esta interpretación es bastante conforme a las palabras y a la intención de esos textos, mas por ser la razón la misma, creemos que de ahí se saca un argumento probativo de que la decisión de esas leyes alcanza también a los tributos antiguos y a los cobros que se hacen por ellos: esto lo explicaremos un poco más abajo al aducir las razones de la tesis, pues antes es necesario examinar otros textos.

19. En tercer lugar, este derecho canónico puede deducirse del cap. 1.° del título *De immunitat. eccles.* del libro 6.°: en él, primero se expone la queja y abuso de las autoridades seculares, las cuales *se esfuerzan por que las iglesias les paguen colectas, tallas y otras cosas así con el pretexto de los bienes que han adquirido, o por que se desprendan de tales adquisiciones,* y después se condena ese abuso y se declara que *a ninguno que ejerza jurisdicción temporal le*

es lícito imponer a las iglesias ninguna clase de pagos, ni cobrarles por las casas, fincas o cualesquiera posesiones que esas mismas iglesias hayan adquirido legítimamente hasta ahora o adquieran en adelante.

En estas palabras se ve —en primer lugar— que se reprueban los cobros no sólo por los bienes que la Iglesia poseía ya cuando se impuso el tributo, sino también por los bienes que se adquieren después, y esto aunque tales bienes estuviesen sujetos a tributos cuando todavía eran seculares. En efecto: que se trata de estos bienes es cosa manifiesta, pues si los seglares querían forzar a la Iglesia o a pagar el tributo o a dejar los bienes, era precisamente para no verse ellos privados del tributo anejo a los bienes; luego el texto se refiere a estos bienes tributarios, y sin embargo determina que tales bienes, por solo el hecho de pasar a la Iglesia, estén exentos del pago de tales tributos.

Y en consecuencia se ve también que en esas palabras se prohibe distintamente y en general *imponer o cobrar cualquier clase de colectas o cobros* por los bienes eclesiásticos: luego está prohibido no sólo imponerlos, sino también cobrar los que se habían impuesto ya antes de que la Iglesia adquiriese esos bienes.

Y este texto, añadido a los anteriores que se acaban de aducir, a mí me parece que prueba con bastante probabilidad que esta opinión se demuestra por el derecho canónico.

20. Primera prueba de la tesis por el derecho civil.—Los primeros textos no prueban suficientemente la tesis. — Resta hablar del derecho civil. De él suelen aducirse algunas palabras de Justiniano que parecen insinuar esta tesis.

En primer lugar, se aducen las que cita Graciano *Los bienes perteneciente a la santa Iglesia o que tal vez en adelante lleguen a ser de ella, conviene que con veneración se guarden intactos al igual que la misma sacrosanta y religiosa Iglesia.* Estas palabras fueron del emperador León y las cita Justiniano. Ahora bien, en ellas se dice en general que todos los bienes que llegan a ser de la iglesia, se han de guardar intactos al igual que la misma iglesia. Luego ya no es lícito cobrar tributos por ellos, como tampoco por la iglesia.

Mas —como decía antes tratando de un caso parecido— si este argumento fuese probativo, probaría demasiado, a saber, que se debían guardar intactos todos los bienes de la iglesia de forma que no pudiese cobrarse por ellos ninguna pensión o carga, ni aun las provenientes de un pacto anterior, ya que la iglesia misma o su finca y solar gozan de esta inmunidad; y hemos demostrado que eso es falso. Luego la equiparación se ha de entender no en un sentido general, sino conforme a la materia de que se trate.

Según esto, hay que observar que lo que en esa ley se prohibe en particular son las enajenaciones de los bienes eclesiásticos, y que este es el sentido en que debe decirse que esos bienes se conservan intactos —es decir, sin disminución, venta ni ningún otro cambio semejante— como se conservan las iglesias. Y en este sentido tomó aquella decisión el Papa en el capítulo *Nulli* cuando concluye así: *Absténganse todos los sacerdotes de esas enajenaciones, por temor de las penas con que amenaza la constitución de León.*

Luego en el texto no hay base para hacer alcanzar el término *intactos* a los tributos, sobre todo a los que acompañan a los bienes antes de que éstos lleguen a ser eclesiásticos: si la iglesia recibe los bienes con esa carga, aunque después la pague no por eso enajena nada propio, porque tales bienes desde el principio no pasaron —digámoslo así— enteros a la iglesia, sino con la merma de tal carga, y por tanto, al pagarla después, lo que hace es, no enajenar lo propio, sino pagar una deuda justa.

21. Por eso también Graciano adujo las palabras de aquella ley en favor de la exención, no de tributos, sino de enajenaciones, y para ese mismo fin aduce otros muchos decretos de Papas en los que hay algunas palabras generales que algunos no aplican bien a los tributos.

Tales son las palabras de Pío *Ha llegado a oídos de la Sede Apostólica que algunos, las fincas entregadas para usos divinos, las aplican a usos humanos, y se las quitan al Señor Dios, a quien han sido entregadas, para que sirvan a sus usos. Por lo cual, todos deben arrojar de sí la ignominia de esa usurpación, y no lanzarse a profanar unas fincas dedicadas a los usos de los secretos celestes.*

Algunos pretenden que con esas palabras quedaron prohibidos todos los tributos procedentes de las fincas eclesiásticas, puesto que el pago de un tributo es un uso humano, y se juzga que en ese texto quedó prohibida toda aplicación de tales bienes a un uso humano.

Mas aunque esto pueda aplicarse acomodaticiamente a los tributos reales propiamente dichos, pero no en general a todas las cargas temporales o pensiones que la Iglesia pueda a veces pagar por sus fincas incluso a seglares por un

justo título anterior, conforme a la primera tesis.

Por consiguiente, allí sólo se trata de un uso humano injusto y usurpado contra el derecho de la Iglesia, según explican las palabras *Se las quitan a Dios, a quien han sido entregadas.* Ahora bien, el pago de una pensión que se debe por un título justo, no es un uso injusto, ni por él se le quita a Dios lo que se le había dado: desde el principio se le había dado con esa carga; luego no se le había dado el derecho a tal carga, y así no se le quita a Dios lo que se le había dado, sino lo que en la misma donación había quedado reservado.

Por eso, puede también decirse que ese no es propiamente un uso de unos bienes eclesiásticos en cuanto tales, sino en cuanto que en parte quedaron sujetos a cargas seculares.

Por tanto, si por otro camino no se prueba que los anteriores tributos no siguen acompañando a los bienes cuando éstos se convierten en eclesiásticos, por esas palabras y por otras semejantes no se prueba que el pago de tal tributo entre en las enajenaciones u otros usos prohibidos de los bienes eclesiásticos.

22. Segunda prueba por el derecho civil.—En segundo lugar, puede confirmarse la tesis por la ley *Iubemus* del Código: en ella Valentiniano y Marciano confirman los privilegios eclesiásticos, y añaden: *Como es propio de nuestra humanidad mirar por los necesitados y procurar que no les falten alimentos a los pobres, mandamos que los salarios que en diversas especies se suministraban hasta ahora oficialmente a las sacrosantas iglesias, se les sigan proporcionando íntegros y sin disminución alguna, y a esta nuestra pronta liberalidad le damos estabilidad perpetua.*

De estas palabras y de la semejanza de la razón puede ciertamente sacarse un argumento no improbable, aunque formalmente o en cuanto disposición legal no prueban lo que se pretende, porque esa ley no dispone nada acerca de la exención de los tributos: lo único que hace es confirmar los salarios, subvenciones o aportaciones anuales que los emperadores habían mandado proporcionar a las iglesias oficialmente.

Mas de esto se puede deducir lógicamente que la voluntad de los emperadores fue que no se cobrasen tributos imperiales de los bienes adquiridos por la Iglesia, dado que, más bien, los mismos emperadores mandaban dar a las iglesias muchos productos de otros bienes para socorrer a los pobres.

Por eso también, la razón del socorro a los pobres prueba que los frutos de las fincas eclesiásticas debían conservarse íntegros y sin la merma de los tributos públicos no menos que las otras ayudas que, para el mismo fin, se proporcionaban a las iglesias tomándolas de los bienes públicos.

23. Propiamente fue Federico quien eximió de tributos a los bienes eclesiásticos. — Interpretación de Bártolo. — Así que se juzga que el que propiamente dispuso y dio esta ley civil fue el emperador Federico en su constitución, en la cual determina en general que *ninguna comunidad ni persona pública o privada presuma imponer a las iglesias o lugares píos colectas, pagos,* etc. Esta ley, expresándose indeterminadamente, prohibe que a las iglesias y a sus bienes se les haga ninguna clase de cobros de los propiamente dichos tributos, llámense colectas o de cualquier otra manera.

A esto se opone la interpretación de Bártolo, que dice que la constitución de Federico se ha de entender únicamente de los tributos personales o mixtos que se imponen a las personas por las cosas: solamente éstos son los que se llaman propiamente colectas, y, por tanto, la constitución no prohibe que las fincas de la Iglesia sean tributarias, según se determina en la misma ley *De iis* y en la ley *Placet* del Código. Y en consecuencia censura a las Glosas que en sus comentarios dicen que las leyes *De iis* y *Placet* fueron derogadas por la Auténtica *Item nulla.* Esta opinión le agradó también a Nicolás de Tudeschis.

24. Refutación de la anterior interpretación.—Mas esta interpretación la reprueba Baldo, y tomada en su universalidad parece improbable.

En efecto, de ella se sigue que —en virtud de la Auténtica o constitución de Federico, y consiguientemente en virtud del derecho civil— las fincas de la Iglesia no están exentas de los tributos reales —ni aun de los que se imponen de nuevo después que esas fincas han pasado a ser eclesiásticas— si los tributos se imponen como ordinarios y perpetuos.

Ahora bien, esta consecuencia es completamente falsa y la reprueban todos, según he dado por supuesto al principio de este capítulo por lo dicho en el anterior.

Y la deducción se prueba diciendo que esos tributos estaban permitidos por las leyes *Placet* y *De iis;* luego si éstas no fueron derogadas por Federico, todavía siguen en vigor, y consiguientemente, en virtud del derecho civil, las fincas de la Iglesia serán tributarias aun en cuanto a los tributos impuestos después de adquirir la Iglesia tales bienes.

Por eso, no puede negarse que la Auténtica *Item nulla* se refiere también a los tributos reales, pues de una manera absoluta y general prohibe imponer a las iglesias cualquier clase de cobros; ahora bien, por cobros se entienden to-

dos los tributos, tanto ordinarios como extraordinarios, tanto reales como personales: sobre todo porque en el texto mismo se distinguen expresamente *los cobros que se trata de imponer a las iglesias y lugares piadosos o a las personas eclesiásticas,* y se prohiben todos ellos; luego también a la iglesia y a los lugares piadosos se los exime de que se les imponga cualquier clase de tributos.

25. INTERPRETACIÓN DE BALDO.—REFUTACIÓN DE ELLA.—Otra respuesta podría ser que en esa ley se prohibe —sí— que se impongan cobros a las iglesias y a los lugares sagrados, pero no el que se exijan los que se habían impuesto ya antes sobre los bienes que pasaron a la Iglesia con esa carga.

Así limita la constitución BALDO con cierto JACOBO; por más que añade que el emperador no permite que las fincas de Italia sean tributarias, pero que, fuera de Italia, en donde las fincas son tributarias pasan a la Iglesia con su carga.

Mas esta distinción y limitación no son admisibles.

En primer lugar, porque los beneficios hechos por un príncipe se han de interpretar ampliamente, sobre todo tratándose de asuntos religiosos, según la ley vulgar *Sunt personae* del DIGESTO.

En segundo lugar, porque un privilegio universal alcanza a lo presente y a lo futuro, conforme al cap. *Quia circa* y según observa BÁRTOLO; luego, en virtud de aquella constitución, quedaron exentos de tributos todos los bienes que eran ya eclesiásticos cuando se concedió el privilegio, y eso aunque antes hubiesen estado gravados por tributos; luego mucho más hay que atenerse a esa norma tratándose de todos los bienes que después ha adquirido la Iglesia.

En tercer lugar, porque la palabra *imponer,* en rigor, no parece que en aquel texto signifique una nueva imposición de tributo, pues en este sentido sólo un príncipe soberano puede imponer tributos, y sin embargo allí la prohibición se hace a todas las comunidades y personas no sólo públicas sino también privadas; luego es preciso que la palabra *imponer* allí signifique o incluya una acción que todos puedan ejercitar; luego allí se prohibe toda petición, reparto o imposición del pago de un tributo que haya de hacer la Iglesia por los bienes que haya adquirido ya o que haya de adquirir.

Así entendidas las cosas, esta opinión, con bastante probabilidad, tiene también la confirmación del derecho civil.

26. ULTIMA DEMOSTRACIÓN DE LA TESIS, POR LA RAZÓN.—Además de esos textos jurídicos, el citado autor aduce diversas razones con que confirma la misma tesis. Pueden verse en él.

Téngase únicamente en cuenta que algunas son demasiado generales y las refiere a todas las cargas o pensiones tanto públicas como privadas.

Asimismo advierto que bastantes de ellas —si se consideran con atención— más que probarlo suponen que el privilegio de la exención alcanza a los tributos anteriores.

Por eso, a mí me parecen probativas las razones que están tomadas o del concepto general de tributo, o de la equiparación entre los tributos antiguos y los nuevos.

Tal es la razón que dice que los tributos propiamente dichos se imponen por el derecho de sujeción: por consiguiente, se cobran y se pagan por ese mismo derecho, conforme a lo de SAN PABLO *Fuerza es someterse, no ya sólo por el castigo, sino también por la conciencia: que por eso también pagáis tributos;* luego si cesa la sujeción, no puede justamente cobrarse el tributo, puesto que al cesar la razón de la deuda, cesa la deuda cuando la razón —como en este caso— es única y total.

Ahora bien, cualesquiera bienes, por el hecho mismo de convertirse en eclesiásticos, dejan de estar sujetos al príncipe seglar, pues quedan fuera de su jurisdicción; también la iglesia a la que pertenecen los bienes, está fuera de la jurisdicción de ese mismo príncipe; y mucho más el mismo Príncipe Cristo a quien pertenecen los bienes.

Luego por el hecho mismo de que tales bienes se convierten en eclesiásticos, quedan exentos de todos los tributos que se basan en sola la jurisdicción.

De la misma manera que, si una persona que estaba sujeta a un rey queda libre de la jurisdicción de ese mismo rey, por ese mismo hecho queda libre de sus tributos, y no sólo la persona sino también sus bienes quedan libres de los tributos que se imponen por razón de la persona, también los bienes inmuebles, cuando pasan a una situación en la que ni ellos mismos, ni los que tienen el dominio —digámoslo así— útil de ellos, ni el propio y principal dueño de ellos quedan bajo la jurisdicción del príncipe, por ese mismo hecho quedan exentos de tributos.

27. CONFIRMACIÓN.—Y esta razón se confirma por el otro principio del derecho de que cuando una disposición llega a un caso por el cual no hubiese podido comenzar, la anterior disposición cesa, se entiende, cuando la misma razón hay para la continuación que para el comienzo. Ahora bien, esto es lo que sucede en nuestro caso: la imposición y el cobro del tributo no pueden comenzar en los bienes eclesiásticos; luego tampoco pueden continuarse en esos bienes una vez que se han convertido en eclesiásticos.

Por eso, en la imposición de tal tributo, desde el principio se entiende que va implícita la condición de que perdurará sólo mientras la cosa no se haga inhábil o incapaz de tal tributo:

en este caso, lo mismo que el tributo no podría comenzar, tampoco puede conservarse, puesto que la razón para ambas cosas es la misma, según se ha explicado ya y según se verá más claro por la respuesta a los argumentos de la primera opinión.

28. Respuesta a los textos jurídicos civiles que se han aducido al principio.—Respuesta a la razón de que «la cosa pasa con su carga».—Pues bien, a los textos jurídicos civiles se responde que todas las leyes que permitían que a las iglesias se les cobrasen los tributos ordinarios, fueron revocadas por la constitución de Federico.

Según esto, a la ley 1.ª del título *De indictionibus* se responde que al fisco no se lo ha de equiparar a la Iglesia en todo, pues es justo que la Iglesia goce de mayores privilegios.

Y en cuanto a la Auténtica que da por supuesto que sobre los bienes de la Iglesia pueden pesar cargas fiscales, eso podrá ser verdad tratándose de cargas de la primera clase si acaso los bienes que han pasado a la Iglesia anteriormente estaban obligadas al fisco por un contrato o cuasi-contrato, y en ese caso puede tener aplicación la decisión citada por Graciano en el párrafo *Item praedium*.

A los textos canónicos responderemos de propio intento en los dos capítulos siguientes.

A la razón de que *la cosa pasa con su carga* se responde que prueba bien la primera tesis, pero que no tiene fuerza contra la segunda

Y la razón de la diferencia es que ese axioma es válido mientras la cosa no pasa a un estado en que se hace incapaz de tal carga, puesto que si el cambio que experimenta es tan grande, necesariamente se sigue que la cosa queda exenta de la carga.

Ejemplos: Si un siervo se ordena legítimamente, queda libre de la carga de la esclavitud; y una cosa que se consagra, aunque antes estuviese sujeta a servicios bajos y profanos, en virtud de la consagración queda libre de ellos.

Pues lo mismo en nuestro caso: Los bienes, al hacerse eclesiásticos, quedan establecidos en un estado más alto en el que son incapaces de tributos, pero no de las otras cargas reales provenientes de contratos privados.

Por eso, por tal cambio cesan los tributos propiamente dichos, pero no las otras pensiones, a no ser en los casos particulares que se expresan en el derecho: entonces es necesario, o que el que tenía algún derecho sobre tales bienes consienta que sufran ese cambio, o que se le dé una compensación, conforme a lo que diremos en el capítulo siguientes.

29. Pregunta.—Solución. — Mas alguien preguntará por qué no se exige lo mismo respecto del príncipe cuando sus bienes tributarios pasan a la Iglesia. Porque, sufriendo como sufre —como consecuencia de ello— un perjuicio y merma en sus bienes, parece que se comete una injusticia con él si ese traspaso se realiza sin su consentimiento o sin una compensación.

Respondemos que en este caso ninguna de las dos cosas es necesaria. Y la razón de la diferencia es que el príncipe antes no tenía dominio propio o un derecho particular equivalente al dominio por el cual se le debiera el tributo: únicamente podía cobrarlo por razón de su jurisdicción, por hallarse bajo su administración superior la cosa misma o su dueño.

Ahora bien, ninguna razón de justicia obliga a conservar la cosa bajo la jurisdicción del príncipe temporal, ya que su dueño puede disponer de ella libremente.

Y ante todo, puede dedicarla o dársela a Dios, donación por la que esos bienes se convierten en eclesiásticos; y no se necesita el consentimiento del príncipe para que unos bienes seculares se conviertan en eclesiásticos. Esto —según he dicho— está previsto en el derecho canónico, y —por la razón dicha— parece que está suficientemente basado en el derecho divino natural.

30. Y no importa que, como consecuencia de ello, las ganancias del príncipe puedan sufrir una merma, pues la merma es, no en los bienes propios, sino en las aportaciones comunes; y sucede accidentalmente como consecuencia de retirar —religiosa y justamente— la materia, y por esta causa no se debe compensación alguna.

Sobre todo, que también puede suceder lo contrario, a saber, que si unos bienes eclesiásticos se venden y se convierten en seculares, comiencen a ser tributarios y así aumenten las ganancias del príncipe.

Nada de esto cabe en las cargas privadas nacidas de un derecho o dominio particular, como consta suficientemente por lo dicho.

Añádase que el cese del tributo en ese caso no sucede por la voluntad particular o por la autoridad del donante, sino por la autoridad del derecho, sea del derecho divino, sea del humano basado en el divino.

Por eso, tampoco falta ahí el consentimiento del príncipe dado por el derecho mismo en virtud de la dicha ley civil, consentimiento que ya no ha podido ser revocado una vez que la Iglesia aceptó el beneficio y privilegio. Por más que, aun sin él, eso podría ser así en virtud del derecho divino o también del canónico, según se demostró antes en general acerca de la exención eclesiástica.

31. Respuesta a la última confirmación.—En consecuencia, a la última confirmación se responde que ese perjuicio ordinariamente no es de gran importancia ni se lo tiene en cuenta por las razones aducidas.

Con todo, si alguna vez sucediese que la Igle-

sia adquiriese tantos bienes que ello redundase en grave perjuicio y gran merma de las ganancias regias, habría que consultar al Sumo Pontífice, que es a quien le corresponde poner remedio en tales casos: a los príncipes cristianos —según se dice expresamente en la dicha Auténtica *Item nulla*— no les es lícito *echarse sobre los bienes eclesiásticos;* ni tampoco pueden disponer de ellos ni decretar sobre ellos, como se ha probado anteriormente.

CAPITULO XXI

SE SALE AL PASO DE ALGUNAS OBJECIONES, Y DE PASO SE EXPLICA LO ANTIGUA QUE ES LA EXENCION DE LOS BIENES ECLESIASTICOS

1. PRIMERA OBJECIÓN, DEL DERECHO CANÓNICO.—En contra de lo que se ha establecido en los anteriores capítulos, pueden hacerse algunas objeciones las cuales pueden tratar de persuadir que esa doctrina es falsa o al menos demasiado reciente.

En primer lugar, del derecho canónico se aduce el cap. *Si tributum,* que está tomado de SAN AMBROSIO y en el cual dice *Si el emperador pide tributo, no se lo negamos: los campos de la Iglesia pagan tributo.* Y casi lo mismo tiene en el cap. *Convenior.*

Lo segundo, se objeta el cap. *Tributum;* en el que el Papa URBANO dice así: *Pedro, pescando, halló el tributo en la boca del pez, porque la Iglesia paga tributo de los bienes externos que están a la vista de todos.* Y más abajo: *A los emperadores, por la paz y descanso con que deben protegernos y defendernos, se les ha de pagar —de los bienes externos de la Iglesia— lo que está establecido desde antiguo.*

Lo tercero, se objeta el cap. *Sancitum est,* en el que se dice en particular que están exentas de tributos las iglesias con sus huertos, atrios, casas anejas y mansos, pero después se añade: *Y si tienen algo más, de ello paguen a sus señores el debido servicio,* palabras que —como todos entienden y ellas mismas manifiestan— significan algún tributo.

Por consiguiente, la regla general es que los bienes de la Iglesia pagan tributo a excepción de los pocos que se habían puesto al principio, excepción que confirma la regla para los demás. Y aunque ese capítulo es el 50 del concilio provincial de Worms, GREGORIO IX, que vivió hace sólo unos cuatrocientos años, lo aceptó para la Iglesia universal.

2. SEGUNDA OBJECIÓN, DEL DERECHO CIVIL.—En segundo lugar y principalmente, del derecho civil se objeta la ley *Placet,* que es de Honorio en el CÓDIGO, y de Teodosio en el CÓDIGO TEODOSIANO.

En ella a las iglesias se las exime de los oficios bajos y de los tributos extraordinarios, pero no de los ordinarios, como aparece en JUSTINIANO por las palabras *Nada a excepción de la paga canónica,* es decir, a excepción del impuesto ordinario y establecido por una regla fija. Más aún, se dice que también puede cobrarse algo *si lo exige la carga repentina de una necesidad ocasional.*

Esta ley la insertó GRACIANO en su Decreto, dando a entender que el derecho canónico no la rechaza.

Lo segundo, se objeta la ley *De iis* del CÓDIGO, en la que se dice que a las fincas de los clérigos se las ha de obligar *a los pagos fiscales;* y por fincas de los clérigos parece que se entienden también las de las iglesias.

Lo tercero, se objeta la ley última del título *De exactor. tribut.* del libro 10.º del CÓDIGO, que dice así: *Si la casa de Dios u otra cualquiera de cualquier dignidad y fortuna, por cualquier título posee fincas y no reconoce los impuestos oficiales que pagaba el dueño anterior, por todos los medios reclámense sus posesiones para el Estado.* Por *los impuestos oficiales* la GLOSA entiende *los tributos y víveres, las cargas* —dice— *de las cosas y que, por tanto, acompañan a las cosas mismas.*

En efecto, la respuesta de los emperadores —en la ley *Imperatoris* del DIGESTO— fue que *los vectigales afectan a las fincas mismas,* y que, en consecuencia, tales tributos son cargas reales, y las iglesias —conforme a esa ley— los deben pagar sea cual sea el modo como las fincas han llegado a sus manos.

3. RESPUESTA GENERAL A TODAS LAS OBJECIONES ANTERIORES. — A estas objeciones podríamos responder —con una sola palabra— que esas leyes eran válidas conforme a la antigua práctica, pero que están ya revocadas y a las iglesias se les han concedido privilegios mayores.

Esta respuesta podría aceptarse sin mayor dificultad respecto de las leyes civiles tal como la dieron las GLOSAS de las dichas leyes *Placet* y *De iis.*

Mas por lo que toca al derecho canónico, no es creíble que éste aprobase jamás tales tributos, sobre todo a partir de los emperadores cristianos, y por eso, antes de responder a cada una de las objeciones en particular, es preciso explicar lo antigua que es la exención de las iglesias en esto de los tributos, ya que juzgo que de ella hay que pensar poco más o menos lo mismo que he dicho anteriormente de la exención

sia adquiriese tantos bienes que ello redundase en grave perjuicio y gran merma de las ganancias regias, habría que consultar al Sumo Pontífice, que es a quien le corresponde poner remedio en tales casos: a los príncipes cristianos —según se dice expresamente en la dicha Auténtica *Item nulla*— no les es lícito *echarse sobre los bienes eclesiásticos;* ni tampoco pueden disponer de ellos ni decretar sobre ellos, como se ha probado anteriormente.

CAPITULO XXI

SE SALE AL PASO DE ALGUNAS OBJECIONES, Y DE PASO SE EXPLICA LO ANTIGUA QUE ES LA EXENCION DE LOS BIENES ECLESIASTICOS

1. PRIMERA OBJECIÓN, DEL DERECHO CANÓNICO.—En contra de lo que se ha establecido en los anteriores capítulos, pueden hacerse algunas objeciones las cuales pueden tratar de persuadir que esa doctrina es falsa o al menos demasiado reciente.

En primer lugar, del derecho canónico se aduce el cap. *Si tributum,* que está tomado de SAN AMBROSIO y en el cual dice *Si el emperador pide tributo, no se lo negamos: los campos de la Iglesia pagan tributo.* Y casi lo mismo tiene en el cap. *Convenior.*

Lo segundo, se objeta el cap. *Tributum;* en el que el Papa URBANO dice así: *Pedro, pescando, halló el tributo en la boca del pez, porque la Iglesia paga tributo de los bienes externos que están a la vista de todos.* Y más abajo: *A los emperadores, por la paz y descanso con que deben protegernos y defendernos, se les ha de pagar —de los bienes externos de la Iglesia— lo que está establecido desde antiguo.*

Lo tercero, se objeta el cap. *Sancitum est,* en el que se dice en particular que están exentas de tributos las iglesias con sus huertos, atrios, casas anejas y mansos, pero después se añade: *Y si tienen algo más, de ello paguen a sus señores el debido servicio,* palabras que —como todos entienden y ellas mismas manifiestan— significan algún tributo.

Por consiguiente, la regla general es que los bienes de la Iglesia pagan tributo a excepción de los pocos que se habían puesto al principio, excepción que confirma la regla para los demás. Y aunque ese capítulo es el 50 del concilio provincial de Worms, GREGORIO IX, que vivió hace sólo unos cuatrocientos años, lo aceptó para la Iglesia universal.

2. SEGUNDA OBJECIÓN, DEL DERECHO CIVIL.—En segundo lugar y principalmente, del derecho civil se objeta la ley *Placet,* que es de Honorio en el CÓDIGO, y de Teodosio en el CÓDIGO TEODOSIANO.

En ella a las iglesias se las exime de los oficios bajos y de los tributos extraordinarios, pero no de los ordinarios, como aparece en JUSTINIANO por las palabras *Nada a excepción de la paga canónica,* es decir, a excepción del impuesto ordinario y establecido por una regla fija. Más aún, se dice que también puede cobrarse algo *si lo exige la carga repentina de una necesidad ocasional.*

Esta ley la insertó GRACIANO en su Decreto, dando a entender que el derecho canónico no la rechaza.

Lo segundo, se objeta la ley *De iis* del CÓDIGO, en la que se dice que a las fincas de los clérigos se las ha de obligar *a los pagos fiscales;* y por fincas de los clérigos parece que se entienden también las de las iglesias.

Lo tercero, se objeta la ley última del título *De exactor. tribut.* del libro 10.° del CÓDIGO, que dice así: *Si la casa de Dios u otra cualquiera de cualquier dignidad y fortuna, por cualquier título posee fincas y no reconoce los impuestos oficiales que pagaba el dueño anterior, por todos los medios reclámense sus posesiones para el Estado.* Por *los impuestos oficiales* la GLOSA entiende *los tributos y víveres, las cargas* —dice— *de las cosas y que, por tanto, acompañan a las cosas mismas.*

En efecto, la respuesta de los emperadores —en la ley *Imperatoris* del DIGESTO— fue que *los vectigales afectan a las fincas mismas,* y que, en consecuencia, tales tributos son cargas reales, y las iglesias —conforme a esa ley— los deben pagar sea cual sea el modo como las fincas han llegado a sus manos.

3. RESPUESTA GENERAL A TODAS LAS OBJECIONES ANTERIORES. — A estas objeciones podríamos responder —con una sola palabra— que esas leyes eran válidas conforme a la antigua práctica, pero que están ya revocadas y a las iglesias se les han concedido privilegios mayores.

Esta respuesta podría aceptarse sin mayor dificultad respecto de las leyes civiles tal como la dieron las GLOSAS de las dichas leyes *Placet* y *De iis.*

Mas por lo que toca al derecho canónico, no es creíble que éste aprobase jamás tales tributos, sobre todo a partir de los emperadores cristianos, y por eso, antes de responder a cada una de las objeciones en particular, es preciso explicar lo antigua que es la exención de las iglesias en esto de los tributos, ya que juzgo que de ella hay que pensar poco más o menos lo mismo que he dicho anteriormente de la exención

misma en general, pues esto no es más que una parte de la inmunidad eclesiástica y no menos necesaria ni menos conforme a la razón que la otra.

Así que vamos a adelantar también ahora la distinción que hicimos antes: que una cosa es hablar del derecho, y otra del hecho.

4. Primera tesis: Antigüedad del privilegio de no pagar tributos por los bienes de la Iglesia.—Decimos, pues —en primer lugar—, que el privilegio o derecho de no pagar tributos por los bienes eclesiásticos se introdujo desde el principio y como que se creó juntamente con la Iglesia misma.

Esto es fácil de ver por lo que antes dijimos en general sobre el origen de la inmunidad eclesiástica, y la explicación es la misma.

Primeramente, juzgo que este derecho nace intrínsecamente de la misma fundación de la Iglesia tal como la hizo Cristo: en virtud de esa institución la Iglesia es capaz de adquirir bienes —tanto inmuebles como muebles— que estén exclusivamente destinados al culto de Dios o a las obras de piedad.

Esta capacidad o poder, la Iglesia no la recibió de los emperadores o de los hombres, sino que la tiene intrínsecamente y por la naturaleza de la cosa, por ser una agrupación de hombres mortales que —por institución de Cristo— tiene una unidad y vínculo particular.

Y esta capacidad se la puede considerar en la Iglesia, tanto por ser una agrupación de hombres dotados de libertad —que es la base de la propiedad de cosas externas—, como en cuanto que es un cuerpo cuya cabeza principal es Cristo, el cual mucho más es capaz de tal propiedad.

Por eso, desde el principio de la Iglesia, los fieles empezaron a entregar sus bienes a la misma Iglesia, bienes que, por ese mismo hecho, se convertían en bienes comunes del cuerpo mismo de la Iglesia, y ésta los distribuía a cada uno para que usasen de ellos, según aparece por los Hechos de los Apóstoles.

Y aunque por entonces la Iglesia sólo tenía bienes muebles, poco después comenzó a adquirir inmuebles, y esto no por privilegio extrínseco sino por poder intrínseco y por la prudente voluntad y administración de los Pastores de la Iglesia.

Así lo entendemos por el Papa Urbano, y se halla en el cap. *Videntes*. Ahora bien, Urbano vivió en el año 227, y sin embargo recuerda que ya antes los Sumos Sacerdotes habían ordenado que las fincas que se daban a la Iglesia no se vendiesen, sino que se conservasen bajo el poder de la misma Iglesia, a fin de que con sus réditos se pudiese acudir mejor a todas las necesidades de los fieles.

Y esta costumbre creció mucho desde la época de Constantino: no porque fuese Constantino quien dio a la Iglesia misma el poder para adquirir tales bienes, sino porque —con su fe— dio a todos licencia para donar a la Iglesia todo lo que quisiesen, y se les adelantó y les animó con su ejemplo. Así se deduce del edicto sobre la Iglesia Primitiva y de la liberalidad de Constantino, como puede verse en el tomo 1.º de los Concilios y en el cap. *Futuram*.

5. De esto deducimos además que de la institución de la Iglesia, tal como la hizo Cristo, procede intrínsecamente el que los bienes que se entregan a la Iglesia o ésta adquiere, los adquiere Cristo como dueño principal, puesto que si los adquiere la Iglesia es solamente como cuerpo místico, cuya cabeza principal es Cristo.

Por eso, aunque existe en la Iglesia el poder de administrar esos bienes, es un poder sólo ministerial procedente de Cristo, y reside principalmente en los Pastores de la Iglesia por ser ellos los administradores de los misterios y de los bienes de Cristo en la tierra.

Y por eso —en resumidas cuentas— el derecho a que tales bienes estén exentos de tributos humanos, parece una consecuencia necesaria de la institución de tal Iglesia, porque la cabeza de esta Iglesia, que es el principal dueño de tales bienes, tiene como connatural no sólo la exención, sino también el poder y el dominio sobre todos los reyes de la tierra.

Y así no hay duda que Cristo pudo —inmediatamente y por sí mismo— eximir a tales bienes de tributos por el hecho mismo de ser suyos y porque ello es muy conforme a la divinidad y a la excelencia de su persona.

6. El Sumo Pontífice pudo él solo eximir de tributos a los bienes de la Iglesia. Tres pruebas. — Hay que añadir —además— que aunque el derecho divino inmediatamente no hubiese eximido de tributos a esos bienes, los hubiese podido eximir el Papa con su poder, lo mismo que dijimos antes de las personas, pues la razón —poco más o menos— es proporcionalmente la misma. Y por eso, así como la Iglesia tuvo siempre este poder, también tuvo siempre el derecho a gozar de la inmunidad en cuanto a los bienes eclesiásticos.

Se prueba —en primer lugar— por el principio de que Cristo tiene el derecho: luego su ejecución prudente se la confió a los Pastores de la Iglesia y principalmente a su Vicario, lo mismo que principalmente a él le confió la administración de los otros bienes suyos.

En segundo lugar, esta es la razón por la que el Vicario de Cristo tiene el poder y la obligación de administrar bien el patrimonio de Cristo. Ahora bien, uno de los actos principales de

esa administración es poner esos bienes a salvo de las cargas y tributos en el grado en que —guardando la justicia— lo exija la piedad y la razón de la religión. Por consiguiente, así como, desde el principio de la Iglesia, la administración de esos bienes la tuvieron el Vicario de Cristo y los obispos —según se prueba ampliamente en los decretos 96. d. y 12. q. 1 y 2—, así también la Iglesia tuvo perpetuamente el derecho a la exención de tales bienes.

En tercer lugar, la misma razón hay para la exención de la jurisdicción que para la exención de los tributos: más aún, esta última —según se ha probado— se sigue de la primera. Ahora bien, la Iglesia, en virtud de su poder para administrar tales bienes, siempre tuvo poder y derecho —según se ha probado antes— para eximir a estos bienes de la jurisdicción secular. Luego el mismo derecho tuvo también siempre respecto de los tributos.

7. Cuarta prueba.—Por último, una explicación y razón muy buena de este poder es que el poder eclesiástico, tal como se halla en la cabeza y Vicario de Cristo, es soberano en su esfera; y como esta esfera es más divina que las otras, en consecuencia es también sencillamente soberano respecto de todos los poderes de la tierra. Ahora bien, ese poder, aunque espiritual, necesita el uso de bienes temporales para el conveniente gobierno y para su propia puesta en ejecución. Luego también en cuanto que versa sobre los bienes temporales que le han sido confiados, es un poder sencillamente soberano. Luego basta por sí mismo para eximir a estos bienes de las cargas que pudiera imponerles cualquier poder terreno.

Por eso el Papa mismo puede gravar con tributos a tales bienes independientemente del consentimiento de otro, y eso como gobernante soberano, con tal solamente de que lo haga como administrador fiel y prudente, conforme a la Clementina 1 *Ut lite non contestata* y otros documentos parecidos. Ahora bien, el Papa no podría tener un poder tan libre y soberano si no pudiese eximir a esos bienes de las cargas de los otros príncipes: si no, con mucha frecuencia tales bienes quedarían excesivamente gravados y surgiría una guerra justa por ambas partes si un poder no cediese ante el otro. Pues bien, si se ha de reconocer y anteponer uno de los dos, ese sin duda debe ser el poder espiritual, según se ha dicho y probado tantas veces.

8. Segunda tesis: El privilegio de la exención de los bienes de la Iglesia, no siempre ha sido respetado.—Prueba de la tesis.—En segundo lugar, acerca del hecho o de la ejecución de la exención respecto de los tributos reales impuestos a los bienes inmuebles, hay que decir que no siempre fue necesaria en la Iglesia, ni siempre fue posible, ni consta con certeza cuándo comenzó, aunque es verisímil que se introdujo a partir de los emperadores cristianos y los Pastores de la Iglesia hicieron lo posible por que se observase.

Lo primero es claro respecto de la época primitiva cuando la Iglesia no tenía bienes inmuebles, sino que los campos y fincas que le ofrecían los fieles los vendía para sostener las cargas comunes, como se dice en el cap. *Videntes:* entonces no había en la Iglesia materia o base para tales tributos, y por eso decimos que no le era necesaria la exención.

Lo segundo es válido para la segunda época, a partir del momento en que la Iglesia empezó a poseer y conservar tales bienes inmuebles —conforme al mismo cap. *Videntes*— hasta la época de los príncipes cristianos o de Constantino: en ese tiempo los emperadores y reyes a quienes se pagaban esos tributos no eran hijos y súbditos de la Iglesia, y sin la fe, no eran capaces de comprender cómo era el derecho de la Iglesia al uso libre de tales bienes, y por tanto la Iglesia en esa época no pudo hacer uso de ese derecho de una manera eficaz ni con fruto, más aún, sin escándalo.

Lo tercero —de la incertidumbre— puede deducirse —en primer lugar— de las objeciones que se han hecho. Y en segundo lugar, no encontramos textos jurídicos de los cuales podamos deducir con claridad y con certeza el momento en que la exención comenzó a ejecutarse u observarse.

9. Y digo que ese comienzo es incierto refiriendo la negación únicamente a los primeros tiempos, puesto que sí se puede afirmar y señalar con bastante certeza como tiempo en que se estableció la exención —exención que después perduraría siempre— al menos a partir de Federico II y de Honorio III, según consta suficientemente por lo dicho hasta ahora.

Y que antes de esa fecha al menos el derecho canónico había ya establecido la práctica de la exención, aparece claro por el Concilio de Letrán bajo Alejandro III, que es unos cien años anterior, y por los cap. *Non minus* y *Adversus* del otro Concilio de Letrán bajo Inocencio III, que se celebró después. Y de esos mismos decretos se deduce que este derecho no comenzó en esos concilios, sino que es más antiguo, y que en esos concilios se lo confirmó con censuras y declaraciones más graves.

Por eso, aunque quizá no se encuentre ningún decreto más antiguo que expresamente en particular establezca la exención de los bienes eclesiásticos, por este mismo hecho podemos conjeturar con probabilidad que esa inmunidad se observó en la Iglesia —por derecho ponti-

ficio no tanto escrito como no escrito, por tradición y por preceptos de los superiores— a partir del momento en que los Papas empezaron a tener expedito y libre su poder de administrar los bienes eclesiásticos, es decir, una vez que desapareció el obstáculo de los emperadores paganos.

10. LA EXENCIÓN DE LOS BIENES DE LA IGLESIA LA ESTABLECIERON LAS LEYES CIVILES ANTES DE FEDERICO.—Por eso también me parece verisímil que Constantino concedió enseguida la exención a los bienes eclesiásticos, o que —más bien— dio su consentimiento para ella. En efecto, todas las historias dicen que enseguida mandó restituir todos los bienes a las iglesias, y que no sólo dio fincas a las iglesias con la mayor generosidad, sino que además a esas mismas iglesias las dotó de grandes privilegios. Y a Constantino le imitaron sus piadosos y católicos sucesores.

Más aún, observa BARONIO que, después de los emperadores gentiles, únicamente los emperadores apóstatas o herejes cobraron tributos por los bienes de la Iglesia, y que el primero de ellos fue Juliano el Apóstata.

Por consiguiente, aunque en los Códigos de Justiniano y de Teodosio no se encuentre ninguna ley civil que antes de Federico conceda este privilegio, sin embargo, se debe creer que mucho antes, más aún, a partir de los emperadores cristianos, éstos lo concedieron o admitieron.

Y aunque a veces se interrumpió —cosa que la Iglesia llevó con paciencia, pero sin dar su consentimiento—, eso sucedió no en fuerza del derecho sino por tiranía: lo primero, porque era contrario al derecho divino y canónico; y lo segundo, porque tal privilegio, una vez concedido, no podía revocarse; y así, siempre que los emperadores renuevan en general los privilegios concedidos a las iglesiss por sus predecesores, se debe creer que en ellos entra también este.

11. DOS RESPUESTAS A LO DE SAN AMBROSIO.—Así pues, a lo de San Ambrosio en el cap. *Si tributum,* la GLOSA en su comentario parece conceder sin más que las fincas de la Iglesia están sujetas a tributos, y que el único privilegio de que goza es que, aunque la Iglesia no pague, no se podrán reclamar sus bienes.

Si esto se entiende de ahora, es completamente falso; en cambio, si se entiende de la época de San Ambrosio, es más tolerable, aunque no es verdad.

Otra GLOSA, en el cap. *Secundum canonicam,* aquel texto lo entiende de las cargas reales con que los bienes pasaron a la Iglesia, y piensa que, según el sentir de San Ambrosio, la Iglesia tiene que pagarlas.

Mas parece que eso lo entiende de los tributos propiamente dichos, que es de los que ciertamente habla San Ambrosio, como se ve por las palabras *Si el emperador pide tributo,* etc. Ahora bien, en este sentido esa opinión sería falsa, y por eso no la admitimos.

12. TERCERA RESPUESTA, LA VERDADERA.—El verdadero sentido de las palabras de San Ambrosio es el que ampliamente explica el cardenal ALBANO, antes citado, y que el cardenal BARONIO, también antes citado, resumió diciendo que aquellas palabras San Ambrosio las dijo más bien permitiendo que aprobando, y afirmando el hecho, no reconociendo el derecho.

En efecto, es verisímil que en aquella época —que era la de Valentiniano el Joven, niño todavía—, su madre Justina, que gobernaba por él, y Ariana cobrasen algún tributo a las iglesias, y que San Ambrosio juzgó prudentemente que no convenía por entonces oponerse a él, sea para evitar escándalos, sea porque entonces amenazaban a la Iglesia unos peligros mayores, a los cuales —no siendo posible hacer resistencia a todos— era más urgente salir al paso.

Por eso, en el mismo tono añade SAN AMBROSIO: *Si el emperador desea campos, poder tiene para reclamarlos; ninguno de nosotros se intercepta; la donación del pueblo puede aprovechar a los pobres; no se enojen por los campos: tómenlos si los quieren.* Y explicando el sentido en que lo dice, añade *No se los doy al emperador, pero no se los niego,* como diciendo *Lo permito, no lo apruebo.*

Ahora bien, mucho más fácilmente podía permitirse el tributo que la usurpación de las fincas, dado que esta última lleva consigo una injusticia y un sacrilegio tal que no puede excusarse por desconocimiento, y en cambio el cobro de tributos no presenta una malicia tan intrínseca que no pueda ocultarse tras el desconocimiento o colorearse con algún título aparente.

Por eso a San Ambrosio le resultó más fácil disimularlo; cuánto más que pudo pensar también que aquel tributo entonces no era completamente injusto, puesto que más abajo, en el mismo discurso, añade *Pagamos, lo que es del César al César, y lo que es de Dios a Dios. El tributo es del César: no se le niega. La Iglesia es de Dios: ciertamente no debe adjudicarse al César, porque no puede ser derecho del César.*

Con esto se ha respondido también a lo del cap. *Convenior.*

13. PRIMERA RESPUESTA A LO DEL CAP. *Tributum.*—REFUTACIÓN.—OTRA RESPUESTA.—En cuanto al cap. *Tributum,* ALBANO adapta la misma respuesta, es decir, que Urbano se refería al hecho, no al derecho, diciendo que la Iglesia debía pagar el tributo voluntariamente y para evitar el escándalo, no por obligación y como una deuda. Y como prueba de ello aduce las palabras *Por la paz y el descanso,* etc.

Pero esta interpretación parece violenta. Las palabras del Papa son *Lo que está establecido desde antiguo, se ha de pagar a los emperadores por la paz y el descanso con que nos deben proteger y defender.* Y el sentido de estas palabras no es que el tributo se deba pagar para evitar el escándalo y conservar la paz, sino que se lo debe pagar a los emperadores por el deber y obligación que tienen de protegernos y conservarnos en paz.

Por consiguiente, esas palabras más indican el derecho que el hecho: sobre el hecho al principio había dicho *La Iglesia paga tributo por las cosas externas,* y después da la razón por que se debe pagar. Y así, TORQUEMADA y otros ese texto lo entendieron no sólo del hecho sino también de la obligación.

Por eso, ellos responden de otra manera interpretando ese texto únicamente respecto de los bienes que han llegado a manos de la Iglesia con la carga del tributo.

14. REFUTACIÓN.—LA VERDADERA RESPUESTA.—A mí tampoco esto me satisface, pues el texto habla del tributo indistintamente: el limitarlo al tributo impropiamente dicho o a la carga particular basada en un pacto, sería arbitrario, pues las palabras más bien significan que se trata del tributo que se paga al emperador por razón de su cargo público, y este tributo la Iglesia no lo debe, ya sea antiguo, ya reciente, pues —según he dicho— ambos son de la misma naturaleza.

Quiero advertir que Graciano cita ese capítulo como del Papa Urbano, pero no determina qué Urbano es ese. Ahora bien, aunque en los tomos de los Concilios y de las Cartas Decretales no tenemos ningún decreto de Urbano II ni de los otros Urbanos posteriores, y entre las actas de Urbano I en el tomo 1.° de los Concilios no se encuentra ese decreto, sin embargo conjeturamos que más bien se trata de Urbano I y no de los otros, pues el estilo del texto más sabe a la antigüedad de Urbano I que a los tiempos más recientes de los otros Urbanos.

Pues bien, decimos que Urbano habló conforme a la práctica de su tiempo cuando los emperadores eran paganos y la Iglesia no había aún reclamado la liberación de tales tributos; mas aquel derecho cesó ya.

15. RESPUESTA A LO DEL CAP. *Sancimus.*—LOS BIENES RELACIONADOS CON EL MANSO DE LA IGLESIA QUEDAN EXENTOS DE TODO TRIBUTO.—En cuanto al cap. *Sancimus* y al cap. 1.° del título *De censibus,* las GLOSAS las últimas palabras las entienden de las cargas reales más antiguas. Esta respuesta, tratándose de ese texto, me agrada con tal que se entienda de las cargas privadas a las que nos hemos referido en la primera tesis del capítulo anterior.

En confirmación de este sentido puede observarse que allí no se menciona al tributo ni al príncipe, sino que lo que dice el Concilio es *Paguen el debido servicio a sus mayores,* o más bien —como tiene el original— *a sus señores.*

Estas palabras —digan lo que digan GRACIANO y la GLOSA— son más amplias, pues *el debido servicio* se dice muy bien de cualquier carga, y en cambio por *los señores la* GLOSA y JUAN DE ANDRÉS entienden a los dueños de cuyas manos pasaron las cosas a las de la Iglesia con su carga, y por tanto la Iglesia les ha de pagar a ellos con esos mismos bienes cuando no pertenecen al manso de la iglesia ni a los otros lugares anejos a ella, por los cuales, por una disposición particular de aquel derecho, no se permite pagar nada fuera del eclesiástico. Y esta excepción del *eclesiástico* confirma la regla contraria respecto de las otras cargas reales de cualquier clase que sean. Pero si la iglesia, además de estos bienes, tiene algo más, según se dice en el texto estará obligada a las cargas reales que correspondan a los dueños anteriores en virtud de algún pacto.

Y la razón particular de la exención de los primeros bienes puede ser que, o se los mira como partes accesorias de la iglesia misma, la cual merece toda esa inmunidad —y lo accesorio se ajusta a la naturaleza de lo principal—, o se los juzga necesarios para el sostenimiento de la misma iglesia —según observa EL ABAD en su comentario—, y por eso no se permite imponerles otras cargas. Por eso también, si antes las tenían, por el hecho mismo de agregarse a la Iglesia cesan las cargas, según se explicó en el capítulo anterior.

16. RESPUESTA A LO DE LAS LEYES CIVILES QUE SE HAN ADUCIDO EN CONTRA.—Finalmente, a lo de las leyes civiles se responde brevemente —con las GLOSAS antes citadas— que esas leyes quedaron derogadas por la constitución de Federico. O tal vez sería mejor decir que esas leyes siempre fueron nulas, como en un caso parecido dio a entender la GLOSA del cap. *Generaliter.*

Y la razón es que tales leyes eran contrarias a los privilegios concedidos anteriormente a las iglesias —privilegios que no podían revocarse—, o ciertamente, que mandaban en materia eclesiástica y en perjuicio de la Iglesia, cosa que —como se ha dicho tantas veces— las leyes civiles no pueden hacer.

A esto añadimos que entre las ORDENANZAS DE PORTUGAL se encuentra una ley muy buena que confirma la doctrina que hemos dado.

CAPITULO XXII

NATURALEZA DE LA EXENCION ECLESIASTICA EN CUANTO A LAS CARGAS PERSONALES DE LOS CLERIGOS

1. No pretendemos en este capítulo explicar qué personas gozan de esta exención y el modo como gozan de ella: esto pertenece a la segunda parte —que podemos llamar remota— de la materia, de la cual comenzaremos a hablar en el capítulo XXIII.

Damos por supuesta —en general— una cosa que es evidente en esta materia, a saber, que los clérigos gozan del privilegio de la exención.

Y como anteriormente se ha demostrado que la materia de esa exención son los juicios seculares, tanto criminales como civiles, y las leyes civiles, tanto las coactivas o penales como las directivas o que imponen obligación directamente, resta decir si, respecto de esas mismas personas, los tributos son también materia de la exención.

De esos tributos, unos suelen imponerse a las personas mismas independientemente de sus bienes: estos se llaman puramente personales y suelen recibir el nombre de *censos,* por ejemplo, en MAT. 17 según la interpretación de muchos, y en el derecho en el Código en el título *De capitatione civium censibus eximenda,* en donde a un mismo tributo se lo llama *censo* y *capitación* porque se determinaba por cabezas en conformidad con el número e independientemente de los bienes.

Otras veces el tributo se impone atendiendo a los bienes: este se llama real o mixto, como diremos en el capítulo siguiente al tratar de los bienes, ya que ahora tratamos de las cargas puramente personales.

2. LOS CLÉRIGOS ESTÁN EXENTOS DE CENSOS.—Pues bien, hay que decir —en primer lugar— que las personas eclesiásticas gozan de inmunidad personal en cuanto a los censos o tributo de capitación.

Esta tesis es ciertísima entre los católicos, pues está expresamente en los muchos decretos del derecho canónico que se adujeron antes para probar la exención en general: por ejemplo, en los cap. *Adversus, Non minus, Quanquan* y en otros en los cuales se hace mención especial de las personas. Así lo hacen notar todos los intérpretes en sus comentarios, y lo mismo enseñan los teólogos a propósito de la SUMA.

Esta exención es antiquísima no sólo en el derecho canónico sino también en el civil, como puede deducirse del CÓDIGO TEODOSIANO, título *De episcop. et cleric.*, ley 8.ª la cual GRACIANO, en el cap. *Generaliter* atribuye a Constantino y cita con las palabras *Conforme a la ley que se dice merecisteis ya hace tiempo, vuestras fincas y propiedades,* etc. También en el CÓDIGO TEODOSIANO se atribuye a Constantino, pero se lee así: *A vosotros y a vuestras propiedades nadie obligará con nuevos impuestos, sino que gozaréis de libertad.* Y de esta misma manera se lee en la ley 1.ª del título *De episcop. et clericis* del Código, en donde se atribuye a Constantino.

El mismo privilegio confirmó GRACIANO en la ley 26 del mismo título, en donde tiene estas notables palabras: *¿Quién consentirá que queden atados por censos personales unos hombres de quienes necesariamente entiende que se han entregado al dicho servicio* de la Iglesia?

Y el mismo privilegio explicó y confirmó más FEDERICO.

3. LA EXENCIÓN DE LOS CLÉRIGOS RESPECTO DE LOS TRIBUTOS ES DE DERECHO DIVINO.—PRIMERA PRUEBA.—SE SALE AL PASO DE UNA OBJECIÓN TÁCITA.—Y ciertamente, si alguna exención de los clérigos es de derecho divino natural y conforme al evangélico, ante todo lo es esta relativa a los tributos meramente personales.

Prueba: No hay razón justa para imponer un tributo a la persona si no es, o por razón de sus bienes, o por razón de sus acciones en cuanto que con ellas puede ganar algo con que pagar tal tributo.

Ahora bien, cuando el tributo se impone de la primera manera, no es puramente personal sino mixto, y por tanto no tiene que ver con el presente problema sino con el otro que se tratará en el capítulo siguiente.

Y de la segunda manera, los clérigos no son capaces de tributo personal según la recta razón, pues, por razón de su estado, están totalmente dedicados al culto divino, y en virtud de ese estado, sus acciones deben ordenarlas no a las ganancias temporales sino a los ministerios espirituales. Luego en virtud de su estado, por derecho natural están exentos de los tributos personales y temporales.

Y no importa que puedan recibir algún estipendio temporal por tales ministerios, pues no lo reciben en forma de ganancia temporal sino de un justo y conveniente sustento, el cual no se debe quitar ni mermar con la imposición del tributo. Cuánto más que ese estipendio va como anejo y es accesorio al ministerio espiritual, y así, participa de su naturaleza y condición, y por tanto, de la libertad y exención que los ministerios espirituales tienen de todo poder secular.

4. SEGUNDA PRUEBA DE LO MISMO.—Con esto resulta evidente otra razón: que nadie pue-

de imponer un tributo personal más que a una persona sujeta a su jurisdicción. Ahora bien, las personas de los clérigos no están sujetas a la jurisdicción de los príncipes seculares. Luego tampoco éstos les pueden gravar con tributos personales.

Y en conformidad con estos principios, esta exención se deduce de las palabras de Cristo en SAN MATEO *Luego los hijos son libres,* puesto que allí se trataba de la exención de tributos y sobre todo de los personales. En efecto, el tributo que se pagaba al César se llamaba censo y parece que es el mismo que impuso el emperador cuando mandó que —como se dice en SAN LUCAS— *se empadronase todo el mundo.*

Ahora bien, los hijos están libres ante todo de ese tributo, y en consecuencia deben estarlo también sus familiares, los cuales están totalmente ocupados en las personas y en el cuidado de los hijos, y se alimentan de sus bienes.

Luego lo mismo, por cierta consecuencia, los clérigos están incluidos en aquellas palabras.

Y en ese mismo sentido pueden entenderse muy bien las palabras de SAN JERÓNIMO en su comentario: *Nosotros, por el honor de El, no pagamos tributos, y como hijos del rey, estamos libres de vectigales.* Y en el pronombre *nosotros* es preciso incluir no a todos los cristianos sino sólo a los eclesiásticos.

5. Por eso SANTO TOMÁS, tratando del mismo pasaje, dice: *Esto Cristo lo dice de sí mismo y de sus discípulos, los cuales ni eran de condición servil, ni tenían cosas temporales por las que estuviesen obligados a pagar tributos a sus dueños.* Y por eso continúa diciendo que, en virtud de esas palabras de Cristo, están exentos todos *los que profesan la vida apostólica sin poseer nada en este mundo e inmunes de la condición servil.* Condición servil parece que llama, o a la sujeción temporal a la jurisdicción secular, o al cuidado y preocupación por adquirir ganancias temporales.

La misma doctrina tienen SAN BUENAVENTURA y RICARDO, y TOMÁS DE ARGENTINA. En el mismo sentido interpretó NICOLÁS DE LYRA las palabras de MATEO 10. Y la GLOSA ordinaria, con palabras de SAN AGUSTÍN, dice que son libres los hijos del reino bajo el cual están todos los reinos terrenos.

Los escolásticos antes citados interpretan que por hijos del reino se han de entender, no todos los cristianos, sino los que lo han dejado todo por Cristo. Que este fuera el sentido en la intención de San Agustín, yo no lo aseguro, pero tengo por probable que, por cierta consecuencia, todas estas personas entran en las palabras de Cristo al menos en lo que toca a los tributos personales.

6. LOS CLÉRIGOS ESTÁN EXENTOS DE LOS OFICIOS BAJOS.—En segundo lugar, digo: Los clérigos están exentos no sólo de los tributos pecuniarios, sino también de todos los que pueden consistir en alguna acción baja o secular, o en la obligación de cargar con tales oficios.

Esta tesis es frecuente en el derecho civil, sobre todo en el título *De episcop. et clericis* del CÓDIGO TEODOSIANO. En la ley 1.ª manda Constantino que *a los clérigos, en contra de los privilegios que les han sido concedidos, no se les grave con nombramientos o encargos de los que exige la práctica pública.* En la 2.ª dice: *Déjeseles completamente libres de cargos, para que no se distraigan de los oficios divinos.* Y en la ley 9.ª dice Constancio: *Es preciso que los clérigos estén libres de los cargos curiales y de toda inquietud de las funciones civiles.* Y en la ley 10.ª: *Lejos de ellos el exigírseles oficios bajos.* Y lo mismo las leyes 11 y 14. Lo mismo Valentiniano en las leyes 21, 22 y 24. Y Arcadio y Honorio en la ley 36 dicen: *Mandamos no echar mano de aquellos a quienes exime de los trabajos públicos su grado clerical y —lo que no es menos— su vida más santa.*

7. Además, en la ley 1.ª se deben observar las palabras *Nadie os obligará con nuevos impuestos, sino que gozaréis de libertad,* sobre las cuales la Glosa añade *de oficios bajos.* Asimismo, allí se añade otro ejemplo de esta exención cuando se dice *Ni acogeréis huéspedes,* que es un privilegio especial, como observa ampliamente la GLOSA.

En la ley 2.ª aparece la misma inmunidad en general. Y de una manera más determinada en la ley *Placet: Nos es grato que los clérigos no tengan ninguna parte en las acciones públicas o pertenecientes a la curia, a cuyo cuerpo no están anejos.*

Y en la ley *Generaliter* se les exime en particular de la tutela y cuidado de pupilos, y se añade que tal beneficio se hace a los que no andan de una parte a otra ni son descuidados en los ministerios divinos, *pues tal beneficio,* dice, *se le concedemos precisamente para que, dejando todo lo demás, se dediquen a los ministerios de Dios omnipotente.* Y el mismo privilegio se halla en la ley *Placet* del título *De sacrosanct.*

Eccl. del Código, y se deduce —por comparación— de la ley *Sancimus* del mismo título, en la que se deben observar las palabras *¿Por qué no hacemos diferencia entre las cosas divinas y las humanas, y por qué no ha de conservarse la conveniente prerrogativa con un favor celestial?*

8. Confirmación de la tesis por el derecho canónico.—Por lo que toca al derecho canónico, en él no sólo se aprueba y admite esta clase de exención en todo el título *De inmunit. eccles.*, sino que además se manda que se observe en todo el título *Ne clerici vel monachi secularibus negotiis se immisceant.*

Y por el argumento del caso especial, puede deducirse del cap. *Pervenit* en el que se dice que, en tiempo de necesidad, a ningún clérigo se le debe excusar de hacer guardia en la muralla, sino que en general se le puede forzar a ello *a fin de que, haciendo todos guardia, pueda mejor procurarse la seguridad de la ciudad.* Más aún, incluso entonces se requiere que eso se haga con la aprobación del obispo, y que si es necesaria la coacción, la haga él, conforme a lo que observaremos en el capítulo siguiente.

Por consiguiente, dos cosas se han de distinguir en esta clase de exención: una, que a los clérigos no se les pueda forzar ni obligar a encargarse de estos oficios; y otra, prohibir que los ejerciten y obliguen necesariamente a que no lo hagan.

Lo primero lo pueden hacer no sólo las leyes canónicas sino también las civiles, pues en esto no ejercitan jurisdicción sobre los clérigos, ni emplean fuerza coactiva ni directa propiamente dicha, sino que lo que hacen es conceder un privilegio, el cual no siempre es cuestión de jurisdicción sino de generosidad, según dije antes.

Por más que, si se mira la cosa con atención, supuesto el privilegio del fuero, las dichas leyes más se dirigen a los ministros seculares que a los clérigos, y más que conceder de nuevo algo a los clérigos, explican qué es lo que tienen que hacer aquéllos.

En efecto, estando como están los clérigos exentos de la jurisdicción de los seglares, ni las leyes ni los magistrados seculares pueden forzar a los clérigos a someterse a esas cargas ni a abstenerse de estos o de aquellos oficios.

En cambio, la ley canónica puede hacer y hace ambas cosas: de una manera eficaz exime a los clérigos de los oficios profanos o seculares prohibiendo y, si es preciso, impidiendo por la coacción a los seglares que fuercen a los clérigos a encargarse de ellos, y obligando también a los clérigos mismos a abstenerse de ellos, pues —según se ha dicho tantas veces— a ambos les puede mandar en orden al fin espiritual.

9. Prueba de la tesis por el derecho divino.—Con esto se entiende fácilmente que la exención de los clérigos, en cuanto a esta parte o materia, se sigue del derecho divino natural: en muchos puntos por deducción necesaria, y en algunos por una deducción muy próxima a ella y que queda determinada por el derecho eclesiástico. Voy a explicarlo brevemente.

Los clérigos, en virtud de su estado, están dedicados al servicio divino, y a éste los oficios seculares pueden oponerse por un doble título: el primero, porque nadie puede servir a dos señores, y por tanto los clérigos no pueden embrollarse en los asuntos seculares sin distraerse del servicio divino; y el segundo, porque las cosas santas deben ser tratadas santamente y con honor y reverencia: ahora bien, los clérigos, por la ordenación y por su dedicación al culto divino, adquieren una santificación peculiar, y por tanto, para ser tratados santa y honoríficamente, es necesario que estén exentos de esos oficios seculares o más bajos.

Por consiguiente, lo mismo que antes decíamos de las cosas sagradas, así lo decimos también ahora de las personas sagradas: que de la naturaleza de la cosa se sigue que tengan la prerrogativa particular de verse libres de los oficios bajos.

10. Entre estos oficios, unos hay que manifiestamente son impropios de la santidad de las personas o impiden los quehaceres eclesiásticos: respecto de éstos, la exención se sigue necesariamente en virtud del derecho natural; más aún, muchas veces no sólo se sigue la exención sino también la prohibición, por ejemplo, cuando los oficios son demasiado profanos, que es de los que ante todo dice San Pablo *Nadie que milite para Dios se embaraza con los asuntos seculares.*

Otros oficios hay que no aparecen a simple vista tan impropios, por ejemplo, la tutela o cuidado de pupilos, el ejercicio de un arte honesto y moderado o necesario, y otras cosas parecidas. Tratándose de éstos, la determinación de la exención la puede hacer el derecho canónico, determinación que unas veces se hace prohibiendo tales oficios, y otros sólo concediendo que los clérigos no estén obligados a aceptar tales oficios.

Esto último lo hace también el derecho civil: así, en la Auténtica *Presbyteros* a los clérigos se les exime de la tutela, y sin embargo pueden aceptarla si quieren, según observa la Glosa en su comentario y otra Glosa en el cap. *Irreligioso.*

Asimismo, aunque a los clérigos no se les fuerce a hacer de testigos ante un juez secular, sin embargo en algunas causas pueden hacerlo; y así en otros casos parecidos.

11. LOS CLÉRIGOS NO PUEDEN SER PRIVADOS DE LOS PROVECHOS COMUNES A TODOS LOS CIUDADANOS.—Digo —en tercer lugar— que en esta libertad o exención de los clérigos entra el que no se les prive de los derechos, provechos y otras cosas comunes a todos los ciudadanos.

Esta tesis la tomo de la doctrina de BÁRTOLO en la Auténtica *Cassa,* en donde dijo que las leyes civiles por las que los clérigos llegan a intimidarse, son contrarias a la libertad eclesiástica, y eso aunque tales leyes no se refieran a los clérigos mismos. Y lo mismo enseña en la ley 1.ª § *Quae honorandae* del título *Quarum rerum actio non detur* del DIGESTO. Esta doctrina la siguen comúnmente los canonistas en el cap. *Noverit,* principalmente NICOLÁS DE TUDESCHIS y FELINO; y pueden verse en particular PEDRO DE ANCHARA y el CARDENAL.

¿Qué significa que los clérigos lleguen a intimidarse? Los dichos autores no lo explican con suficiente claridad, a pesar de que ello puede entenderse en sentido demasiado amplio o demasiado estricto.

12. LOS CLÉRIGOS NO SE HACEN APOCADOS CUANDO DE LAS LEYES CIVILES SE LES SIGUE ALGUNA CARGA.—La explicación será demasiado amplia si uno piensa que, siempre que los seglares hacen o determinan algo de que se sigue alguna carga o incomodidad para los clérigos, obran contra su exención o inmunidad, que es lo que a veces insinúan los canonistas a propósito del cap. *Ecclesia Sanctae Mariae.*

Pero eso no es verdad siempre, puesto que, cuando ese gravamen o perjuicio es general y puede ser las dos cosas —unas veces gravamen, y otras ventaja—, entonces, si la orden es general para toda la comunidad y de hecho se dirige al bien común de ella, no puede decirse que a los clérigos se les imponga un gravamen contrario a su libertad, pues en ese caso nada se hace contrario a sus privilegios ni contrario a la justicia natural.

Además, todas las leyes humanas en general tienen esto: que, aun siendo útiles para la comunidad y normalmente para todos, a veces resultan perjudiciales o gravosas para alguno. Y no por eso se las juzga injustas o nocivas: lo primero, porque buscan el bien común, y por él, justamente permiten el mal particular; y lo segundo, porque, aunque en una ocasión o circunstancia parezcan gravosas, en otras son ventajosas y provechosas, y así lo uno se compensa con lo otro.

13. LAS LEYES QUE VERSAN SOBRE MATERIA COMÚN Y QUE HABLAN EN GENERAL, NO SON CONTRARIAS A LA INMUNIDAD DE LOS CLÉRIGOS.—Así pues, tales leyes, si mandan sobre materia que es común a todos los ciudadanos y hablan en general, no serán contrarias a la libertad de los clérigos, ni puede decirse que en realidad sean gravosas para éstos; más aún, éstos deben observarlas de la manera que los cánones disponen o como nosotros dijimos antes que los clérigos están obligados a cumplir las leyes justas y civiles no contrarias a su estado.

Esta explicación y opinión es común entre los intérpretes del cap. 1.º del título *De novi oper. nunciat.,* con cuyo texto se prueba esto mismo. Lo mismo enseñan FELINO y otros en el capítulo *Ecclesia Sanctae Mariae;* y la misma doctrina suponen otros doctores más que cita TIRAQUEAU.

Lo mismo piensan TOMÁS DE VIO y AZPILCUETA en cuanto que dicen que una ley civil que ordene las pompas fúnebres en lo tocante al honor humano tal como éste puede ser materia de tal ley, no es contraria a la libertad de los clérigos, y eso aunque tal vez éstos sufran por ello algún gravamen por impedirse en parte su ganancia, pues esto es accidental y puede compensarse por otro camino.

14. CUÁNDO LOS CLÉRIGOS LLEGAN A INTIMIDARSE POR LAS LEYES CIVILES.—En cambio, esa doctrina la entenderá en sentido demasiado estricto quien piense que los clérigos llegan a intimidarse sólo cuando, por el proceder del príncipe secular o por su ley y disposición, los seglares pueden sentirse con derecho para perjudicar o molestar a los clérigos, ya que este parece ser propiamente y en rigor el significado de las palabras *llegar a intimidarse.*

En efecto, aun siendo verdad que esta forma de gravar a los clérigos es contraria a su inmunidad, sin embargo —y en gran parte— puede ser más una violación del privilegio del canon que no del del fuero si los clérigos llegan a temer que se pongan las manos violentamente sobre sus personas: esto es conforme a la doctrina de BALDO.

Y en cuanto que esto puede pertenecer al privilegio del fuero, no es todo él, pues otras muchas maneras hay de gravar a los clérigos y de intimidarlos aun sin infundirles el temor de algún perjuicio o lesión que los seglares puedan hacerles, como se verá enseguida.

15. Más aún, tampoco basta para explicar este efecto el modo como parecen explicarlo TOMÁS DE VIO y AZPILCUETA diciendo que una ley viola la inmunidad del clérigo cuando de alguna manera le grava en contra de algún privilegio especial que tenga concedido por ser clérigo o por ser persona eclesiástica, pero no si le grava en cuanto ciudadano u hombre. Parece favorecerles INOCENCIO en el cap. *Noverit* en cuanto que dice que propiamente es contrario a la inmunidad eclesiástica lo que es contrario a los privilegios concedidos a la Iglesia. Y lo mismo paracen pensar BALDO y LAPO.

En efecto, aun siendo verdad que de esa manera el clérigo sufre un gravamen contrario a su inmunidad, pero no es verdad que las palabras *llegar a intimidarse* signifiquen eso solo: los clérigos sufren un gravamen contrario a su inmunidad no sólo cuando el gravamen es contrario a los privilegios que tienen como clérigos, sino también cuando se les grava en particular como a ciudadanos, es decir, en contra de los derechos que les competen como a ciudadanos, es decir, en contra de los derechos que son comunes a todos los ciudadanos, ya se les deban a los clérigos por el derecho de gentes, ya por el civil o positivo, y por tanto, si se les grava en esos derechos sólo por ser clérigos, se viola la libertad eclesiástica, como se verá por lo siguiente.

16. A LOS CLÉRIGOS LES INTIMIDAN LAS LEYES QUE LES PRIVAN DE LAS COSAS QUE LES SON COMUNES POR EL DERECHO NATURAL O CIVIL.—Digo, pues, que la doctrina de Bártolo se ha de explicar conforme a la tercera tesis propuesta: Siempre que un estatuto o ley, un mandato o la violencia de los seglares priva a los clérigos de las cosas que —por el derecho natural, de gentes o civil— son comunes a los ciudadanos por el hecho mismo de ser miembros de tal comunidad, les causa un gravamen contrario a la libertad eclesiástica, y ese es el caso del cual se dice que en él llegan a intimidarse, puesto que de esa manera se aparta a la gente del estado clerical al ver que los seglares tratan así a los clérigos por ser clérigos.

También puede decirse que llegan a intimidarse porque no se les deja hacer uso o disfrutar de los derechos o cosas que son comunes a los demás ciudadanos, y eso aunque no sean contrarias al estado clerical.

Esta opinión, explicada así, es común entre los autores que he aducido en favor de la tesis. Y lo mismo piensan JUAN DE ANDRÉS y otros, NICOLÁS DE TUDESCHIS y FELINO. Este último añade que Inocencio no pensó de otra manera de como pensó Bártolo, pues lo que uno tiene por el derecho común es más firme que lo que tiene por privilegio.

17. Añado también que Inocencio se refirió no sólo a los privilegios procedente del Papa o del emperador, sino también a los procedentes de Dios, ya que en aquel texto enumera expresamente muchos privilegios concedidos por Dios a la Iglesia, y después concluye diciendo que cuanto es contrario a los privilegios dados a la Iglesia por Dios, por el Papa o por el emperador, es contrario a la inmunidad.

Ahora bien, por privilegio se entiende no sólo lo que es marginal a una ley universal como una excepción de ella, sino también todo lo que la Iglesia o los clérigos tienen —supuesta la institución de la monarquía y jerarquía eclesiástica— en virtud del derecho divino tanto positivo como natural.

En efecto, muchas de las prerrogativas de la Iglesia que Inocencio, Tudeschis y otros cuentan entre los privilegios, la Iglesia las tiene únicamente por derecho divino positivo o natural, por más que presuponen una institución divina. Y anteriormente se ha demostrado que la exención eclesiástica, por su naturaleza, pertenece a ese derecho divino, y muchas de las cosas que entran en esa exención, a las inmediatas proceden de ese derecho, por más que algunas quizá las hayan añadido o ampliado la Iglesia o los emperadores.

18. LAS LEYES QUE QUITAN A LOS CLÉRIGOS COSAS QUE SON COMUNES A LOS OTROS CIUDADANOS, SON CONTRARIAS A LA LIBERTAD ECLESIÁSTICA.—EVASIVA.—REFUTACIÓN.—En este sentido decimos que en la inmunidad de los clérigos entra que el poder de los seglares no les deje en una situación peor tampoco en las ventajas temporales que son comunes a todos los ciudadanos.

Un caso muy bueno de ello hay en el LIBRO 6.°, en el que se dice que violan la libertad eclesiástica los señores *que prohiben a sus súbditos vender nada a las personas eclesiásticas, comprarles algo, molerles el grano, cocerles el pan, o prestarles otros servicios.* Nada de esto es contrario a los privilegios de los clérigos peculiares de ellos o en cuanto que son clérigos, sino contrario a la sociedad civil común, y sin embargo se lo juzga contrario a la libertad eclesiástica y se prohibe y castiga como tal.

A esto responde TOMÁS DE VIO que en ese pasaje no se dice que esas prohibiciones o estatutos sean, sino que se presumen contrarios a la libertad eclesiástica.

Sobre el sentido del término *se presumen* hablaremos después en el capítulo XXXII. Ahora digo —brevemente— que, sea cual fuere el modo como se conciba esa presunción, para ser verdadera y fundada tiene que presuponer como objeto un verdadero y propiamente dicho delito contra la libertad eclesiástica: luego esa presunción supone que es contrario a la libertad eclesiástica el privar a los clérigos de los derechos comunes de la sociedad civil, y eso aunque no se haga ejercitando jurisdicción sobre los clérigos sino de cualquier otra manera.

19. Razón de la tesis.—Primera confirmación.—Y la razón es que aunque los derechos que son comunes a los ciudadanos no se les deben a los clérigos por ser clérigos, pero se les deben como a ciudadanos aunque tengan un estado distinto del de los seglares.

Más aún, precisamente por ser clérigos, por un título nuevo y mayor se les debe que no se les prive de los derechos comunes, ya que por el estado clerical no pierden los derechos comunes de ciudadanos, y por otra parte, por razón de su estado son dignos de mayor honor y reverencia.

Luego en la inmunidad que a los clérigos se les debe por el derecho natural entra que no se les prive de esos derechos.

Esta razón se ve muy favorecida por las palabras de los emperadores Arcadio y Honorio en el Código *A todos los que sirven a las iglesias présteseles protección, pues deseamos que en nuestro tiempo, más bien que cambiarse las antiguas concesiones, se aumenten las señales de reverencia.* Y por eso llaman sacrílego *a quien ofende en algo a los sacerdotes y ministros de la Iglesia,* y ese delito lo equiparan a la ofensa hecha a un lugar o al culto sagrado.

Confirmación: Tales acciones o disposiciones de los seglares humillan mucho al estado clerical y son una irreverencia contra él: en consecuencia los clérigos se intimidan, y los demás rehuirán el abrazar ese estado al ver que a aquéllos se les niega lo que por el derecho de gentes es común a los demás ciudadanos; luego todo eso es contrario a la inmunidad eclesiástica.

20. Segunda confirmación.—Una última confirmación de lo mismo es que tales gravámenes de los clérigos ordinariamente proceden de alguna antipatía hacia el estado mismo clerical: no por las órdenes ni por sus ministerios —pues de éstos únicamente abominan los herejes u otros infieles—, sino por las exenciones y libertades de que se goza en ese estado, y principalmente porque se les exime de las cargas comunes; esto suele redundar en algún gravamen de los seglares, y en consecuencia éstos desean a veces excluir a los clérigos de las ventajas comunes que ellos tienen.

Luego por ese mismo hecho los privilegios de los clérigos sufren: se hacen odiosos y, en compensación, resultan infructuosos, pues, con ocasión de ellos, los clérigos se ven privados de otros bienes iguales o mayores.

Con esto se puede decir que tales gravámenes se les imponen a los clérigos como clérigos, pues aunque formalmente no consisten en la privación de ninguna cosa que se les deba a los clérigos como clérigos, sin embargo se producen por antipatía y con ofensa y desprecio del estado clerical, y esto basta para ser una verdadera violación de la inmunidad.

De esta manera se ha respondido suficientemente al argumento de la opinión contraria.

CAPITULO XXIII

LAS RENTAS ECLESIASTICAS DE LOS CLERIGOS ¿ESTAN EXENTAS DE TRIBUTOS?

1. Dos clases de bienes de los clérigos.—Las ganancias que los clérigos obtienen por sus acciones sagradas, se reducen a los bienes patrimoniales.—Aunque anteriormente hemos hablado mucho sobre los bienes eclesiásticos, sin embargo, como no es cosa cierta que los bienes de los clérigos se rijan por el mismo derecho que los bienes de las iglesias, resulta necesario hablar sobre ellos en particular.

Santo Tomás distingue dos clases de ellos: los que los clérigos obtienen de los bienes de la Iglesia —por ejemplo, de los diezmos o de las fincas eclesiásticas o de los beneficios que se les dan por sus cargos—, y los que han heredado de sus padres o ganado con su trabajo o habilidad.

A los primeros Santo Tomás los llama eclesiásticos, aunque en un sentido lato: nosotros, para evitar la ambigüedad, los llamaremos clericales, y a los otros patrimoniales o seculares.

A estos Azpilcueta añade una tercera clase: la de los bienes que los clérigos ganan mediante acciones espirituales como paga de ellas, no por derecho o a título de un beneficio, sino sólo a título de un trabajo actual y —como quien dice— salarial, como son los estipendios de las Misas y otros parecidos.

Pero con razón el mismo Azpilcueta añade que estos bienes se reducen a los patrimoniales: lo primero, porque a las inmediatas los obtienen de los bienes temporales de los seglares y no de los bienes de sus beneficios; lo segundo, porque la propiedad temporal de tales bienes la obtienen —una vez que han cumplido su ministerio— sin ninguna condición tácita o expresa; y finalmente, porque los ganan con su trabajo y habilidad o con aquella acción, y es muy extrínseco y accidental para la naturaleza de ta-

Sobre el sentido del término *se presumen* hablaremos después en el capítulo XXXII. Ahora digo —brevemente— que, sea cual fuere el modo como se conciba esa presunción, para ser verdadera y fundada tiene que presuponer como objeto un verdadero y propiamente dicho delito contra la libertad eclesiástica: luego esa presunción supone que es contrario a la libertad eclesiástica el privar a los clérigos de los derechos comunes de la sociedad civil, y eso aunque no se haga ejercitando jurisdicción sobre los clérigos sino de cualquier otra manera.

19. Razón de la tesis.—Primera confirmación.—Y la razón es que aunque los derechos que son comunes a los ciudadanos no se les deben a los clérigos por ser clérigos, pero se les deben como a ciudadanos aunque tengan un estado distinto del de los seglares.

Más aún, precisamente por ser clérigos, por un título nuevo y mayor se les debe que no se les prive de los derechos comunes, ya que por el estado clerical no pierden los derechos comunes de ciudadanos, y por otra parte, por razón de su estado son dignos de mayor honor y reverencia.

Luego en la inmunidad que a los clérigos se les debe por el derecho natural entra que no se les prive de esos derechos.

Esta razón se ve muy favorecida por las palabras de los emperadores Arcadio y Honorio en el Código *A todos los que sirven a las iglesias présteseles protección, pues deseamos que en nuestro tiempo, más bien que cambiarse las antiguas concesiones, se aumenten las señales de reverencia.* Y por eso llaman sacrílego *a quien ofende en algo a los sacerdotes y ministros de la Iglesia,* y ese delito lo equiparan a la ofensa hecha a un lugar o al culto sagrado.

Confirmación: Tales acciones o disposiciones de los seglares humillan mucho al estado clerical y son una irreverencia contra él: en consecuencia los clérigos se intimidan, y los demás rehuirán el abrazar ese estado al ver que a aquéllos se les niega lo que por el derecho de gentes es común a los demás ciudadanos; luego todo eso es contrario a la inmunidad eclesiástica.

20. Segunda confirmación.—Una última confirmación de lo mismo es que tales gravámenes de los clérigos ordinariamente proceden de alguna antipatía hacia el estado mismo clerical: no por las órdenes ni por sus ministerios —pues de éstos únicamente abominan los herejes u otros infieles—, sino por las exenciones y libertades de que se goza en ese estado, y principalmente porque se les exime de las cargas comunes; esto suele redundar en algún gravamen de los seglares, y en consecuencia éstos desean a veces excluir a los clérigos de las ventajas comunes que ellos tienen.

Luego por ese mismo hecho los privilegios de los clérigos sufren: se hacen odiosos y, en compensación, resultan infructuosos, pues, con ocasión de ellos, los clérigos se ven privados de otros bienes iguales o mayores.

Con esto se puede decir que tales gravámenes se les imponen a los clérigos como clérigos, pues aunque formalmente no consisten en la privación de ninguna cosa que se les deba a los clérigos como clérigos, sin embargo se producen por antipatía y con ofensa y desprecio del estado clerical, y esto basta para ser una verdadera violación de la inmunidad.

De esta manera se ha respondido suficientemente al argumento de la opinión contraria.

CAPITULO XXIII

LAS RENTAS ECLESIASTICAS DE LOS CLERIGOS ¿ESTAN EXENTAS DE TRIBUTOS?

1. Dos clases de bienes de los clérigos.—Las ganancias que los clérigos obtienen por sus acciones sagradas, se reducen a los bienes patrimoniales.—Aunque anteriormente hemos hablado mucho sobre los bienes eclesiásticos, sin embargo, como no es cosa cierta que los bienes de los clérigos se rijan por el mismo derecho que los bienes de las iglesias, resulta necesario hablar sobre ellos en particular.

Santo Tomás distingue dos clases de ellos: los que los clérigos obtienen de los bienes de la Iglesia —por ejemplo, de los diezmos o de las fincas eclesiásticas o de los beneficios que se les dan por sus cargos—, y los que han heredado de sus padres o ganado con su trabajo o habilidad.

A los primeros Santo Tomás los llama eclesiásticos, aunque en un sentido lato: nosotros, para evitar la ambigüedad, los llamaremos clericales, y a los otros patrimoniales o seculares.

A estos Azpilcueta añade una tercera clase: la de los bienes que los clérigos ganan mediante acciones espirituales como paga de ellas, no por derecho o a título de un beneficio, sino sólo a título de un trabajo actual y —como quien dice— salarial, como son los estipendios de las Misas y otros parecidos.

Pero con razón el mismo Azpilcueta añade que estos bienes se reducen a los patrimoniales: lo primero, porque a las inmediatas los obtienen de los bienes temporales de los seglares y no de los bienes de sus beneficios; lo segundo, porque la propiedad temporal de tales bienes la obtienen —una vez que han cumplido su ministerio— sin ninguna condición tácita o expresa; y finalmente, porque los ganan con su trabajo y habilidad o con aquella acción, y es muy extrínseco y accidental para la naturaleza de ta-

les bienes el que dicha acción sea espiritual o enteramente material.

Sin embargo, aunque esto sea así respecto de los otros efectos u obligaciones de los clérigos —de los cuales ahora no tratamos—, con todo, respecto de la exención de tributos, estos últimos bienes —según veremos— revisten algún aspecto particular más importante.

2. PRIMERA TESIS.—Pues bien, en primer lugar es cosa cierta que los bienes de la primera clase o bienes eclesiásticos de los clérigos están exentos de todos los tributos tanto reales como mixtos.

Esta tesis es cierta y común entre todos los católicos, pues se encuentra expresamente en el derecho canónico en el cap. *Non minus;* y más claramente en el cap. *Adversus,* en el que se trata de los tributos que se imponen por razón de los bienes, y se exime por separado no sólo a las iglesias, sino también a las personas eclesiásticas.

En el cap. *Clericis,* de una manera expresa y extensamente se prohiben tales tributos; y aunque la Clementina *De immunit. ecclesiar.* revocó ese capítulo en lo referente a las penas, pero no en lo referente a la exención misma: esto más bien lo confirma.

Más ampliamente hace lo mismo el CONCILIO DE LETRÁN bajo León X. Sin contar otros concilios más antiguos que se han aducido anteriormente, todos los cuales renueva el CONCILIO TRIDENTINO.

3. Además, en el derecho civil está expresamente este privilegio en la constitución del emperador FEDERICO, en la ley o Auténtica *Item nulla* del CÓDIGO, en la que prohibe imponer colectas o pagos a las iglesias y a las personas eclesiásticas.

De entre las leyes más antiguas, este privilegio puede deducirse de la ley 10 del título *De episcopis et clericis* del CÓDIGO DE TEODOSIO, en la que Constancio y Constante dicen sobre los clérigos: *De ninguna manera se les obligue a las cargas de los negociantes,* es decir, que no se les fuerce a pagar los tributos que se imponen a los negociantes; y añaden la razón: *Siendo como es cierto que las ganancias que sacan de las tiendas y obradores han de aprovechar a los pobres.*

Y en la ley 14 dice JUSTINIANO: *Apártese de los clérigos toda ofensa de demanda indebida y toda maldad de cobro injusto.*

Y en la ley 1.ª del título *De lustrali collat.* del mismo CÓDIGO se exceptúa a los clérigos de cierto tributo que llamaban *contribución lustral.*

4. RAZÓN DE LA TESIS.—CONFIRMACIÓN.—Como razón de esta parte puede darse, o la general para todos los bienes de los clérigos —de la cual hablaremos en el capítulo siguiente—, o la particular de que estos bienes de que tratamos SANTO TOMÁS los cuenta entre las cosas sagradas, y por tanto, o están exentos de tributos por su misma naturaleza, o al menos se entiende que están exentos a una con los demás bienes eclesiásticos.

Confirmación de esta razón: El robo de estos bienes de los clérigos es un sacrilegio. Esto —según diré después— algunos autores lo enseñaron no sólo sobre estos bienes sino también sobre cualesquiera otros; ahora bien, ello es mucho más verisímil respecto de estos por la razón dicha de que a estos bienes se los tiene por sagrados; luego por esa misma razón deben estar exentos de tributos.

5. EXAMEN DE LA RAZÓN QUE SE HA ADUCIDO EN FAVOR DE LA TESIS.—Mas esta razón no parece sólida. En efecto, a estos bienes se los puede considerar en dos momentos: o antes de aplicarse a los clérigos mismos y de convertirse en propios de ellos; o una vez que han pasado ya a ser propiedad de ellos.

En el primer sentido, la razón dicha prueba muy bien que esos bienes son sagrados y están exentos de tributos, pero no prueba nada sobre los bienes de los clérigos, puesto que esos bienes, en esa situación no son de los clérigos sino de la Iglesia de Dios.

El otro sentido en que se pueden considerar esos bienes es en cuanto que los clérigos los adquieren. Y este mismo aspecto todavía puede subdividirse: podemos hablar, o de la adquisición misma de tales bienes, o de los bienes mismos ya adquiridos íntegramente y sin merma alguna de tributos.

En el primero de estos dos sentidos, se prueba también muy bien que tales bienes no pueden ser objeto de tributos seculares, es decir, que a los clérigos no se les puede imponer un tributo que hayan de pagar con el producto de sus beneficios o con cualesquiera otros bienes eclesiásticos.

En efecto, si el tributo se impone a la persona, es contrario a la exención que tal persona tiene respecto del poder de los jueces seculares. Y si se impone a la cosa o a su producto, se impone a los bienes eclesiásticos, ya que la imposición es anterior a la adquisición de tales bienes por parte del clérigo, y entonces todavía son eclesiásticos, y así se obra contra la inmunidad de tales bienes.

6. Y si se entiende que tal tributo se impone a la acción misma de obtener tales ganancias o estipendios, también es contrario a la inmunidad, porque esa acción es espiritual y totalmente ajena al fuero del poder secular, y por tanto no es susceptible de tributos.

Además, esa ganancia no es a manera de un negocio o contrato civil, sino a manera de un estipendio anejo a un ministerio espiritual, y

por tanto se adapta a la naturaleza y al fuero de su principal, y el único que puede mermarlo es el poder espiritual: por eso el derecho canónico ha establecido que los beneficios se den sin merma.

Por consiguiente, por lo que toca a esto y a la situación en que tales bienes se encuentran hasta ese momento, con esa razón se prueba muy bien que a los clérigos no se les puede imponer tributos por tales bienes. Y este es el sentido en que parece debe entenderse el decreto del CONCILIO DE WORMS que se cita en el capítulo *Sancitum* y en el cap. 1.° del título Extra *De Censib.* en que se dice *Los presbíteros puestos en las iglesias no paguen ningún servicio —fuera del eclesiástico— de los diezmos ni de las ofertas de los fieles.*

7. LAS RENTAS ECLESIÁSTICAS, SI PASAN A LOS CLÉRIGOS ¿QUEDAN SUJETAS A TRIBUTOS?— En cambio, si a esos bienes se los considera como convertidos ya en propiedad de los clérigos, no parece que con aquella razón se pruebe que no puedan ser susceptibles de tributos seculares.

Prueba: Esos bienes en realidad ya no son sagrados, ni Santo Tomás —si se lo lee bien— los cataloga en ninguna especie de tales bienes.

En efecto, en la última especie pone los bienes que están destinados al sustento de los ministros, *sean ellos muebles o inmuebles.*

Ahora bien, una cosa es estar destinados, y otra estar ya convertidos en propiedad de los clérigos: lo primero lo tienen mientras son comunes y están bajo el poder de la Iglesia y bajo el peculiar dominio de Dios; pero una vez que se reparten y aplican a las personas de los clérigos, cambian de situación y dejan de ser sagrados, porque pierden aquella peculiar relación a Dios y su anexión al título espiritual.

Señal de ello es que pueden aplicarse a cualquier uso, y los clérigos particulares que son sus dueños, con su propia autoridad pueden darlos a los seglares, y eso por una causa o razón temporal.

Finalmente, esos bienes, considerados en sí mismos, son temporales, y la propiedad que el clérigo adquiere de ellos es temporal; ahora bien, el que su adquisición se haya realizado mediante una acción o derecho espiritual, nada importa, pues esa relación pasa y no perdura.

Como cuando de los bienes de la Iglesia se da una limosna a un pobre, por el hecho mismo de adquirirlos el pobre esa parte comienza a ser meramente temporal, pues lo mismo parece suceder con estos bienes de los clérigos.

Por consiguiente, en orden a los tributos, la misma razón habrá para ellos que para los otros bienes patrimoniales de los clérigos.

8. ¿QUÉ DECIR SI LOS CLÉRIGOS NO SON DUEÑOS DE ESAS RENTAS? — UNO QUE ROBARA ESOS BIENES DE UN CLÉRIGO ¿COMETERÍA SACRILEGIO?—Pero quiero advertir que este punto depende de la otra célebre controversia relativa a las rentas eclesiásticas de si, una vez que los clérigos las reciben a título de su beneficio, adquieren la verdadera y propiamente dicha propiedad de ellas de forma que —por lo que toca a la obligación de justicia— puedan libremente disponer de ellas, o si siempre quedan únicamente como administradores de esos bienes para emplearlos, lo primero en su conveniente sustento, y después en otras pías obras.

Los que piensan esto último —como AZPILCUETA y otros—, en consecuencia pueden y deben decir que esos bienes son siempre sagrados, porque siempre quedan bajo el dominio de Dios, y que, por consiguiente, se equiparan a los bienes eclesiásticos, porque en realidad siempre siguen siendo eclesiásticos.

Por eso —en conformidad con esta opinión— por la aplicación de tales bienes a la persona de este o de aquel clérigo, su situación no cambia respecto del dominio propio de Dios ni respecto del fin general a que están destinados los bienes eclesiásticos. Lo único que cambia es el poder próximo para administrarlos: antes de adquirirlos el clérigo por un título particular, el poder para administrarlos reside en los Pastores de la Iglesia, o en la comunidad o en sus ministros; en cambio, una vez que el beneficiado los adquiere, él es a quien se confía el poder propiamente dicho para administrarlos con su propia autoridad, pero siempre como bienes eclesiásticos, y él como administrador fiel y prudente.

En consecuencia, también en esta opinión es bastante probable que quien sustrae tales bienes incluso al poder del clérigo, es sacrílego: no por razón de la persona a quien roba, ni por razón del lugar de donde roba, sino por razón de los mismos bienes, por ser sagrados.

Finalmente, conforme a esa misma opinión es bastante lógico decir que tales bienes de los clérigos están exentos de tributos no sólo por razón de la persona, sino por razón de sí mismos, por ser sagrados y estar siempre destinados a usos píos, y porque cuanto se quitase de ellos por el tributo, sería con merma no tanto para el clérigo cuanto para los usos píos.

Y para estos bienes de los clérigos ante todo, y con la misma base puede ser válida la opinión de quienes dicen que los bienes de los clérigos se equiparan a los bienes eclesiásticos tratándose de cualquier clase de exención, principalmente de la exención de tributos, como puede verse en la GLOSA del cap. *Ecclesia Sanctae Mariae* y DECIO en su comentario, y en otros que cita COVARRUBIAS.

9. LA VERDADERA SOLUCIÓN. — Mas si se pone como base la opinión contraria —a saber, que los clérigos beneficiados adquieren verdadera propiedad de la porción o parte de las ren-

tas de sus beneficios que se les da como estipendio—, en consecuencia hay que decir que, respecto de la exención de tributos, el juicio sobre esos bienes ha de ser el mismo que sobre los otros bienes patrimoniales de los clérigos.

Esto prueban suficientemente —supuesta esa base— las razones aducidas, dado que, por la adquisición de la propiedad particular, los bienes pasan de una esfera superior a otra inferior, lo mismo que cuando se dan a los seglares que sirven a la Iglesia como paga de su trabajo o ministerio temporal, o lo mismo que cuando se dan a los clérigos por acciones comunes a los seglares, como la de enseñar o cantar, etc., pues el cambio que se realiza en esos bienes es igual respecto de su propiedad y consiguientemente respecto de su situación.

Y el que se den como estipendio de una acción espiritual o corporal, es una cosa accidental que no cambia la condición que esos bienes han obtenido en su situación inferior.

Ahora bien, esa opinión de la propiedad de los clérigos respecto de esos bienes, hoy es la más admitida y se la tiene por la más probable, y sin duda esa fue la opinión de SANTO TOMÁS; y por eso también en este caso damos por supuesto que —por lo que toca a los tributos y a las exenciones— la razón es la misma para estos bienes que para los patrimoniales de los clérigos.

10. ¿QUÉ DECIR DE LOS BIENES CUASI-PATRIMONIALES DE LOS CLÉRIGOS?—Por eso, con mayor razón consta que lo mismo se ha de decir de los bienes que AZPILCUETA llama cuasi-patrimoniales, los cuales en parte coinciden y en parte se diferencian de los anteriores.

Coinciden en el modo de adquirirlos o ganarlos mediante una acción o ministerio espiritual, y por eso creo que también coinciden en que la adquisición de tales bienes está de suyo libre de tributos, y por tanto también esos bienes, como estipendio de tales ministerios, por su naturaleza están exentos de tributos.

En efecto, a favor de ello está la razón que se ha aducido antes, a saber, que esa acción es espiritual y por tanto exenta —por derecho divino— de la jurisdicción civil; luego también el estipendio que se da por razón de ella y que le es como accesorio, debe estar igualmente exento, de suerte que no pueda mermarse mediante la imposición de un tributo secular.

Asimismo estas ganancias están por su misma naturaleza sujetas al poder espiritual, al cual le toca determinarlas, moderarlas o aumentarlas. Más aún, si fuesen abundantes, también el Papa podría imponerles algún tributo a favor de los pobres o de los gastos de la Iglesia. Luego la razón exige que estén exentas de los impuestos de los seglares, ya que no debe pesar sobre ellas una doble carga.

Sin embargo, estos bienes se diferencian de las propiamente dichas rentas eclesiásticas en que no proceden de los propiamente dichos bienes eclesiásticos ni del título espiritual de algún beneficio eclesiástico, sino de cualesquiera bienes temporales a manera de una paga salarial mediante un pacto humano, pero sin la imperfección de dar una cosa por otra, sino atendiendo únicamente a la razón del debido sustento.

Ahora bien, de esta diferencia, cuya realidad es notoria, se sigue otra, a saber, que, tratándose de estas últimas ganancias, en toda opinión probable es cosa cierta que los clérigos adquieren verdadera propiedad temporal de tales bienes, y que, a salvo siempre la justicia, pueden disponer de ellos como quieran, según reconoce también AZPILCUETA. Y por tanto, también tratándose de los tributos, es igualmente cierto que la razón es la misma para estos bienes ya —digámoslo así— adquiridos de hecho, que para los patrimoniales, de los cuales nos resta hablar.

CAPITULO XXIV

A LOS BIENES PATRIMONIALES, Y EN GENERAL A LOS BIENES TEMPORALES DE LOS CLERIGOS ¿LES AFECTAN LAS LEYES COMUNES DE LOS TRIBUTOS SECULARES?

1. PRIMERA RAZÓN PARA DUDAR.—Una razón para dudar puede tomarse —en primer lugar— del cap. *Magnum,* que es de San Ambrosio a propósito de las palabras de SAN LUCAS *Y sentado enseñaba a las turbas desde la navecilla:* tocando el pasaje de San Mateo en el que Cristo únicamente a Pedro le mandó echar el anzuelo y coger el estater que hallase en la boca del pez y pagar el tributo, SAN AMBROSIO dice que en él se dio a entender *una lección grande y espiritual que enseña a los cristianos a estar sujetos a las autoridades superiores, para que nadie piense que se puede quebrantar la orden de un rey terreno.* Y parece alcanzar a los clérigos, pues añade: *Si el Hijo de Dios para tributo ¿quién eres tú para pensar que no debes pagarlo?*

2. SEGUNDA RAZÓN PARA DUDAR. — Causan duda —en segundo lugar— las leyes civiles, las cuales frecuentemente establecen que los clérigos paguen esos tributos, pues aunque hay algunas leyes antiguas que eximen a los clérigos de algunos de estos tributos —como aparece en la ley 2.ª del título *De episc. et cler.* del CÓDIGO, y en otras que antes hemos citado del CÓDIGO DE TEODOSIO—, sin embargo esas son —como quien dice— excepciones particulares,

tas de sus beneficios que se les da como estipendio—, en consecuencia hay que decir que, respecto de la exención de tributos, el juicio sobre esos bienes ha de ser el mismo que sobre los otros bienes patrimoniales de los clérigos.

Esto prueban suficientemente —supuesta esa base— las razones aducidas, dado que, por la adquisición de la propiedad particular, los bienes pasan de una esfera superior a otra inferior, lo mismo que cuando se dan a los seglares que sirven a la Iglesia como paga de su trabajo o ministerio temporal, o lo mismo que cuando se dan a los clérigos por acciones comunes a los seglares, como la de enseñar o cantar, etc., pues el cambio que se realiza en esos bienes es igual respecto de su propiedad y consiguientemente respecto de su situación.

Y el que se den como estipendio de una acción espiritual o corporal, es una cosa accidental que no cambia la condición que esos bienes han obtenido en su situación inferior.

Ahora bien, esa opinión de la propiedad de los clérigos respecto de esos bienes, hoy es la más admitida y se la tiene por la más probable, y sin duda esa fue la opinión de SANTO TOMÁS; y por eso también en este caso damos por supuesto que —por lo que toca a los tributos y a las exenciones— la razón es la misma para estos bienes que para los patrimoniales de los clérigos.

10. ¿QUÉ DECIR DE LOS BIENES CUASI-PATRIMONIALES DE LOS CLÉRIGOS?—Por eso, con mayor razón consta que lo mismo se ha de decir de los bienes que AZPILCUETA llama cuasi-patrimoniales, los cuales en parte coinciden y en parte se diferencian de los anteriores.

Coinciden en el modo de adquirirlos o ganarlos mediante una acción o ministerio espiritual, y por eso creo que también coinciden en que la adquisición de tales bienes está de suyo libre de tributos, y por tanto también esos bienes, como estipendio de tales ministerios, por su naturaleza están exentos de tributos.

En efecto, a favor de ello está la razón que se ha aducido antes, a saber, que esa acción es espiritual y por tanto exenta —por derecho divino— de la jurisdicción civil; luego también el estipendio que se da por razón de ella y que le es como accesorio, debe estar igualmente exento, de suerte que no pueda mermarse mediante la imposición de un tributo secular.

Asimismo estas ganancias están por su misma naturaleza sujetas al poder espiritual, al cual le toca determinarlas, moderarlas o aumentarlas. Más aún, si fuesen abundantes, también el Papa podría imponerles algún tributo a favor de los pobres o de los gastos de la Iglesia. Luego la razón exige que estén exentas de los impuestos de los seglares, ya que no debe pesar sobre ellas una doble carga.

Sin embargo, estos bienes se diferencian de las propiamente dichas rentas eclesiásticas en que no proceden de los propiamente dichos bienes eclesiásticos ni del título espiritual de algún beneficio eclesiástico, sino de cualesquiera bienes temporales a manera de una paga salarial mediante un pacto humano, pero sin la imperfección de dar una cosa por otra, sino atendiendo únicamente a la razón del debido sustento.

Ahora bien, de esta diferencia, cuya realidad es notoria, se sigue otra, a saber, que, tratándose de estas últimas ganancias, en toda opinión probable es cosa cierta que los clérigos adquieren verdadera propiedad temporal de tales bienes, y que, a salvo siempre la justicia, pueden disponer de ellos como quieran, según reconoce también AZPILCUETA. Y por tanto, también tratándose de los tributos, es igualmente cierto que la razón es la misma para estos bienes ya —digámoslo así— adquiridos de hecho, que para los patrimoniales, de los cuales nos resta hablar.

CAPITULO XXIV

A LOS BIENES PATRIMONIALES, Y EN GENERAL A LOS BIENES TEMPORALES DE LOS CLERIGOS ¿LES AFECTAN LAS LEYES COMUNES DE LOS TRIBUTOS SECULARES?

1. PRIMERA RAZÓN PARA DUDAR.—Una razón para dudar puede tomarse —en primer lugar— del cap. *Magnum,* que es de San Ambrosio a propósito de las palabras de SAN LUCAS *Y sentado enseñaba a las turbas desde la navecilla:* tocando el pasaje de San Mateo en el que Cristo únicamente a Pedro le mandó echar el anzuelo y coger el estater que hallase en la boca del pez y pagar el tributo, SAN AMBROSIO dice que en él se dio a entender *una lección grande y espiritual que enseña a los cristianos a estar sujetos a las autoridades superiores, para que nadie piense que se puede quebrantar la orden de un rey terreno.* Y parece alcanzar a los clérigos, pues añade: *Si el Hijo de Dios para tributo ¿quién eres tú para pensar que no debes pagarlo?*

2. SEGUNDA RAZÓN PARA DUDAR. — Causan duda —en segundo lugar— las leyes civiles, las cuales frecuentemente establecen que los clérigos paguen esos tributos, pues aunque hay algunas leyes antiguas que eximen a los clérigos de algunos de estos tributos —como aparece en la ley 2.ª del título *De episc. et cler.* del CÓDIGO, y en otras que antes hemos citado del CÓDIGO DE TEODOSIO—, sin embargo esas son —como quien dice— excepciones particulares,

ya que la regla general de las leyes civiles parece ser que los clérigos no están exentos de pagar tributos por sus bienes temporales cuando esos tributos se han impuesto en general a semejantes bienes: así se deduce de las leyes *De iis, Ad instructionem* y *Neminem* del CÓDIGO, y de una carta de Valentiniano en TEODORETO que dice: *Los obispos no rehusan pagar tributos como lo exigen las leyes.*

3. TERCERA RAZÓN PARA DUDAR.—En tercer lugar, esto parece ser conforme a la razón, porque aunque las personas de los clérigos sean sagradas y por tanto estén también exentas, pero sus bienes son temporales y meramente civiles, y por tanto están sujetos a los príncipes temporales; luego con razón los príncipes pueden cobrar tributos por ellos.

En efecto, no es ningún obstáculo que esos bienes digan relación a una persona sagrada y exenta como a su verdadero dueño, pues ese dominio es meramente temporal y de suyo está ordenado a un fin temporal, y así esa relación no es a tal persona como sagrada o exenta, sino solamente como a ciudadano.

Tampoco es dificultad que el príncipe no tenga jurisdicción sobre la persona del clérigo para poder con ella forzarle a pagar el tributo: basta que pueda justamente pedirlo como una cosa debida para que los clérigos se sientan en conciencia obligados a pagarlo.

Y si rehusan hacerlo y es necesaria la coacción, se les podrá citar ante su propio juez para que paguen lo que deben.

Y si esto no basta o no resulta fácil hacerlo, el príncipe o el ministro cobrador del tributo podrá apoderarse de la cosa a título no tanto de jurisdicción como de defensa para no verse privado de su derecho.

Y la mejor confirmación de todo esto es que vemos que eso es lo que se hace en muchos reinos y lo que está admitido por la costumbre con el conocimiento y el silencio de los príncipes católicos y de los Pastores de la Iglesia.

4. TODOS LOS BIENES DE LOS CLÉRIGOS GOZAN DE LA EXENCIÓN. — PRUEBA DE LA TESIS POR EL DERECHO CANÓNICO.—REFUTACIÓN DE LA LIMITACIÓN DE CIERTA GLOSA. — Esto no obstante, hay que decir que todos los bienes de los clérigos están exentos de las cargas de los tributos civiles —sean éstos reales o mixtos— fuera de los casos exceptuados en el derecho canónico.

Este es el sentir de los doctores canonistas en los capítulos *Ecclesiae, Quae in ecclesiarum, Si clericus* —sobre los cuales pueden verse ante todo sus comentaristas NICOLÁS DE TUDESCHIS, DECIO y FELINO—, en el capítulo último del título *De vita et honestate claricorum*, en los capítulos *Adversus* y *Non minus*, en el cap. 1.° del título *De immun. ecclesiar.* del libro 6.°, BÁRTOLO en la ley *Placet* del CÓDIGO, BALDO en la ley 2.ª del título *De episcop. et cleric.* del CÓDIGO, y en esos pasajes otros intérpretes del derecho civil: PABLO DE CASTRO, GREGORIO LÓPEZ, los SUMISTAS en general, y MARTÍN DE AZPILCUETA.

Y la primera prueba es del derecho canónico: en todos los capítulos que se acaban de citar, a los clérigos se les exime de esos tributos.

En el cap. *Non minus* se dice expresamente *de los bienes de las iglesias y de los clérigos.*

En el cap. *Quanquam* se dice más claramente: *Más estrictamente, no se hagan tales cobros a las iglesias y a las personas eclesiásticas.* Y más abajo: *Las personas eclesiásticas y sus cosas, por el derecho divino y humano están inmunes de los cobros de las personas seculares.*

A propósito de este texto una Glosa marginal a la palabra *cosas* añade la limitación *no patrimoniales*: pero falsifica el texto, pues cuando la ley no hace distinciones, tampoco debemos hacerlas nosotros, principalmente sin el apoyo de algún texto o de alguna razón apremiante.

Por consiguiente, esa expresión indeterminada equivale a una expresión universal, pues lo mismo es decir *las cosas de los clérigos están exentas* que decir *ninguno de los bienes de los clérigos están sujetos a tributos seculares;* cuánto más que la negación que el término *exención* lleva consigo, afecta a las cosas exentas y así queda distribuido.

5. Esto se explica todavía más en la CLEMENTINA única del mismo título, la cual manda que se cumpla *cuanto* los Papas o Concilios anteriores mandaron *contra los que a las iglesias y personas eclesiásticas les cobran cualesquiera tallas, colectas o tributos,* texto en el que el término distributivo *cualesquiera* excluye la dicha limitación. Y no importa que hable no de las cosas sino de las personas, pues no puede cobrarse un tributo por una cosa sin cobrárselo a la persona dueña de la cosa.

Además, esto se explica todavía más por la última CLEMENTINA del título *De censibus,* en la que se prohibe arrancar tributos tanto a las personas eclesiásticas como por sus cosas propias, etc. En ese texto se ponen por separado las cosas y las personas, y añadiendo *por sus cosas propias* se da a entender suficientemente que se trata de todos los bienes, también de los propios: ahora bien, tales son ante todo los pa-

trimoniales, pues los que los clérigos adquieren por sus beneficios, no son tan propios, o al menos en el derecho canónico no se los suele llamar así.

Además, en él se añade una excepción, a saber, que eso se entienda de las cosas *que no llevan ni hacen llevar o trasportan para negociar,* excepción que confirma la regla contraria, pues las cosas que se llevan para negociar entran en los bienes patrimoniales; por consiguiente, si a esos bienes se los exceptúa de la regla, todos los demás bienes patrimoniales entran en ella.

En este sentido, lo mismo se confirma por el último capítulo del título *De vita et honestat. clericor.*: en él el Papa permite que a los clérigos se les cobren los tributos que suelen pagar los mercaderes cuando los mismos clérigos se meten en esos mismos negocios. Sobre esta excepción hablaremos después: ahora lo único que hacemos es deducir de ella que, fuera del caso del negocio, de suyo ninguno de los bienes de los clérigos están sujetos —según el derecho canónico— a los tributos seculares.

6. PRUEBA DE LA TESIS POR EL DERECHO CIVIL.—Además, con el derecho canónico coincide el civil en la constitución de Federico, antes citada, y la tesis está en la Auténtica *Item nulla* del CÓDIGO. En ellas se prohibe imponer colectas y tributos a las personas eclesiásticas.

Y no importa que no hablen expresamente de los bienes, porque —según he dicho antes— ese cobro no puede hacerse por los bienes de las personas sin hacérselo a las personas mismas dueñas de los bienes, y al revés, la única manera de cobrar esos tributos a las personas es exigiéndolos por sus bienes y proporcionalmente a ellos. Porque en esos documentos no se trata sólo del censo o tributo de capitación, sino en general de los cobros, vectigales, angarias y parangarias, términos en los que ciertamente entran los tributos que se imponen a las personas por razón de sus bienes.

Por eso, por aquella constitución quedó derogada la ley *De iis* o cualquier otra que acaso se halle en los libros del Código o en las Auténticas de Justiniano y que en esto reduzca la libertad de los clérigos. O más bien por ella se renuevan las antiguas leyes de los piadosos emperadores en las que esta exención se les concedió a los clérigos en un grado tal, que —según se deduce de las leyes 10, 14 y 36 del título *De episcop. et cleric.* en el CÓDIGO DE TEODOSIO— prohibían cobrarles tributos a los clérigos incluso por negocios honestos y moderados a propósito para ganarse el sustento.

7. PRUEBA DE LA TESIS POR LA RAZÓN.—OBJECIÓN.—Esta tesis puede probarse por la razón de una manera absoluta, ya que esta inmunidad incluso en cuanto a los bienes, es muy conforme a la razón natural y a la dignidad sacerdotal. Si a los nobles, en la sociedad humana, se les suele eximir de esos tributos ¿por qué no se les ha de eximir más a las personas sagradas dedicadas a Dios?

Eso mismo puede deducirse —en segundo lugar— de la otra exención de los clérigos respecto de la jurisdicción secular. Los tributos se pagan como en señal de sujeción y como paga por el trabajo empleado en el ejercicio de la jurisdicción soberana, según dio a entender SAN PABLO: luego lo mismo que los clérigos están totalmente exentos de la jurisdicción secular, también —en consecuencia— están exentos del pago de todos los tributos.

Se dirá que, aunque estén exentos de la jurisdicción de los príncipes, pero no de las ventajas y utilidad de su gobierno y preocupaciones, ya que gracias a ellos se mantienen en paz y seguros, y a lo menos disfrutan del gobierno general de los ciudadanos. Y en fin de cuentas, son sencillamente vasallos, y deben prestar el debido honor al príncipe como a señor: luego también sería justo que contribuyesen en algo al sustento del príncipe.

8. RESPUESTA.—Respondo —en conformidad con las palabras de SAN PABLO *Si nosotros hemos sembrado en vosotros bienes espirituales ¿tiene algo de extraordinario que cosechemos de vosotros bienes temporales?*— que así como el estado clerical recibe ayuda de los reyes en lo temporal, también los reyes reciben ayuda de los clérigos en lo espiritual: interceden ante Dios por ellos y por toda la comunidad, y ruegan en particular por los reyes, como advierte SAN PABLO; luego con esto compensan suficientemente el favor que reciben de los reyes. Cuánto más que porque el gobierno político y la protección de los reyes redunde en provecho de ellos, apenas aumentan nada el trabajo ni los gastos de los príncipes seculares.

A esto se añade además la razón que se ha aducido antes: que el Sumo Pontífice —del cual dependen directamente los clérigos— puede cobrarles tributos cuando se presente una causa razonable, y —en consecuencia— puede también prohibirles que los paguen a otros, al menos sin su consentimiento, cosa —según diré después— también necesaria moralmente para que los clérigos se mantengan a salvo de las molestias y ofensas de los seglares.

Finalmente, por la inmunidad de los clérigos

incluso en cuanto a sus bienes, a los reyes y príncipes no les faltan las sumas y rentas necesarias con que poder soportar las cargas de sus cargos. Y si alguna vez llegan a necesitar la ayuda eclesiástica, deben pedirla no con su poder sino con el de quien administra el patrimonio de Cristo y cuida en particular del estado eclesiástico, a fin de que así se eviten los escándalos y excesos, y todo se haga ordenadamente.

9. Primera respuesta a lo de San Ambrosio.—Con lo dicho resulta fácil la respuesta a los argumentos en contra.

En primer lugar, a lo de San Ambrosio responden algunos que él habla del hecho, no del derecho: los clérigos —sobre todo en aquella época—, cuando se les cobraba el tributo, lo pagaban tranquilamente —no como un deber de justicia sino movidos de caridad— para evitar el escándalo y no fuera a parecer que, por amor a los bienes temporales, no querían someterse a los príncipes.

Y esta intención de San Ambrosio la deducen del proceder de Cristo cuando mandó a Pedro pagar el tributo, que es el ejemplo que aduce. Ahora bien, por las palabras de Cristo consta que el mandarle a Pedro pagar el tributo no lo hizo en cumplimiento de una obligación, sino para evitar el escándalo; y para que el ejemplo sea oportuno, parece necesario que la opinión de San Ambrosio se entienda en ese mismo sentido.

Es, pues, esta una interpretación probable. Por más que las palabras de San Ambrosio *Se enseña a los cristianos que deben estar sujetos a las autoridades superiores* y otras parecidas, parecen significar algo más.

10. Segunda respuesta a lo mismo.—Así que, otra respuesta que se puede dar es que San Ambrosio no se refería a los clérigos, sino que dijo sencillamente *los cristianos*: esta palabra indica que la gran lección que allí se da, se dio principalmente contra el antiguo error que afirmaba que los cristianos, por el mero hecho de ser cristianos, están exentos de los tributos de los príncipes, que era el error que refutaba San Pablo cuando lanzó la frase que aduce San Ambrosio *Todo hombre esté sujeto a las autoridades superiores.*

Ahora bien, cuando San Ambrosio pregunta *¿Quién eres tú para pensar que no se debe pagar?*, no alcanza necesariamente a los clérigos, ya que enseguida añade *Tú que buscas la ganancia del siglo ¿por qué no has de reconocer el servicio que debes al siglo? ¿Por qué te levantas arrogantemente sobre el siglo estando como estás sujeto al siglo por tu ruin ambición?* Por consiguiente, habla de los seglares.

Por último, aun concediendo que en la primera pregunta incluyese a los clérigos, un sentido nada improcedente puede ser que el tributo deben negarlo no por su propia cuenta y como por presunción propia, sino por ajustarse a las concesiones de los príncipes o a las órdenes de sus superiores.

11. Respuesta a la segunda objeción —la tomada del derecho civil— y a la tercera.—En cuanto a las leyes civiles, reconocemos que algunas leyes de Justiniano no favorecen a esta exención, pero ya se ha respondido que fueron revocadas. Y sobre las leyes de los emperadores cristianos más antiguos, más verdad es que concedieron a los clérigos plena inmunidad de los tributos.

Por más que no puede negarse que entre los emperadores mismos hubo una variedad la cual la Iglesia toleraba porque así convenía por entonces, que es a lo que —según hemos observado antes— quizá aludió también San Ambrosio.

En cuanto a la razón, ya allí se ha respondido muy bien que los bienes van adheridos a la persona, y que por tanto, la exención de la persona no es plena y perfecta si no quedan también exentos sus bienes.

Por eso, no importa que los bienes sean temporales, ni que pertenezcan al clérigo no como clérigo sino como dueño o ciudadano temporal, puesto que él está exento no sólo como clérigo sino también como ciudadano y sencillamente como persona, y en consecuencia también lo están las cosas que son como accesorios suyos.

Y en cuanto a lo que se ha indicado sobre la jurisdicción, se ha demostrado ya que la exención de tributos va muy unida a la exención de la jurisdicción o es una consecuencia de ella, dado que la imposición misma del tributo y su cobro es un acto de jurisdicción.

Y de ninguna manera puede permitirse a los seglares tomar por la fuerza o quitar violentamente los bienes de unos clérigos sobre los cuales no tienen jurisdicción: esto es contrario a todo derecho natural y —como diré enseguida— sólo en caso de extrema necesidad podría permitirse.

Por último, a lo que se objeta de la costumbre respondemos que no nos toca a nosotros ahora examinar la manera de ser y la naturaleza de la costumbre, que es cuestión de hecho y no de derecho. Por eso, lo único que decimos ahora es que tal costumbre es injusta por su naturaleza y está reprobada en el derecho como contraria a la libertad eclesiástica, a no ser que, o haya sido aprobada expresamente por el Papa, o esté basada en alguna excepción del derecho, conforme a lo que vamos a decir seguidamente.

CAPITULO XXV

¿ESTAN LOS CLERIGOS OBLIGADOS A PAGAR LAS CARGAS REALES INHERENTES A LAS COSAS INMUEBLES?

1. Dos excepciones pueden idearse de la regla asentada en el capítulo anterior, y que es preciso examinar.

La primera es la de los tributos reales inherentes a las cosas inmuebles antes de que éstas pasen a ser de los clérigos; pues de los tributos posteriores que sobrevienen después que tales bienes han pasado a ser de los clérigos, es cosa cierta que entran en la regla general, porque todos los textos jurídicos hablan indistintamente, y las razones que se han aducido antes valen por igual para las cosas inmuebles y para las muebles, ya que también las cargas de los bienes inmuebles recaen sobre el dueño, y al fin y al cabo se pagan con los productos, que son muebles.

En segundo lugar, cuando las cargas o tributos de los bienes mismos son anteriores, si su origen está en las pensiones procedentes de la propiedad particular de quien primero impuso la pensión mediante un pacto, es cosa cierta que la cosa pasa con su carga y que, en consecuencia, ésta la debe pagar el clérigo, pues lo que sobre esto dijimos de las iglesias, es aplicable a los clérigos.

2. LOS BIENES DE LAS IGLESIAS Y LOS DE LOS CLÉRIGOS ¿GOZAN DE UNA EXENCIÓN IGUAL? OPINIÓN NEGATIVA.—SU ARGUMENTO.—LAS LEYES DE ESPAÑA.—Así que el problema versa sobre los tributos propiamente dichos regios, impuestos únicamente en virtud de la jurisdicción.

Y la solución de este problema parece depender de otro problema, a saber, si en esta exención los bienes de los clérigos se equiparan a los bienes eclesiásticos, puesto que, si no gozan de un privilegio igual, tratándose de este caso particular del tributo real inherente ya antes a los bienes mismos no hay por qué hacer equiparación alguna, siendo como es un privilegio muy particular de las iglesias.

Ahora bien, que la inmunidad de los bienes de las personas eclesiásticas no es igual a la de las iglesias o bienes eclesiásticos, se deduce de la GLOSA 2 de la Clementina 1.ª del título *De in integrum restitut.*, de la GLOSA del capítulo *Possesiones,* y del ABAD, FELINO y otros que cita COVARRUBIAS: éste saca la conclusión de que la exención de los bienes patrimoniales de los clérigos no es igual, fuera de los casos en que eso se dice expresamente en el derecho.

Y esto parece conforme a la razón, dado que los bienes eclesiásticos son sencillamente sagrados y están exclusivamente destinados a usos sagrados y píos, cosa que no sucede con los bienes propios de los clérigos.

Por consiguiente, no estando expreso en el derecho este caso de que tratamos, no parece que se deba ampliar a los bienes de los clérigos.

Por eso en las leyes de España —en la Nueva Recopilación— se manda expresamente que los clérigos, *una vez que hayan comprado o adquirido de otra manera tales fincas,* paguen los tributos inherentes a ellas. Y así lo enseñaron sencillamente GREGORIO LÓPEZ y VALASCO, que citan a otros más, y les sigue MOLINA. Verdad es que ellos en esto hablan indistintamente de los bienes de las iglesias y de los propios de los clérigos; y por eso, todos los autores que piensan así de los bienes eclesiásticos, con más razón dirán lo mismo de los bienes propios de los clérigos.

3. TESIS: EN LA EXENCIÓN DE LOS TRIBUTOS REGIOS, LOS BIENES DE LAS IGLESIAS Y LOS DE LOS CLÉRIGOS SON IGUALES.—RAZÓN DE LA TESIS.—A pesar de ello, juzgo que —tratándose de los tributos propiamente dichos, según la división que hicimos antes— la opinión contraria es la verdadera.

Esta opinión la sostienen el CARDENAL ALBANO y GUTIÉRREZ, que trata de la ley de la Recopilación que se ha citado y la interpreta —conforme a la distinción que nosotros hemos hecho antes— diciendo que se ha de entender de *cuando los bienes están gravados por la carga de los tributos expresamente y por convenio de las partes, pero no si están gravados por los tributos sólo por la ley general* por la que las fincas de los particulares son tributarias del rey, *pues si tales bienes,* dice, *pasan a ser de un clérigo, no pasan con la carga.* Y lo confirma con el caso de otra ley de España —en las ORDENANZAS— la cual establece que cuando un noble —un *hijodalgo*— compra a otro unos bienes sujetos a tributos, no pasa con la carga.

Pues lo mismo sucede si un clérigo compra o hereda unos bienes así, puesto que la razón es común a todos, ya que, por el cambio de persona, cambia la cualidad inherente a la cosa por razón de la persona, conforme a las leyes *Locatio* y *Per procuratorem* del DIGESTO.

Y por la misma razón, los bienes que poseía uno antes de ser sacerdote, si se hace sacerdote gozan del privilegio de la exención.

En favor de esta opinión Gutiérrez cita a otros modernos más, de los cuales puede verse a MATIENZO y a ALFONSO GUERRERO...

4. Los bienes de los clérigos quedan con la carga de pagar los tributos que no pagó el dueño anterior.—Pero esos autores insinúan que los propiamente dichos tributos regios llamados reales y como inherentes a las cosas inmuebles, no las acompañan a ellas consideradas —como quien dice— en sí mismas y en absoluto, sino por razón de las personas bajo cuyo dominio están, y que, por consiguiente, únicamente son como unas prendas o hipotecas obligatorias en virtud de la ley 1.ª del título *In quibus causis hypotheca contrahatur* del Código. Esto es muy probable.

Y de ello se deduce una excelente confirmación —cosa que ya antes dijimos de las iglesias, y ahora decimos de los clérigos— de que tales bienes no pasan a ellos con esa carga de pagar tributos; se entiende, para en adelante, pues si el dueño anterior, en el tiempo en que poseía tales bienes, no hubiese pagado lo que debía, los bienes pasarían con esa carga, porque esos tributos siempre dicen relación al dueño anterior, y —por razón de él y por la sujeción a él— siempre se deben. Esta razón ya no es válida tratándose de los tributos que se han de pagar a partir del momento en que tales bienes han pasado a la persona exenta.

5. Confirmación de la tesis.—Esta opinión puede confirmarse también por lo que antes se dijo —en un problema semejante— sobre los bienes eclesiásticos: Pase que, tratándose de otras cosas o de particulares prerrogativas y privilegios, estos bienes no sean iguales; sin embargo, tratándose de la exención de tributos, con razón se los equipara.

Lo primero, porque, lo mismo que las iglesias están completamente exentas de la jurisdisción secular, también lo están las personas de los clérigos.

Y lo segundo, porque los textos jurídicos en que se manda esta exención respecto de los tributos, hablan por igual de las iglesias y de las personas eclesiásticas, y de los bienes de ambas.

Y así esta equiparación se ve comprobada por la Glosa 2 del cap. *Ecclesia Sanctae Mariae* y por Felino ampliamente en su comentario.

Asimismo por la Glosa última del título *De vita et honest. clericor.*, la cual para ello pondera aquel texto. Por cierto que Nicolás de Tudeschis en su comentario parece poner una limitación a esa Glosa; pero en realidad su limitación no es válida para los tributos sino para otros privilegios, lo cual no es una limitación a la Glosa, pues él no habla en general sino sólo de tres de ellos, lo mismo que el texto aquel que él aduce.

Lo mismo piensa la Glosa penúltima del capítulo *Ex litteris*, y muy bien la Glosa 1.ª del cap. *Ecclesiarum*. Y lo mismo se deduce también del texto del Concilio Toledano 3.° y de otros textos antiguos que aduce la misma Glosa.

Mejor todavía confirma eso el cap. 1 del título *De immunit. ecclesiar.* del libro 6.°, el cual —según observé ya antes— habla por separado de los bienes adquiridos y de los por adquirir; y ahora advierto que también habla expresamente de las iglesias y de las personas eclesiásticas, y de sus bienes. Y de la misma manera habla la última Clementina del título *De censib.*

6. Solución del argumento de la opinión contraria.—Quien roba los bienes de la Iglesia, comete sacrilegio.—Quien roba los bienes de un clérigo, si no le hace violencia no comete sacrilegio.—Respuesta a lo de las leyes de España.—Con esto aparece clara la respuesta a la razón para dudar que se ha puesto al principio.

Negamos que este privilegio, en esto, sea particular de las iglesias o que no esté suficientemente expreso en el derecho, pues por las Glosas y por los textos jurídicos aducidos consta lo contrario.

En cuanto a los doctores que se han aducido allí como negadores de la equiparación, se los ha de entender —según he dicho— respecto de los otros privilegios, pero no respecto del privilegio de la exención de tributos.

Y no es dificultad la razón que allí se ha aducido de que los bienes eclesiásticos son más sagrados que los bienes de los clérigos.

Eso será válido tratándose de otros efectos, v. g. que mayor culpa es dedicar a usos profanos los bienes eclesiásticos que no los bienes propios de los clérigos, aun los adquiridos en atención a la Iglesia; que es mayor la culpa de robar los bienes de la Iglesia que no los propios de los clérigos, pues aquello es un sacrilegio —según la doctrina de Santo Tomás, la cual siguen todos, y según se deduce de muchos decretos y del cap. *In canonibus*—, y en cambio el robo a un clérigo no es en realidad sacrilegio si no se le hace violencia a la persona, conforme al cap. *Quisquis* y como observó Nicolás de Tudeschis, por más que Silvestre pensó otra cosa; y lo mismo tratándose de otros privilegios que miran a una mayor protección y a un uso más religioso de los bienes eclesiásticos.

Pero tratándose de los tributos, la equiparación la hizo el derecho porque se basa no en la santidad de los bienes mismos, sino en la exención absoluta de la persona.

A lo de la ley de España ya se ha respondido que se la debe entender de los tributos particulares basados en un convenio de las partes. Y en este mismo sentido se ha de interpretar a los autores que allí se han aducido, y si no, su opinión no es admisible.

Y en conformidad con esta doctrina parece que se han de entender las disposiciones que se dan en las Ordenaciones de este reino acerca de cierto tributo llamado *Yugadas*: sin duda su

origen está en la propiedad directa de los reyes y en un convenio con los súbditos a quienes daban aquellos bienes —como consta por el principio del título—, y por tanto, en rigor no entra en el privilegio general de los clérigos y de las iglesias. Esto no obstante, se han de respetar los privilegios particulares que allí mismo también se les conceden en esta materia.

CAPITULO XXVI

¿ESTAN OBLIGADOS LOS CLERIGOS A CONTRIBUIR A LOS GASTOS COMUNES DE LOS CIUDADANOS?

1. RAZÓN PARA DUDAR EN FAVOR DE LA AFIRMATIVA.—La segunda excepción relativa a los bienes muebles puede ser la de ciertos tributos que no se imponen como pagas al rey, sino que se distribuyen entre los ciudadanos como gastos necesarios para común utilidad. Tales son los tributos que se imponen para reparación de caminos, puentes, fuentes o murallas de la ciudad, y otras cosas semejantes necesarias para el uso común de los ciudadanos, también de los clérigos.

Y la razón para dudar puede ser que las leyes civiles no permiten que a los clérigos se les exima de estas contribuciones.

Así consta por la ley *Ad instructiones* del CÓDIGO, en la que también a las venerables iglesias y casas divinas se las inscribe entre los contribuyentes de este tributo, aunque en ella sólo menciona *la construcción de puentes y caminos.* Por su parte, en la ley última del título *Quibus muneribus,* etc., del CÓDIGO se añade *la construcción de murallas y la compra o aprovisionamiento común de trigo y de otras especies.* Luego el mismo derecho regirá para todas las cosas de esa misma clase.

Y ese derecho común lo imitan las leyes de España en las PARTIDAS y en la NUEVA RECOPILACIÓN: en ésta, en la ley 11 del título 3.°, primero se pone la regla general de los tributos que se imponen para el bien común, y después se ponen los casos que se han dicho y se añaden otros, y lo mismo se establece en la ley 12 con otros casos.

2. Por su parte, no parece que el derecho canónico pueda derogar en esto el derecho civil, dado que esa disposición parece muy conforme a la justicia y equidad, e incluso a la piedad.

En efecto, tales impuestos no son en realidad unos tributos que indiquen sujeción o que se basen en verdadera jurisdicción, ya que no se imponen para que se paguen a los reyes como a señores y príncipes, sino que únicamente son unas distribuciones que se hacen entre los ciudadanos para sus propios usos.

Ahora bien, la razón y la justicia exigen que todos los que necesitan y usan de esas cosas comunes, contribuyan en una justa proporción a los gastos que se hacen en ellas.

Luego, disfrutando como disfrutan los clérigos de esas ventajas comunes, deben también participar de esa carga a una con los demás ciudadanos, pues la razón de la obligación y de la deuda se da también en ellos, y el pagar esos tributos no es más contrario a la dignidad del estado sacerdotal que el tener que comprar con su dinero las cosas que necesitan para su sustento y vestido.

Más aún, como los primeros bienes miran al bien común, por esa parte tal contribución es conforme a la piedad.

Por eso en la dicha ley *Ad instructiones* se dice *A las venerables iglesias las inscribimos en un título tan laudable porque no se lo cuenta entre los servicios bajos.*

Y en la dicha ley 11 de la NUEVA RECOPILACIÓN de España se dice: *En estas cosas tales, a fallecimiento de propios de concejo, deben contribuir y ayudar los dichos clérigos, por cuanto es procomunal de todos y obra de piedad,* como si dijese que, cuando para esos gastos no bastan los bienes comunes de todo el pueblo o sus rentas, entonces la razón de la piedad y de la común utilidad exige que contribuyan los clérigos.

Y esa limitación es muy de tenerse en cuenta como una confirmación muy buena de la equidad de esa contribución, porque, cuando los bienes comunes no bastan, tienen que suplirse con los bienes propios y particulares de cada uno de los ciudadanos: ¿por qué se ha de forzar a cada uno de los ciudadanos seglares a pagar una cantidad mayor de sus propios bienes en lugar de los clérigos, o a acudir a esas cosas necesarias, aunque comunes, con sus propios gastos?

Esta razón parece demostrar que ni el Papa ni el rey mismo pueden conceder esa exención a los clérigos contra la voluntad de las mismas comunidades de los seglares.

3. RAZÓN PARA DUDAR EN FAVOR DE LA NEGATIVA.—Mas parece que en contra de lo anterior tienen mucha fuerza los textos jurídicos canónicos, principalmente los cap. *Non minus* y *Adversus.*

En el primero se determina —bajo anatema, en general y sin limitación alguna— que a las iglesias y a los clérigos no se les impongan esas cargas *a no ser que el obispo y el clero vean una necesidad o utilidad tan grande que, sin*

origen está en la propiedad directa de los reyes y en un convenio con los súbditos a quienes daban aquellos bienes —como consta por el principio del título—, y por tanto, en rigor no entra en el privilegio general de los clérigos y de las iglesias. Esto no obstante, se han de respetar los privilegios particulares que allí mismo también se les conceden en esta materia.

CAPITULO XXVI

¿ESTAN OBLIGADOS LOS CLERIGOS A CONTRIBUIR A LOS GASTOS COMUNES DE LOS CIUDADANOS?

1. RAZÓN PARA DUDAR EN FAVOR DE LA AFIRMATIVA.—La segunda excepción relativa a los bienes muebles puede ser la de ciertos tributos que no se imponen como pagas al rey, sino que se distribuyen entre los ciudadanos como gastos necesarios para común utilidad. Tales son los tributos que se imponen para reparación de caminos, puentes, fuentes o murallas de la ciudad, y otras cosas semejantes necesarias para el uso común de los ciudadanos, también de los clérigos.

Y la razón para dudar puede ser que las leyes civiles no permiten que a los clérigos se les exima de estas contribuciones.

Así consta por la ley *Ad instructiones* del CÓDIGO, en la que también a las venerables iglesias y casas divinas se las inscribe entre los contribuyentes de este tributo, aunque en ella sólo menciona *la construcción de puentes y caminos*. Por su parte, en la ley última del título *Quibus muneribus*, etc., del CÓDIGO se añade *la construcción de murallas y la compra o aprovisionamiento común de trigo y de otras especies*. Luego el mismo derecho regirá para todas las cosas de esa misma clase.

Y ese derecho común lo imitan las leyes de España en las PARTIDAS y en la NUEVA RECOPILACIÓN: en ésta, en la ley 11 del título 3.°, primero se pone la regla general de los tributos que se imponen para el bien común, y después se ponen los casos que se han dicho y se añaden otros, y lo mismo se establece en la ley 12 con otros casos.

2. Por su parte, no parece que el derecho canónico pueda derogar en esto el derecho civil, dado que esa disposición parece muy conforme a la justicia y equidad, e incluso a la piedad.

En efecto, tales impuestos no son en realidad unos tributos que indiquen sujeción o que se basen en verdadera jurisdicción, ya que no se imponen para que se paguen a los reyes como a señores y príncipes, sino que únicamente son unas distribuciones que se hacen entre los ciudadanos para sus propios usos.

Ahora bien, la razón y la justicia exigen que todos los que necesitan y usan de esas cosas comunes, contribuyan en una justa proporción a los gastos que se hacen en ellas.

Luego, disfrutando como disfrutan los clérigos de esas ventajas comunes, deben también participar de esa carga a una con los demás ciudadanos, pues la razón de la obligación y de la deuda se da también en ellos, y el pagar esos tributos no es más contrario a la dignidad del estado sacerdotal que el tener que comprar con su dinero las cosas que necesitan para su sustento y vestido.

Más aún, como los primeros bienes miran al bien común, por esa parte tal contribución es conforme a la piedad.

Por eso en la dicha ley *Ad instructiones* se dice *A las venerables iglesias las inscribimos en un título tan laudable porque no se lo cuenta entre los servicios bajos*.

Y en la dicha ley 11 de la NUEVA RECOPILACIÓN de España se dice: *En estas cosas tales, a fallecimiento de propios de concejo, deben contribuir y ayudar los dichos clérigos, por cuanto es procomunal de todos y obra de piedad*, como si dijese que, cuando para esos gastos no bastan los bienes comunes de todo el pueblo o sus rentas, entonces la razón de la piedad y de la común utilidad exige que contribuyan los clérigos.

Y esa limitación es muy de tenerse en cuenta como una confirmación muy buena de la equidad de esa contribución, porque, cuando los bienes comunes no bastan, tienen que suplirse con los bienes propios y particulares de cada uno de los ciudadanos: ¿por qué se ha de forzar a cada uno de los ciudadanos seglares a pagar una cantidad mayor de sus propios bienes en lugar de los clérigos, o a acudir a esas cosas necesarias, aunque comunes, con sus propios gastos?

Esta razón parece demostrar que ni el Papa ni el rey mismo pueden conceder esa exención a los clérigos contra la voluntad de las mismas comunidades de los seglares.

3. RAZÓN PARA DUDAR EN FAVOR DE LA NEGATIVA.—Mas parece que en contra de lo anterior tienen mucha fuerza los textos jurídicos canónicos, principalmente los cap. *Non minus* y *Adversus*.

En el primero se determina —bajo anatema, en general y sin limitación alguna— que a las iglesias y a los clérigos no se les impongan esas cargas *a no ser que el obispo y el clero vean una necesidad o utilidad tan grande que, sin*

ningún cobro para llenar las utilidades o necesidades comunes, cuando no alcanzan los bienes de los seglares, piensen que las iglesias deben aportar sus ayudas.

En el otro capítulo, en primer lugar se da a entender que esa contribución de los clérigos, aun en ese caso, no es por obligación sino voluntaria, puesto que se añade allí: *Los dichos seglares recíbanla humilde y devotamente con acción de gracias.* Y —lo que es más grave— se añade la siguiente limitación: *Sin embargo, por la imprudencia de algunos, antes consúltese al Romano Pontífice, a quien toca mirar por la utilidad común.*

También pueden añadirse los cap. *Quanquam* y el 1.° y 3.° del título *De immunit. ecclesiar.* del libro 6.° en cuanto que en ellos se dice en general que las iglesias y las personas eclesiásticas están exentas de todo cobro de los seculares.

4. SOLUCIÓN AFIRMATIVA.—¿CON QUÉ CLASE DE OBLIGACIÓN ESTÁN OBLIGADOS A ELLO LOS CLÉRIGOS?—ARGUMENTO DE ELLO. — Los doctores parecen estar de acuerdo en esto: que para esos gastos comunes, cuando no bastan los bienes comunes del Estado y por tanto es necesaria la contribución de los ciudadanos, también deben acudir los clérigos y contribuir con la debida proporción y moderación. Esto está permitido y aprobado aun por el derecho canónico, y —según hemos explicado— es conforme a la equidad natural.

Pero la dificultad está, tanto en la clase de obligación, como —sobre todo— en la forma de la imposición y del cobro.

En cuanto a la clase de obligación, puede plantearse el problema de si los clérigos en esos casos deben contribuir sólo por cierta honestidad y como por consejo, o por obligación y en conciencia.

Algunos piensan que su obligación es sólo de la primera clase. Así lo da a entender NICOLÁS DE TUDESCHIS diciendo *Aun en el caso de una común utilidad de los clérigos y de los seglares, los clérigos no están obligados a aportar nada a no ser que espontáneamente quieran hacerlo:* al decir *espontáneamente,* indica que la contribución es voluntaria, no obligatoria. Y en apoyo de esto aduce las palabras del cap. *Non minus,* que citaremos enseguida.

Y esta opinión puede demostrarse con la razón diciendo: Los clérigos no están obligados en virtud de las leyes civiles, ni en virtud de ningún documento de los que hacen los seglares bajo cualquier forma de precepto, ya que no están sujetos a ellos; ni existe ley canónica que les imponga tal obligación; finalmente, tampoco sola la ley natural les obliga, pues esta obligación depende de muchas circunstancias que no son de derecho natural, sino resultado de pactos y convenios entre ellos.

5. SEGUNDA OPINIÓN. — SU ARGUMENTO.— Esto no obstante, en esto piensa lo contrario GREGORIO LÓPEZ, al cual sigue GUTIÉRREZ; y lo mismo piensa GUERRERO.

Se basan en las palabras —del cap. *Non minus— A no ser que el obispo y el clero vean una necesidad o utilidad tan grande,* etc., *que piensen que las iglesias deben aportar sus ayudas:* cuando la cosa se confía a la apreciación, no se juzga que se confíe a la libre voluntad, sino al juicio y arbitrio justo. Así lo explica ULPIANO, quien dice que, por la condición *Si uno piensa,* la cosa no se deja a la plena voluntad sino al juicio prudente y —como quien dice— al hombre bueno.

Luego este fue el sentido en que el Papa dijo que el clero, *si piensa* prudentemente que la utilidad o necesidad común es apremiante, debe contribuir. Luego, supuesto ese juicio, ese deber es moralmente obligatorio y no sólo voluntario.

Además, esta parte parecen probarla bien las razones que se han aducido en la primera parte.

Y a la otra que acabamos de presentar en contra, fácilmente se responderá que esa obligación nace de la equidad natural, cuya materia en esto el derecho positivo no ha cambiado, ya que el derecho civil más bien la confirma. Y el derecho canónico en esto no le es contrario: lo único que hace es dejar el juicio práctico —y en particular el juicio de tal equidad— a los pastores de la Iglesia.

6. LA VERDADERA SOLUCIÓN.—CUANDO SE PRESENTA LA NECESIDAD, EL OBISPO ESTÁ OBLIGADO A CONSENTIR LA CONTRIBUCIÓN DE LOS CLÉRIGOS. — PRUEBA. — LOS SEGLARES NUNCA PUEDEN FORZAR A LOS CLÉRIGOS A CONTRIBUIR.—Por eso, en este punto hay que decir que cada uno de los clérigos individualmente no está obligado a esa contribución hasta tanto que el obispo con el clero se haya formado el juicio prudente y haya determinado que en tal caso se da la necesidad o utilidad común a la cual el clero debe contribuir.

Esto es lo que prueba el dicho cap. *Non minus,* en el que se determina que debe preceder la aprobación del Prelado, según explicaremos un poco después. Luego antes de esa aprobación cada clérigo no está obligado a pagar la contribución; más aún: según veremos después, no puede pagarla.

Hay que decir —en segundo lugar— que si en realidad se da verdadera necesidad o utilidad común con las debidas circunstancias, el

obispo está obligado a aprobar la contribución, y que si se opone, obrará contra la razón y contra la justicia, que es a lo que principalmente apuntan GREGORIO LÓPEZ y otros.

Y la prueba de ello es que eso se ha dejado no a su libre voluntad sino a su juicio prudente: luego por deber y por justicia tiene que admitir el tributo si en realidad juzga o debe juzgar —sin que le excuse una ignorancia invencible— que se da el caso de necesidad.

Pero hay que añadir —además— que los seglares no pueden forzar a los clérigos a pagar el tributo aunque éste haya sido ya aprobado por el obispo, porque los seglares nunca tienen jurisdicción para forzar a los clérigos. Por tanto, podrán pedírselo, rogárselo, reclamárselo para que lo paguen espontáneamente, pero no hacerles violencia.

Tal vez este fue el sentido en que dijo NICOLÁS DE TUDESCHIS que los clérigos deben pagar espontáneamente. Y creo que por esa misma razón en el dicho cap. *Adversus* se añadieron las palabras *Los dichos seglares recíbanlo humilde y devotamente con acción de gracias,* etc.

Por lo cual, si los clérigos en ese caso no quieren pagar, el que les ha de coaccionar es su Prelado, según dijo muy bien GUTIÉRREZ —antes citado— con otros que él aduce. Y si el obispo no quiere coaccionar a los clérigos que faltan en esto o él mismo obra injustamente negándose a admitir la contribución cuando debe, se ha de recurrir a un superior más alto, con lo cual se respetará la inmunidad de los clérigos y no faltarán los recursos necesarios para el bien común.

7. TRATÁNDOSE DE ESTA CONTRIBUCIÓN ¿SE HA DE OBSERVAR LA FORMA PRESCRITA POR EL DERECHO CANÓNICO?—OPINIÓN NEGATIVA.— Queda por tratar la otra parte del problema sobre la forma que se ha de observar en esa contribución, a saber, si, al imponer o cobrar a los clérigos la contribución para esas obras de común utilidad, se ha de observar la forma prescrita en los dichos decretos, o si los príncipes seglares pueden poner en ejecución sus leyes prescindiendo de esa forma.

No faltaron muchos juristas que dijeron que en esto el derecho canónico no derogó en nada el derecho civil, y que por tanto, para cobrar a los clérigos esos tributos, no es necesario el recurso al Sumo Pontífice que se exige en el cap. *Adversus,* ni tampoco la aprobación del obispo ni del clero tal como se prescribe en ese mismo capítulo y en el *Non minus,* sino que basta el edicto del rey proponiendo la causa como común y necesaria, y la contribución moderada y como repartida justa y proporcionalmente.

Esta opinión la indican la GLOSA y el OSTIENSE, y la difiende largamente LUCAS DE PENNA, al cual y a otros muchos con él cita GUTIÉRREZ en favor de esta opinión.

En especial la defiende REBUFFE, que cita a otros; y a la objeción que él mismo se hace de que el emperador no podía obligar con una ley suya a los clérigos, responde: *Es verdad, pero de hecho en Francia se sigue esta opinión,* palabras con las que da a entender que la costumbre había derogado en esto al derecho canónico. Después demostraremos que este argumento es completamente falso.

8. ARGUMENTO DE ESA OPINIÓN, Y PRIMERA MANERA DE EXPLICARLO.—Pues bien, para que el argumento de esta opinión sea hasta cierto punto tolerable, debe ponerse en esto, a saber, que los textos canónicos que prescriben la forma que se ha de observar para exigir estos tributos a los clérigos, no alcanzan a estos tributos cuando el que los impone es el poder real.

Y esto puede explicarse de dos maneras.

La primera, que el cap. *Non minus* sólo habla de los cónsules y rectores de las ciudades y de otros que parecen tener un poder semejante, y les prohibe imponer tributos a los clérigos si no es con la aprobación del obispo, etc. Por eso en el cap. siguiente *Adversus,* que es del Concilio de Letrán bajo Inocencio III, la decisión del anterior Concilio de Letrán bajo Alejandro III se la cita con las palabras *Contra los cónsules y rectores de las ciudades u otros,* etc. Luego, en virtud de esas palabras, a los reyes soberanos no se les impide imponer esas cargas a los clérigos.

Esta es la opinión que sostiene manifiestamente LUCAS DE PENNA; y la que insinúa el OSTIENSE, pues aunque diga que la ley *Ad constitutiones* y otras parecidas se deben corregir o suavizar conforme al derecho canónico, pero añade la limitación *A no ser que el que lo mande sea el príncipe.*

Bien es verdad que en su contexto queda ambiguo si lo que quiso decir fue que esos cobros son ilícitos respecto de los clérigos solamente, o en absoluto respecto de todos los súbditos, a no ser que se hagan con la autoridad del prín-

cipe; y si se considera todo el contexto, este parece más ser su sentido.

9. Refutación.—Mas, sea de quien sea esa limitación del cap. *Non minus* y de otros parecidos, no es admisible.

En primer lugar, porque es contraria a la declaración pontificia en la Bula de la Cena del Señor, en la que la prohibición se amplía expresamente a cualesquiera autoridades *de cualquier preeminencia y dignidad, aun imperial y real,* y se añade *Renovando los decretos dados sobre esto por los sagrados cánones tanto en el Concilio más reciente de Letrán como en los otros concilios generales.* En estas palabras se refiere principalmente al cap. *Adversus* y al cap. *Non minus* interpretando —según creo— más bien que añadiendo que sus disposiciones alcanzan a todos los príncipes temporales.

En segundo lugar, en aquellos decretos, aunque —quizá con ocasión del suceso que en ellos se cita— se nombre a los cónsules y rectores, pero al fin se añaden palabras generales que abarcan a todos los que tienen poder para imponer tributos.

Por ejemplo, en le cap. *Non minus, Y también los otros que parecen tener poder.* Y en el cap. *Adversus, A los cónsules y rectores de las ciudades o a otros:* no dijo *a otros parecidos,* sino absolutamente *a otros,* abarcando manifiestamente a todos los que tratan de imponer esos tributos a los eclesiásticos.

Y en el cap. *Clericis* del título *De immunit. ecclesia.* del libro 6.º se nombra expresamente a los *emperadores, reyes,* etc. Y esto tiene una confirmación en la Clementina única del mismo título, aunque con palabras generales, a saber, *contra cualesquiera seglares,* etc. Y esta es también la manera como Clemente V interpreta y confirma las decisiones de los Concilios de Letrán bajo Alejandro e Inocencio.

Por último, en el cap. *Quànquam* se dice expresamente: *Ni un colegio, ni una universidad, ni tampoco ninguna persona única de cualquier dignidad que sean,* etc.

Por consiguiente, es ciertísimo que a aquellos decretos no se los puede limitar por parte de las personas seglares cualquiera que sea su poder o dignidad, y que por tanto la opinión aquella de los juristas basada en esta explicación es improbable.

10. Segunda manera de defender la dicha opinión.—Otra manera como podría defenderse esa opinión sería diciendo que aquellos textos jurídicos no se refieren a los impuestos que de una manera justa se reparten entre los ciudadanos para las cosas necesarias o muy útiles para todos, sino a los propiamente dichos tributos que se imponen para ayuda de los príncipes o reyes.

Y la razón que puede darse es que los primeros cobros o contribuciones, según decía antes, no son verdaderos tributos impuestos por el poder y voluntad del príncipe, sino como ciertos gastos obligatorios resultantes —por la naturaleza de la cosa— de tal obra necesaria para la comunindad .

En efecto: ni los clérigos pueden justamente resistirse ni oponerse a que se haga tal obra, ni pueden impedir que recaiga sobre ellos —como sobre los otros ciudadanos— la obligación natural de pagar la parte correspondiente de los gastos que en justa proporción le toca a cada uno.

Por tanto, tal obligación no nace de la jurisdicción secular ni de la ley civil, sino de la razón natural sobre la base de tal hecho justo y moralmente necesario para la comunidad.

Y de ahí se sigue que tal contribución no es contraria a la libertad eclesiástica, y por tanto tampoco lo es a las leyes canónicas que prohiben que a los clérigos se les haga cualquier clase de cobros temporales: lo único que esas leyes prohiben son los cobros contrarios a la libertad eclesiástica, cuales son los que se basan en la jurisdicción de los seglares y en la ley positiva civil.

11. Refutación.—Mas, aunque este argumento tiene cierta apariencia de probabilidad, pero no es sólido ni conforme a los decretos.

En primer lugar, porque —según observó ya el Abad— el dicho capítulo *Non mimus,* primero dice *Sea los fosos, sea las expediciones,* y después añade *Sea cualesquiera otras cosas.* Los fosos suelen hacerse para seguridad de la ciudad, y así entran en las cosas útiles comunes a clérigos y seglares; y lo mismo suele suceder con las expediciones. Luego cuando se añade la expresión distributiva *Cualesquiera otras cosas,* entran —como mínimo— todas las cosas parecidas a aquellas. Por eso en el cap. *Adversus* la dicha decisión se explica en particular refiriéndola a los cobros que se ordenan a acudir a las cosas útiles o necesarias comunes.

Además, en otros textos jurídicos se prohiben —en absoluto y sin limitación— los cobros y colectas, nombres con que suelen significarse también esas contribuciones comunes. Y la Clementina única añade la expresión distributiva *Y también sobre las subvenciones que deben proporcionar a los seglares los prelados u otras personas eclesiásticas:* ahora bien, el término *subvenciones* suele significar ante todo esas contribuciones. Y en la dicha Auténtica *Item nulla* se ponen explícitamente las *angarias y paran-*

garias, las cuales suelen también cobrarse para la común utilidad; luego aquella limitación es contraria a las palabras mismas de los textos.

12. Respuesta a la razón que se ha aducido en favor del argumento anterior.—En segundo lugar, la razón o indicio que se ha aducido en el argumento no es suficiente para que los textos jurídicos se interpreten en contra de sus palabras, pues no prueba que aquella limitación sea necesaria para que la determinación de aquellos cánones sea justa y razonable.

Primeramente, porque los bienes eclesiásticos de que se alimentan los clérigos están destinados a unos fines más altos que redundan en bien y utilidad de los mismos seglares: el socorro de los pobres es una gran utilidad de los seglares, y también los templos y todos sus gastos sirven para usos de los seglares; por tanto, no es ajeno a la razón que los seglares contribuyan a las obras civiles públicas con solos sus bienes temporales aunque redunden en la común utilidad de los clérigos.

Sobre todo, que los bienes destinados a los usos sagrados no deben emplearse en usos profanos y comunes, y por eso, con razón se los exime también de esas contribuciones temporales. Esta razón la desarrolla ampliamente Nicolás de Tudeschis.

13. Objeción.—Solución.—Se dirá que estas razones a lo sumo serán válidas para los bienes de la Iglesia pero no para los bienes de los clérigos, pues éstos pueden ser patrimoniales, y aunque procedan de las rentas de la Iglesia, después que han pasado a ser propios de ellos ya no son sagrados sino que —según se ha dicho antes— equivalen a los patrimoniales.

Se responde que aquella razón es válida también —con bastante congruencia— para los bienes de los clérigos, sobre todo para los que proceden de las rentas eclesiásticas, ya que, en virtud de su exención y dignidad, exigen que se los dé a ellos sin merma y sin carga alguna temporal.

En segundo lugar, con razón alcanza también a los bienes patrimoniales: lo primero, porque éstos son como accidentales y accesorios, y conviene que participen de la exención de la persona y de los otros bienes para no dar a los seglares ocasión de gravar a los clérigos con ese color; y lo segundo, porque los mismos clérigos sirven a la común utilidad de los seglares, y por tanto, en cierto modo tienen derecho a poder disfrutar de las ventajas temporales comunes a los demás ciudadanos aunque no contribuyan a ellas en lo temporal.

Esta es la razón por la que se suele eximir a los soldados y magistrados; luego con razón se exime también a los sacerdotes, los cuales —según la opinión de San Isidoro y el título *De iustit. et iure* del libro 1.º del Digesto— no tienen que ver con el derecho y con el bien común menos que los magistrados civiles.

Finalmente, aun concediendo que en algunos casos es justo y razonable que los clérigos contribuyan a esas obras, de ahí no se sigue que los dichos textos canónicos no hablen de estos cobros o contribuciones, puesto que no las prohiben en absoluto, sino que establecen el modo y la forma que se ha de observar en ellas.

Ahora bien, esto es muy conforme a la razón, pues a los superiores de la Iglesia les toca tener un cuidado especial de los clérigos y juzgar si tales cargas se les imponen justamente no sólo en general sino también en los casos y sucesos particulares, en los cuales suelen cometerse excesos y violencias. Esta razón la tocan ya los dichos textos.

14. Tesis: En estos cobros se ha de observar la forma prescrita por el derecho canónico.—Hay que decir, pues, sin duda alguna que cuando los príncipes seglares y los magistrados competentes piden al clero estas contribuciones, se ha de observar el modo y la forma establecida en el derecho canónico, sobre todo en los dichos capítulos *Non minus* y *Adversus.*

Así lo enseña largamente Nicolás de Tudeschis, el cual cita a otros doctores antiguos que coinciden en esta verdad, sobre todo la Glosa del cap. *Generaliter:* ésta dice que la ley *Ad instructiones* quedó derogada o por lo menos limitada por el derecho canónico. Y lo mismo pensó el Ostiense y en general los canonistas en sus comentarios a los dichos decretos, Pablo de Castro, Jasón y otros en la dicha ley *Ad instructiones,* y Gregorio López en el título 6 de la 1.ª Partida, ley 51, y mejor en los números 1 y 2 de la ley 54.

Esta ley favorece mucho a esta tesis, pues aunque dice que los clérigos deben pagar esas contribuciones, pero al mismo tiempo explica que eso es con el consentimiento de la Iglesia diciendo *Tuvo por bien la santa Iglesia.* Y después añade que los seglares no pueden forzar a los clérigos a ese pago sino sólo pedírselo sencillamente, y que si no quieren darlo, son los obispos quienes deben forzarles. Y de los obispos dice que están obligados a mandarlo, lo cual se ha de entender conforme a la anterior explicación, a saber, conforme a como la Iglesia lo tuvo por bueno y al modo prescrito por ella.

En favor de esta opinión, y principalmente respecto de las citas de los doctores, pueden verse más datos en GUTIÉRREZ.

15. CONDICIONES QUE EXIGE LA FORMA PRESCRITA POR EL DERECHO CANÓNICO.—PRIMERA CONDICIÓN.—Ahora bien, la forma o modo que se ha de observar en estos tributos para que se los pueda cobrar a los clérigos, consiste en tres condiciones tomadas de los capítulos *Non minus* y *Adversus.*

La primera está en las palabras *Cuando no llegan los bienes de los seglares.*

Acerca de estas palabras puede dudarse de qué bienes se trata: de solos los bienes comunes del Estado, o también de los bienes de cada uno de los ciudadanos.

Sobre esto no encuentro ninguna explicación en la Glosa ni en los doctores en sus comentarios, ni en otros textos canónicos, ni tampoco en las leyes del derecho común civil. Más aún, la ley *Ad instructiones* omitió en absoluto esa condición.

Unicamente se la explica en la dicha ley de la Nueva Recopilación de España, y se la limita a los bienes comunes con las palabras *A fallecimiento de propios de consejo.* Y parece que, mientras no conste otra cosa por el derecho canónico, podemos atenernos a ella: lo primero, porque es bastante conforme a la razón, según consta por lo dicho; y lo segundo, porque la otra restricción sería excesiva, ya que apenas puede suceder un caso normal en el que, para realizar esas obras, no basten los bienes propios de todos y cada uno de los ciudadanos, y más difícil todavía resultará examinarlo o probarlo.

Así que para que el clero deba acceder, bastará que conste moralmente que los bienes comunes no son suficientes y que los ciudadanos individualmente no pueden con solos sus fondos realizar tal obra sin un gran gravamen.

16. SEGUNDA CONDICIÓN: SOLO EL OBISPO NO PUEDE MANDAR A LOS CLÉRIGOS LA DICHA CONTRIBUCIÓN.—La segunda condición es que la contribución no se dé si el obispo y el clero, vista y considerada la cosa, no juzgan que se debe dar. Así está en el cap. *Non minus;* y más expresamente en el cap. *Adversus* se dice *El obispo juntamente con los clérigos.* Con esto consta que solo el obispo no puede aprobar o mandar la contribución incluso según la disposición del cap. *Non minus,* puesto que se exige a la vez la intervención del clero.

Mas puede preguntarse qué se entiende por clero o clérigos, pues parece que, en rigor, se da a entender que es necesario el sínodo diocesano: este parece que es el que se entiende por clero, y además, lo que afecta a todos, deben tratarlo todos; luego es preciso que se reúnan todos, al menos por representación y en sínodo.

Pero en contra de esto está que parece que no es esto lo que se hace en la práctica, y es moralmente muy difícil que prácticamente pueda hacerse en todas las ocasiones que se presenten.

Por eso es bastante probable que baste el consentimiento del obispo con el cabildo de su Iglesia Catedral, que es lo que en el derecho suele entenderse por clérigos, conforme al capítulo 1.º y otros del título *De iis quae fiunt a praelatis sine consensu capituli.*

También puede en esto tener mucha fuerza la costumbre, pues en donde, por una costumbre que ha prescrito ya, el obispo ha llegado a tener su consejo propio de oficiales o clérigos destinados a ello, y suele despachar con ellos los asuntos más graves de la diócesis, eso puede parecer suficiente para el cumplimiento de esta condición que exigen los textos.

17. TERCERA CONDICIÓN.—La tercera condición del cap. *Non minus* es que la contribución se haga sin exigirla, lo cual más se refiere al modo de pedir un tributo ya impuesto, que a la forma que se ha de observar en la imposición de ese tributo. Y se trata —según se ha explicado ya antes— del cobro coactivo. Sobre esta condición puede verse a GIGANTE, que cita a otros.

En el mismo texto se insinúa también otra condición, a saber, que la contribución sea *para acudir a utilidades o necesidades comunes.* Mas esto no es una nueva condición, sino el fin y como la base de la *justicia* del impuesto, cosa principal que hemos dado por supuesta en todo este capítulo.

Dejando, pues, estas condiciones, INOCENCIO III añadió la verdadera tercera condición con las palabras *Pero por la imprudencia de algunos, consúltese antes al Romano Pontífice, a quien le toca mirar por la utilidad común.*

En esta condición —por su dificultad y por el retraso que lleva consigo necesariamente— es en la que más se apoyan los autores de la opinión contraria para pensar que no debe alcanzar a los cobros que con frecuencia son necesarios y —como quien dice— naturalmente justos en sí mismos y píos.

Sin embargo, es evidente que INOCENCIO III, a una con ALEJANDRO III, se refirió a esos cobros o tributos, y que por tanto esta condición alcanza a todos los tributos a los que afectan

las anteriores condiciones, y que, en consecuencia, aunque parezca difícil se debe cumplir, dado que así la escribió quien tenía poder para ponerla; y pudo ser conveniente para evitar los inconvenientes que con frecuencia ocurren.

Creo, con todo, que si el obispo y el clero dan su consentimiento sin consultar al Sumo Pontífice, aunque obren mal y puedan ser castigados su proceder es válido, porque en el texto no se añade ninguna palabra que invalide su consentimiento, y por otra parte, por el derecho ordinario tenían poder para dar ese consentimiento.

18. EVASIVA. — REFUTACIÓN.—UNA LIMITACIÓN QUE SE DEBE ADMITIR EN ESTA TERCERA CONDICIÓN.—Mas alguien podría decir que esta condición se basa en la presunción, según indican las palabras *Por la imprudencia de algunos,* y que por tanto, cuando la justicia y la razón de la contribución es evidente, y el consentimiento, según prudencia, es debido, la ley, por lo que toca a esta condición, no obliga, ya que la presunción cede ante la realidad, y en consecuencia, una ley basada en la presunción cesa también.

Respondo negando lo que se afirma, porque, en realidad de verdad, esa ley no supone una cosa que se presuma y en que se base, sino sólo un peligro moral y la ocasión de un mal y de un perjuicio frecuente.

Ahora bien, esto basta para que una ley se dé en general y obligue en cada caso particular aunque en él cese negativamente el fin o razón de la ley.

Por consiguiente, a esa condición sólo se la puede limitar en caso de necesidad urgente cuando se corre un peligro en la tardanza —según el cap. *Pervenit*—, y porque la necesidad carece de ley.

Esta limitación la añadieron TUDESCHIS, GREGORIO LÓPEZ, SILVESTRE y GUTIÉRREZ, que cita a otros.

Y esa necesidad puede tener lugar —ante tido— tratándose del cobro en un caso suelto y para poco tiempo. Si ha de durar más tiempo, aunque en caso de necesidad la cosa pueda incoarse sin consultar al Sumo Pontífice, para prolongarse más habrá que consultárselo, pues la ley, en cuanto a esto, puede cumplirse a pesar de la necesidad, y así se pone el remedio suficiente

CAPITULO XXVII

DE LA LIBERTAD ECLESIASTICA ¿DISFRUTAN PLENAMENTE TODOS LOS CLERIGOS —TANTO DE ORDENES MAYORES COMO MENORES— QUE PERSEVERAN EN EL ESTADO CLERICAL?

1. DOS CLASES DE PERSONAS ECLESIÁSTICAS.—Hemos explicado las causas y los efectos de esta exención: sólo nos resta hablar de las personas o sujetos a quienes se concede este privilegio. Y como, por lo dicho hasta aquí, consta suficientemente en general que este privilegio se concede a las personas eclesiásticas, dos puntos de eso general nos quedan por explicar: uno, cuáles son esas personas eclesiásticas que participan de este privilegio; y el otro, si este privilegio se comunica a cada una de ellas todo entero y en cuanto a todas sus materias.

Pues bien, conforme a la división que hace SAN JERÓNIMO, se deben distinguir dos clases de personas eclesiásticas: la de los clérigos, y la de los llamados conversos o consagrados a Dios, a los cuales se refiere el cap. *Si quis suadente* bajo el nombre de *monjes,* y que ya en general entran en el término de religiosos o regulares.

2. DIFERENCIA ENTRE ESAS PERSONAS ECLESIÁSTICAS.—Estas dos clases de personas eclesiásticas se diferencian en que, para ser clérigo, propiamente se requiere alguna ordenación sacramental o al menos la primera preparación y como comienzo de ella por la primera tonsura. Este es el sentido amplio en que ahora tomamos al clero conforme al cap. *Cum non ab homine.*

En cambio, para ser monje, no se requiere ninguna ordenación, sino sólo un estado sagrado por el cual la persona se dedique de una manera especial a Dios y la Iglesia la reciba como tal.

Además, entre los clérigos hay diversos grados: unos son clérigos de órdenes sagradas, como son todos los que por la ordenación —por razón del voto anejo— se han hecho inhábiles para el matrimonio, conforme al cap. *Miramur;* y otros son clérigos de órdenes menores, los cuales no hacen voto, y así hay que subdividirlos en solteros y casados.

las anteriores condiciones, y que, en consecuencia, aunque parezca difícil se debe cumplir, dado que así la escribió quien tenía poder para ponerla; y pudo ser conveniente para evitar los inconvenientes que con frecuencia ocurren.

Creo, con todo, que si el obispo y el clero dan su consentimiento sin consultar al Sumo Pontífice, aunque obren mal y puedan ser castigados su proceder es válido, porque en el texto no se añade ninguna palabra que invalide su consentimiento, y por otra parte, por el derecho ordinario tenían poder para dar ese consentimiento.

18. EVASIVA. — REFUTACIÓN.—UNA LIMITACIÓN QUE SE DEBE ADMITIR EN ESTA TERCERA CONDICIÓN.—Mas alguien podría decir que esta condición se basa en la presunción, según indican las palabras *Por la imprudencia de algunos,* y que por tanto, cuando la justicia y la razón de la contribución es evidente, y el consentimiento, según prudencia, es debido, la ley, por lo que toca a esta condición, no obliga, ya que la presunción cede ante la realidad, y en consecuencia, una ley basada en la presunción cesa también.

Respondo negando lo que se afirma, porque, en realidad de verdad, esa ley no supone una cosa que se presuma y en que se base, sino sólo un peligro moral y la ocasión de un mal y de un perjuicio frecuente.

Ahora bien, esto basta para que una ley se dé en general y obligue en cada caso particular aunque en él cese negativamente el fin o razón de la ley.

Por consiguiente, a esa condición sólo se la puede limitar en caso de necesidad urgente cuando se corre un peligro en la tardanza —según el cap. *Pervenit*—, y porque la necesidad carece de ley.

Esta limitación la añadieron TUDESCHIS, GREGORIO LÓPEZ, SILVESTRE y GUTIÉRREZ, que cita a otros.

Y esa necesidad puede tener lugar —ante tido— tratándose del cobro en un caso suelto y para poco tiempo. Si ha de durar más tiempo, aunque en caso de necesidad la cosa pueda incoarse sin consultar al Sumo Pontífice, para prolongarse más habrá que consultárselo, pues la ley, en cuanto a esto, puede cumplirse a pesar de la necesidad, y así se pone el remedio suficiente

CAPITULO XXVII

DE LA LIBERTAD ECLESIASTICA ¿DISFRUTAN PLENAMENTE TODOS LOS CLERIGOS —TANTO DE ORDENES MAYORES COMO MENORES— QUE PERSEVERAN EN EL ESTADO CLERICAL?

1. DOS CLASES DE PERSONAS ECLESIÁSTICAS.—Hemos explicado las causas y los efectos de esta exención: sólo nos resta hablar de las personas o sujetos a quienes se concede este privilegio. Y como, por lo dicho hasta aquí, consta suficientemente en general que este privilegio se concede a las personas eclesiásticas, dos puntos de eso general nos quedan por explicar: uno, cuáles son esas personas eclesiásticas que participan de este privilegio; y el otro, si este privilegio se comunica a cada una de ellas todo entero y en cuanto a todas sus materias.

Pues bien, conforme a la división que hace SAN JERÓNIMO, se deben distinguir dos clases de personas eclesiásticas: la de los clérigos, y la de los llamados conversos o consagrados a Dios, a los cuales se refiere el cap. *Si quis suadente* bajo el nombre de *monjes,* y que ya en general entran en el término de religiosos o regulares.

2. DIFERENCIA ENTRE ESAS PERSONAS ECLESIÁSTICAS.—Estas dos clases de personas eclesiásticas se diferencian en que, para ser clérigo, propiamente se requiere alguna ordenación sacramental o al menos la primera preparación y como comienzo de ella por la primera tonsura. Este es el sentido amplio en que ahora tomamos al clero conforme al cap. *Cum non ab homine.*

En cambio, para ser monje, no se requiere ninguna ordenación, sino sólo un estado sagrado por el cual la persona se dedique de una manera especial a Dios y la Iglesia la reciba como tal.

Además, entre los clérigos hay diversos grados: unos son clérigos de órdenes sagradas, como son todos los que por la ordenación —por razón del voto anejo— se han hecho inhábiles para el matrimonio, conforme al cap. *Miramur;* y otros son clérigos de órdenes menores, los cuales no hacen voto, y así hay que subdividirlos en solteros y casados.

De esta manera resultan cuatro grados de personas eclesiásticas. De ellas hablaremos por su orden. Pero en este capítulo vamos a tratar a la vez de todos los clérigos no casados, pues coinciden en la regla general, la cual establecida, fácilmente se comprenden las excepciones o diferencias que haya entre ellas.

3. PRIMERA TESIS.—PRIMERA PRUEBA DE LA TESIS, POR EL DERECHO CANÓNICO.—SEGUNDA PRUEBA, POR EL DERECHO CIVIL.—Hay que decir, pues, que todos los clérigos —tanto los ordenados de mayores, como de menores, y aun los que han recibido la primera tonsura— que perseveran en el estado clerical, gozan plena e íntegramente del privilegio clerical, y eso de suyo, es decir, si no se les priva de él por sus delitos.

Esta tesis es incontrovertida entre los católicos, puesto que se prueba manifiestamente por el derecho canónico.

Principalmente se prueba por el cap. 2 del título *De foro competent.* en el que se dice *Ni al presbítero, ni al diácono, ni a clérico alguno, ni a los menores de la Iglesia:* estas últimas palabras parecen designar a los jóvenes o —como dice otra lectura— a los *juniores* que sólo tienen la primera tonsura, por más que —según veremos después— otros a esa palabra le quieren dar un sentido más amplio.

Lo mismo se prueba por el dicho cap. *Cum non ab homine: A los clérigos de cualquier orden;* y de nuevo: *El clérigo, cualquiera que sea la orden que haya recibido.*

Otros textos hablan indeterminadamente de los clérigos, término en que entran todos —principalmente tratándose de cosas favorables— si no se añade alguna limitación.

En esta materia la cosa se explica en particular en el cap. *De persona,* en el que otros muchos textos hablan de los clérigos en la misma forma, aunque tratan en particular del privilegio del fuero en materia tanto criminal como civil.

Y en términos tan generales se expresan también los textos canónicos tratando de los clérigos en lo relativo a la exención de los tributos, según puede verse en todos los títulos *De immunitate Ecclesiar.*

Finalmente, también el derecho civil habla en la misma forma de la exención de los clérigos, como aparece por la Auténtica *Cassa* del CÓDIGO, y también por la Auténtica *Item nulla,* en la que Federico habla indeterminadamente de las *personas eclesiásticas,* término más general.

También en el CÓDIGO DE TEODOSIO hay muchas leyes —que se han indicado ya muchas veces— en las que este privilegio se concede a los clérigos, sea de una manera absoluta, sea a veces también a los menores en particular, con lo que —con mayor razón— consta que les compete a los mayores.

4. PRUEBA DE LA TESIS POR LA RAZÓN.—La razón de la tesis no es otra que la que se toma del derecho.

Si este privilegio se mira en cuanto que procede del derecho divino, no tiene limitación alguna por parte de los clérigos, porque todos ellos, por un título especial, son de la familia de Cristo y están consagrados y destinados al culto divino.

En efecto, aunque entre los mismos clérigos haya la diferencia de una mayor o menor consagración, o de un ministerio más o menos sagrado, esto no basta —según se explicó antes en el Capítulo X— para que podamos decir que, en virtud del derecho divino, a unos se les eximió más que a otros.

Y si a este privilegio se lo mira en cuanto que el derecho eclesiástico puede determinarlo o limitarlo en cuanto a las personas, tampoco en este sentido se halla que se haya hecho diferencia entre los clérigos de órdenes mayores o menores, con tal que —de la manera que se explicará después— perseveren en el estado clerical.

Y la razón puede deducirse del cap. *Si diligenti,* puesto que, lo mismo que este privilegio no es personal, es decir, concedido en atención a la persona, tampoco se dio en atención a esta o a aquella orden, sino en atención al estado clerical, y por eso se dice allí *Concedido a todo el colegio eclesiástico,* colegio al que —según se dice allí— pertenecen cualesquiera clérigos.

Ni se puede dudar de que en esa expresión general entran también los clérigos que únicamente han recibido la primera tonsura: por eso los autores a veces suelen hablar de ellos en particular, sea para quitar toda duda, sea para que —con más razón —se entienda que el privilegio alcanza a todos los clérigos de más alta categoría, como puede verse en JUAN LÓPEZ y COVARRUBIAS, y como está bastante expresamente en el dicho cap. 2 *De foro compet.,* y más claramente en el CONCILIO TRIDENTINO, cuyo decreto explicaremos enseguida.

5. Y que esto se ha de entender de una exención plena y total —según he dicho en la segunda parte de la tesis —es igualmente cierto, y se ha de probar —más o menos— de la misma manera: los textos canónicos y civiles —tanto los que conceden la exención del fuero en lo criminal y en lo civil, como los que conceden la inmunidad de los tributos— hablan por igual —sea indeterminadamente, sea distributivamente— de las personas eclesiásticas.

Por eso, todo lo que hasta ahora hemos dicho sobre lo general de la exención tanto en los juicios criminales y civiles como en las leyes también civiles y en los tributos, se ha de aplicar por igual a todos los clérigos de cualquier orden que perseveren en el estado clerical, ya que los textos en esto no hacen distinción alguna

entre ellos, y por eso tampoco nosotros debemos hacerla, si no es tal vez en algún caso particular que esté expreso en el derecho, del cual ahora no tratamos.

6. LIMITACIÓN DE LA TESIS.—LAS ÓRDENES SAGRADAS, POR SÍ SOLAS LLEVAN CONSIGO EL PRIVILEGIO DE LA EXENCIÓN; NO ASÍ LAS MENORES.—He dicho *que perseveren en el estado clerical,* primeramente para explicar que la tesis se entiende de los clérigos no casados, pues —como se verá por lo que diremos en el capítulo siguiente— sólo éstos gozan de la exención total.

En segundo lugar, esas palabras se han puesto para explicar el decreto del Concilio Tridentino que se ha aducido antes, y la diferencia que en él se hace entre los clérigos de órdenes mayores y menores.

Esta diferencia supone otra entre los estados de ambas órdenes: que, aun siendo común a todos los clérigos el recibir un carácter indeleble —cosa que proporcionalmente y por cierta imitación se ha de entender también de la primera tonsura—, sin embargo, respecto de la perseverancia en el estado y oficio clerical, las órdenes sagradas llevan consigo una mayor estabilidad y obligación.

Los clérigos de órdenes mayores —según el cap. *Decernimus*— están obligados a perseverar en su estado, y no pueden dejarlo sin hacerse apóstatas, y por eso —según el cap. *Tuae* con la Glosa adjunta, que es comúnmente admitida— se les puede forzar a conservar el hábito y distintivos clericales.

En cambio, los clérigos de órdenes menores —según observa la misma Glosa— pueden —sin apostatar— dejar el estado clerical y vivir como seglares, y meterse en asuntos seculares, según el cap. *Ioannes* y el libro 6.°

Pues bien, de esta diferencia proviene que de los clérigos de órdenes mayores se diga, de una manera absoluta y sin ninguna otra condición, que en virtud de su ordenación gozan del privilegio clerical, puesto que tal ordenación lleva consigo la perseverancia en ese estado, y en consecuencia lleva también consigo el privilegio clerical, y esto de suyo, palabra o limitación que explicaré después.

En cambio, las órdenes menores, como de suyo no obligan a la perseverancia en ese estado, sólo por sí mismas no bastan para disfrutar del privilegio clerical, sino que exigen algunas otras condiciones que indiquen que tal persona perdura en el estado en que se dedicó al culto divino y al ministerio eclesiástico, que es la razón principal por la que se concede este privilegio.

7. TRES CONDICIONES SE REQUIEREN EN LOS CLÉRIGOS DE ÓRDENES MENORES PARA DISFRUTAR DE ESTE PRIVILEGIO.—Por eso el CONCILIO TRIDENTINO dio el siguiente decreto: *Ninguno que haya recibido la tonsura o las órdenes menores, pueda obtener ningún beneficio antes de los catorce años. Ese tal tampoco disfrute del privilegio del fuero si no tiene ya un beneficio eclesiástico, o con hábito y tonsura clerical sirve a alguna iglesia o en un seminario de clérigos por mandato de su obispo, o se encuentra —con licencia de su obispo— en una escuela o universidad como en camino hacia las órdenes mayores.*

Por este decreto consta que la intención del concilio fue que los clérigos de órdenes menores no gocen del privilegio clerical si de hecho no están dedicados a los ministerios eclesiásticos, que es lo que nosotros hemos explicado por las palabras *perseverar en el estado clerical.*

Ahora bien, quiso el concilio que a las órdenes menores se añadiese algo que indicase esa perseverancia o dedicación al culto divino. Y el concilio distinguió dos formas: una, que el clérigo de órdenes menores tenga un beneficio eclesiástico; y otra, que lleve tonsura y hábito clerical y haya sido aplicado por su obispo al servicio de alguna iglesia o puesto de otra manera en camino hacia la dedicación eclesiástica. Cada una de estas dos formas basta por sí misma, ya que el concilio las pone con la disyuntiva *o.*

8. OBJECIÓN.—UN CLÉRIGO QUE NO LLEVE HÁBITO Y TONSURA, NO POR ESO PIERDE SIN MÁS EL PRIVILEGIO.—Así pues, un clérigo de órdenes menores que tenga un beneficio clerical, por ese mismo hecho goza del privilegio del fuero aunque no cumpla las otras condiciones que se requieren en los clérigos menores que no tienen beneficio, pues el concilio en esa frase únicamente exige el beneficio con las órdenes ya que —en virtud del beneficio— se le tiene por dedicado de hecho al ministerio eclesiástico y está obligado a tener intención de perseverar en el estado clerical o al menos a no tener la intención contraria: en otro caso, no puede conservar el beneficio ni hacer suyos sus productos.

Se dirá que —en consecuencia— aunque el tal clérigo no ande con hábito clerical ni lleve tonsura y en lo demás viva como un seglar, gozará del privilegio clerical: esto parece absurdo, dado que peca gravemente y hay bastante razón para pensar que ha abandonado el estado clerical.

Respondo concediendo que no pierde el privilegio por el hecho mismo, puesto que ninguna ley le priva de él, ni el concilio exige en

ese clérigo otra condición como absolutamente necesaria para gozar del beneficio. Sin embargo, a tal clérigo se le podrá advertir, y si es incorregible, conforme a los cap. *In audientia* y *Contigit* se le podrá privar del privilegio, ya que —según diremos después, y según observan la GLOSA e INOCENCIO— lo mismo sucede con los clérigos de órdenes mayores.

9. PARA ESTE PRIVILEGIO ¿BASTA UNA PENSIÓN CON LAS ÓRDENES MENORES?—Mas puede preguntarse si basta, además de la orden, tener una pensión.

Respondo que si se trata de una pensión que puede tenerla también un seglar, es claro que no basta, ya que una pensión así no es distintivo clerical ni obliga al estado ni al servicio clerical, ni equivale en modo alguno a un beneficio eclesiástico.

Pero si la pensión es clerical puede parecer que basta, y eso por las razones contrarias, ya que equivale a un beneficio eclesiástico y por ello suele entrar en esa denominación, sobre todo tratándose de cosas favorables. Tenemos a mano un caso en el mismo decreto del Concilio Tridentino: Al principio determinó que antes de los catorce años nadie pueda obtener un benefício; ahora bien, sobre ello la congregación de cardenales juzgó que en el término *beneficio* entraban las pensiones; en consecuencia —por la misma o mayor razón— cuando más abajo se dice que el clérigo menor, si tiene un beneficio, goza del privilegio, en el término *beneficio* deben entrar también las pensiones.

10. Esto no obstante, hallo otra respuesta de esa misma congregación, en la que parece que se declara lo contrario con estas palabras: *Aquel para quien se reservó una pensión, si no anda con hábito y tonsura no goza del privilegio del fuero.* Y se da como razón que el Concilio Tridentino corrige el derecho común y con la expresión *nisi* exceptúa tres cosas. Ahora bien, este decreto no puede subsistir si no damos por supuesto que en ese texto en el término *beneficio* no entra la pensión.

En efecto, aun siendo verdad que el concilio corrige el derecho común en no exigir las tres advertencias que exigían el cap. último del título *De vita et honest. cleric.* y el cap. *Contingit,* sin embargo, en el primer miembro de las excepciones sólo exige —además de alguna orden— el beneficio.

Luego si la pensión entra en el término *beneficio* cuando se reserva para alguno como clérigo, quien llegue a tenerla gozará del privilegio aunque no lleve hábito ni tonsura. O al contrario, si ese tal no goza del privilegio —como se dice en la respuesta de los cardenales—, no basta sola la pensión sin los otros requisitos, y por tanto no entra en el término *beneficio.*

11. PARA ESTA EXENCIÓN NO SE REQUIERE LA EDAD DE CATORCE AÑOS.—En consecuencia —ateniéndose a esta opinión— se podrá responder que aquí se restringe el término *beneficio* porque esto cede en favor de la religión, no sea que aquel para quien se reserva la pensión como a clérigo, deje fácilmente el hábito o la tonsura si pudiese gozar del privilegio aun sin ellos.

Mas a mí —si he de reconocer la verdad— esta respuesta no me satisface, y por eso este último decreto me resulta difícil y no veo bien su razón, y así dudo si estará bien formulado, y por ello el juicio sobre este punto se lo dejo a otros.

Sobre este primer miembro quiero advertir —finalmente— que aunque para el beneficio el concilio exija la edad de catorce años, para gozar del privilegio no es necesaria, ya que en ninguno de los miembros la exige el concilio: sólo en este primero parece que —en consecuencia— se exige, o más bien se supone, por razón del beneficio.

Pero si acaso sucede que, con dispensa, un clérigo de menos de catorce años llegue a tener un beneficio, gozará del privilegio clerical, ya que en realidad tiene las condiciones requeridas por el concilio, y nada importa que haya podido llegar a tenerlas por el derecho común o por dispensa, pues en esto el concilio no hace distinción alguna.

12. UN CLÉRIGO DE ÓRDENES MENORES A QUIEN LE FALTE CUALQUIERA DE LAS CONDICIONES DICHAS, POR ESE MISMO HECHO PIERDE EL PRIVILEGIO.—Sobre el otro miembro únicamente hay que observar que en el clérigo menor sin beneficio, el concilio exige conjuntamente las tres condiciones, y que por tanto, si falta cualquiera de ellas, por ese mismo hecho y sin declaración ni advertencia alguna previa, ese clérigo no gozará del privilegio. Así lo declaró expresamente también la congregación de cardenales con citas de INOCENCIO y de GEMINIANO.

La razón es que esa no es una ley penal sino constitutiva de la forma necesaria para tal privilegio, y por tanto, en faltando la forma, por ese mismo hecho se pierde el privilegio.

Además, la dicha congregación declara que el hábito debe ser digno y hasta los talones. Y por esa misma razón la tonsura tendrá que ser conforme a la costumbre común de la región.

Sobre estas dos condiciones pueden verse tam-

bién COVARRUBIAS y JULIO CLARO, y entre las leyes de España la 1.ª del título 4, libro 1.º de la NUEVA RECOPILACIÓN, en la que se cita cierta declaración de Pío IV para estos reinos.

Por consiguiente, si falta cualquiera de estas dos condiciones conforme a la práctica acostumbrada, se perderá el privilegio.

Y para juzgar que faltan, no basta que las dejen una o dos veces, sino que —como quien dice— anden sin ellas habitual y permanentemente, según pensó la misma congregación apoyada en el cap. *In audientia.* Y en caso de duda, conforme al cap. *Si iudex* al juez eclesiástico le toca determinar si un clérigo ha dejado ya el hábito y la tonsura. Véanse COVARRUBIAS, JULIO CLARO y SALCEDO.

13. Estas dos condiciones —la del hábito y la de la tonsura— parecían bastar por el derecho común aun después de las tres advertencias; pero el concilio añadió la tercera de que tal clérigo, por mandato de su obispo, sirva o esté aplicado a alguna iglesia. Esta condición es clara por sí misma, y sin duda es necesaria, aunque no en absoluto sino a no ser que se la supla por otra aprobada por el mismo concilio.

Porque el concilio pone disyuntivamente dos miembros, a saber: *O en un seminario de clérigos, o se encuentra —con licencia de su obispo— en una escuela o universidad.*

Sobre ellos puede dudarse si cada uno de ellos contiene una condición suficiente de suyo para este privilegio, o si son sólo como partes de la tercera condición puesta en el segundo miembro principal y que se han de colocar con él solo disyuntivamente.

Pero, sin duda alguna, este segundo es el sentido del concilio: si no, habría que poner cuatro como miembros principales del decreto, y un clérigo de órdenes menores que, con permiso de su obispo, estuviese en una escuela, gozaría del privilegio aunque no llevase hábito y tonsura clerical y careciese de beneficio. Ahora bien, esta consecuencia es contraria a la razón y contraria a la costumbre, que es la mejor intérprete de las leyes.

Por consiguiente, no son cuatro los miembros principales, sino dos; pero como en el segundo se ponen tres condiciones, la tercera de ellas se pone disyuntivamente bajo el triple miembro menos principal.

Así pues, en todos los clérigos de órdenes menores, en primer lugar se requiere el hábito y la tonsura, pero en lugar de la tercera condición del servicio a una iglesia, basta estar en un seminario o en un estudio con licencia del obispo.

14. UN CLÉRIGO MENOR QUE NO SIRVA A NINGUNA IGLESIA NI SE DEDIQUE A LOS ESTUDIOS ¿ESTÁ EXENTO DE TRIBUTOS?—OPINIÓN AFIRMATIVA DE ALGUNOS. — SEGUNDA OPINIÓN, LA VERDADERA.—Siguiendo adelante, acerca de esta parte puede preguntarse si un clérigo menor que lleve hábito y tonsura, pero que no tenga beneficio, ni sirva a una iglesia, ni cumpla de otra manera esta tercera condición, dado que no goce del privilegio del fuero está inmune de tributos.

Algunos afirman que esas condiciones que puso el concilio no son necesarias para gozar de la inmunidad de tributos, pues el concilio sólo las exigió para el privilegio del fuero; ahora bien, esos dos privilegios son distintos, y así, ni de uno de ellos se puede sacar un argumento para el otro, ni se puede hacer una ampliación en contra de él, dado que más bien son los favores los que se han de interpretar ampliamente.

Pero yo juzgo que la opinión verdadera es la contraria.

En primer lugar, es cosa cierta que está admitido por la costumbre el que esos clérigos que no tienen beneficio ni sirven a una iglesia o no llevan hábito ni tonsura, no estén libres de tributos, según asegura COVARRUBIAS. Ahora bien, si esa costumbre fuese contraria a la inmunidad eclesiástica, según se dirá después no hubiese podido prevalecer hasta el punto de ser justo ese cobro, cosa que, sin embargo, no puede decirse de esta costumbre, ya que no hay nadie que la condene.

15. En segundo lugar, antes se ha demostrado que no puede estar sujeto a tributos quien no lo esté a la jurisdicción y al fuero, dado que la imposición de un tributo es un acto de jurisdicción; luego —al revés— quien no está exento de la jurisdicción de los príncipes, no tiene por qué creerse exento de sus tributos, a no ser que los príncipes quieran eximirle; luego los clérigos menores que no gozan del privilegio del fuero por faltarles las condiciones que se han dicho, en consecuencia no gozan de la inmunidad de tributos.

Por eso he dicho anteriormente que el privilegio del fuero, en cuanto distinto del privilegio del canon, incluye también toda inmunidad respecto de las leyes de los tributos. Así se deduce también del cap. *Quanquam* y de otros parecidos. Y por eso, cuando el concilio habla en absoluto del privilegio del fuero, hay que tomarlo en este sentido.

Confirmación: Si esos clérigos no gozan del privilegio del fuero, en consecuencia están sujetos a las leyes civiles no sólo en cuanto a su fuerza directiva, sino también en cuanto a la

coactiva; luego también están sujetos a las leyes de los tributos, pues la razón es la misma.

Existe también una razón importante de congruencia: Si la gente, por sola v. g. la tonsura sin avanzar ningún grado más en el clero, quedara inmune de tributos, muchos recibirían sólo la tonsura para quedar exentos de tributos sin intención alguna de pertenecer al estado eclesiástico.

16. EXPLICACIÓN DE UNA LEY DE ESPAÑA. Mayor dificultad encuentro en cierta ley de la NUEVA RECOPILACIÓN de España, la cual declara que los clérigos que no tienen beneficio eclesiástico, aunque observen los demás requisitos del concilio para gozar del privilegio clerical, únicamente gozan de él en cuanto a las causas criminales, mas no en cuanto a los tributos, contribuciones y todo lo demás.

Esa ley no pudo limitar el decreto del concilio; ahora bien, el concilio dice de una manera absoluta que esos clérigos gozan del privilegio del fuero, el cual de suyo no se reduce a las causas criminales sino que alcanza a todo lo que hemos explicado antes; luego esa ley parece suponer que esos clérigos menores sin beneficio, en virtud del derecho común no gozan de la exención de tributos ni de la de las causas civiles.

Y si eso fuese así, con razón se diría que tampoco gozaban de ella en virtud del concilio, porque el Concilio Tridentino no les añadió ese privilegio a esos clérigos al margen del derecho común: lo único que hizo fue no quitarles lo que antes tenían.

Ahora bien, esa suposición, en realidad no está basada en el derecho, puesto que en ningún texto de él se hace esa distinción; muy al contrario, el cap. *Quanquam* se expresa de una manera absoluta y general, y lo mismo los otros textos —que se han citado antes— del título *De iudiciis et foro competenti.*

Tal vez lo que ha sucedido en España es suponer que ese derecho común en cuanto a esto había quedado derogado, según da a entender Covarrubias. Mas para admitir esto, es preciso que conste que esa costumbre y derogación fue aprobada por el Papa: de no ser así, no pienso que esa ley pueda en conciencia observarse con esos clérigos, los cuales —conforme al concilio— gozan del privilegio del fuero.

17. LOS CLÉRIGOS QUE UNA VEZ HAN SIDO PRIVADOS DE ESTE PRIVILEGIO ¿PUEDEN YA GOZAR MÁS DE ÉL?—PRIMERA OPINIÓN.—Por último, acerca de estos clérigos puede plantearse el problema de si los que quedan sin el privilegio por falta de las condiciones dichas, comienzan a gozar de él siempre que empiecen a observar la forma del concilio.

No faltaron quienes lo negaron fundándose en que una vez que el superior le ha quitado a uno un privilegio, éste no lo recupera con su propia autoridad sino que es preciso que el superior se lo conceda de nuevo; ahora bien, el concilio quita el privilegio y no lo ha restituido; luego no se recupera por sola la voluntad del clérigo que vuelva al estado clerical.

Otros por su parte añadieron que eso sucede ante todo cuando el clérigo ha sido castigado por el juez y ha sido privado del privilegio por andar sin el hábito clerical, ya que entonces es propiamente cuando cabe la razón aducida; o también porque entonces es ante todo cuando uno parece renunciar al privilegio y a la vez se acepta la renuncia, y una vez que uno de esa forma renuncia al privilegio, no puede volver a él por su propia voluntad. En favor de esta opinión se cita a INOCENCIO.

18. OPINIÓN DEL AUTOR. — Sin embargo, tengo por cierto lo contrario: siempre que el clérigo empiece a llevar el hábito y la tonsura y a servir a la Iglesia de alguna de las maneras prescritas por el concilio, comenzará a gozar del privilegio aunque antes, por alguna falta, no gozase de él.

Así lo enseñó el ABAD —tratándose de un punto parecido— en el cap. *Ioannes.* Le sigue ANGEL, y en favor de esta opinión cita a JUAN EL MONJE, al ARCEDIANO y a JUAN DE LIGNANO. Lo mismo SILVESTRE y SAN ANTONINO.

Y lo mismo se deduce manifiestamente de cierta respuesta de la Congregación de Cardenales. Habiéndose preguntado si un clérigo —que había obtenido un beneficio eclesiástico, renunció a él y al estado clerical con intención de casarse, pero después, cambiando de voluntad, tomó el hábito clerical y obtuvo otro beneficio— recuperaba el privilegio clerical, la congregación respondió afirmativamente, porque el clérigo —conforme al cap. *Si diligenti*— no puede renunciar al privilegio. Y es una respuesta conforme al derecho, según se deduce —de un caso parecido— del cap. único del título *De cleric. coniugat.* del libro 6.°, y de lo que Nicolás de Tudeschis y otros observan sobre el capítulo *Clericus.* Y esa decisión, en el caso presente, cuenta con la misma razón.

En efecto, el Concilio Tridentino —según hemos visto— puso dos condiciones disyuntivamente.

Ahora bien, en la primera, aunque el clérigo que deja el beneficio —aun con intención de renunciar al estado clerical— deja de gozar del

privilegio, si de nuevo obtiene un beneficio comienza a gozar del privilegio.

Luego también en el segundo caso, aunque el clérigo no beneficiado, si deja el hábito, por entonces no goce del privilegio, volviendo después a la forma de clérigo prescrita por el concilio gozará de él.

Pruebas de la consecuencia: que la razón es igual; y que con el primer caso se demuestra que el argumento de la opinión contraria no tiene ninguna fuerza.

19. Según esto, yo argumento de la siguiente manera: Tal clérigo no recuperaría el privilegio, o por haber quedado privado de él completamente y —por explicarlo así— radicalmente, o por haber renunciado a él voluntariamente; ahora bien, ninguna de las dos cosas es verdadera ni probable.

Lo primero es claro, puesto que ni el concilio ni ningún otro decreto canónico realiza tal privación.

En efecto, lo único que dice el concilio es *Tampoco ése goce del privilegio del fuero si no,* etc., e inmediatamente pone ambos miembros. Ahora bien, esas palabras no significan una privación perpetua, sino sólo una condición que se requiere para gozar del privilegio. Y la fuerza y naturaleza de una condicional —si es verdadera— es el estar dispuesta a dos cosas: o a que, si no se pone la condición, no se siga el efecto, o a que, si se la pone, se siga por más que antes, por no haberse puesto la condición, no se haya seguido: esto nada importa, ya que el que la condición se cumpla más tarde o más pronto no hace al caso.

Sobre todo que esta tardanza de suyo no es pecaminosa, ni por entonces al clérigo se le priva del privilegio como castigo, sino por falta de la forma o estado, ya que, en cuanto a éste, se comporta como seglar; y por eso, así como un seglar, si se ordena, comienza a gozar, etc., lo mismo ese clérigo si vuelve a tomar el hábito y los otros requisitos.

20. El otro miembro —el de la renuncia— ya se ha probado.

En efecto, normalmente no es necesario que el tal clérigo tenga intención de renunciar, sino —a lo sumo— de no gozar del privilegio por entonces. Y además, aunque quiera, no puede renunciar al privilegio si no es renunciando también al estado clerical o al beneficio, etc. En cambio, perseverando en su debido estado o volviéndolo a tomar, no puede —aunque lo quiera— no gozar del privilegio, porque no puede renunciar a un privilegio que se ha introducido en favor del estado clerical.

Por eso, no hace al caso el que a ese clérigo se le haya privado de la exención por sentencia: lo primero, porque esa sentencia no produce un nuevo efecto: lo único que hace es declarar el efecto del derecho; y lo segundo, porque aunque la sentencia impusiese la privación a manera de pena, esa pena no sería absoluta ni perpetua, sino que llevaría implícita una condición o término, a saber, *hasta tanto que tome el hábito,* etc., o *mientras no lo tome.* Por consiguiente, es como una suspensión que, dada en esos términos, cesa al llegar el término o al cesar la condición.

Así lo dijimos en otro lugar, y, por lo que hace al caso presente, se prueba muy bien por la Clementina 1.ª del título *De vita et honest. clericor.* en las palabras *quandiu praemissis institerint,* sobre las cuales la GLOSA observa esto y lo confirma con otros textos.

21. POR SUS DELITOS, A VECES A UN CLÉRIGO SE LE PUEDE PRIVAR DE ESTE PRIVILEGIO.— Con esto resulta fácil explicar por qué al fin de la tesis hemos añadido que se la debe entender *de suyo,* ya que, por sus delitos, a veces se priva del privilegio del fuero a los clérigos, aun a los de órdenes mayores; y no hay ninguna otra causa por la cual se les suela privar de él ni por la que tal vez pueda privárseles.

En efecto, ese privilegio lo tienen, o por derecho divino, o por un derecho eclesiástico tan basado en el divino, que es muy próximo a él; luego si los mismos clérigos no se hacen indignos de tal privilegio, no se les puede privar de él. Ahora bien, no se hacen indignos de él si no es por sus delitos; luego no se les puede privar de él si no es en castigo de sus delitos, se entiende, mientras conservan el estado clerical.

Esto último lo añado por los clérigos de órdenes menores, puesto que de los de órdenes mayores, en virtud de solo el carácter se juzga que —mientras la Iglesia no los degrada, lo cual no se hace si no es en castigo de algunos delitos— siempre se mantienen en el estado clerical.

En cambio, tratándose de los clérigos menores, no basta el carácter sin las otras condiciones que la Iglesia requiere para ese estado; y por tanto, si les faltan esas condiciones, carecen del privilegio aun sin culpa ni pena; pero si las tienen, nunca se les priva de él si no es como pena.

22. Confirmación: La razón de ser de este privilegio no es en atención a la persona sino a todo el estado clerical; luego a ningún clérigo se le puede privar de él si no se hace indigno de él, pues eso redundaría en un gran inconveniente y perjuicio de todo el estado clerical.

En cambio, el quitarlo por delitos redunda en bien común de todo el estado, y por tanto, puede hacerse por esta razón y no por otra.

Y por la misma causa —según indiqué ya anteriormente—, aunque este privilegio se lo

hubiese dado a los clérigos a las inmediatas el mismo Cristo, como castigo se les podría privar de él, lo mismo que, como castigo, se le priva a uno de la libertad o de la vida aunque la tenga como don del autor de la naturaleza, porque se entiende que se le ha dado —como quien dice— con esta condición o subordinación al bien común del Estado y del poder que cuida de él. Pues lo mismo —proporcionalmente— se ha de juzgar de este privilegio, a saber, que se ha dado con subordinación al poder eclesiástico. Y esto se debe decir más si acaso es ese poder el que a las inmediatas lo ha concedido.

23. Maneras como se impone a los clérigos la pena de la privación de este privilegio.—Mas al punto ocurre preguntar por las maneras como se hace esta privación del privilegio en castigo.

Esto más pertenece al tratado de las Censuras Eclesiásticas, en el cual lo hemos tocado ya en la disp. 30, sect. 2.

La solución —brevemente— es que normalmente a los clérigos no se les priva de este privilegio más que por la degradación real. Ello es conforme al cap. *Novimus* y al cap. 2 del título *De poenis* en el libro 6.° Y así lo enseñan los canonistas en el cap. *At si clerici,* y otros a los que cita y sigue Covarrubias, y Juan López.

Pero alguna vez esa privación puede hacerse sólo mediante una sentencia dada por un juez eclesiástico aunque no se siga la degradación real.

Mas esto nunca se hace si no es suponiendo que el clérigo es incorregible en delitos enormes y observando la forma que se prescribe en el cap. *Cum non ab homine,* acerca de la cual pueden verse los doctores en sus comentarios, principalmente Tudeschis, Decio, Felino y Covarrubias.

Y la razón suficiente de ello es que, en la imposición de penas, lo mismo que basta el poder que da el derecho, así también se ha de observar la forma de la concesión: más aún, se la debe interpretar en sentido restringido, porque la materia es odiosa.

Una tercera y última manera hay de imponer esta pena: inmediatamente por la ley misma canónica. Mas para comprender cuándo y cómo tal pena se impone mediante un canon, en primer lugar —conforme a los principios generales de la ley penal— hay que atenerse estrictamente al sentido propio de las palabras.

24. Los privilegios del canon y del fuero de los clérigos, en el derecho son distintos.—En segundo lugar, en esta materia en particular se debe advertir que —como observó Nicolás de Tudeschis— los privilegios del canon y del fuero de los clérigos, en el derecho canónico son distintos, y por tanto, hay que mirar con atención cuál es el privilegio de que habla la ley para no aplicar a uno de ellos lo que es del otro.

Por eso, aunque en los cap. *Perpendimus, In audientia, Ut famae* y *Contingit* a los clérigos a los que se les ha advertido tres veces y que sin embargo siguen empedernidos en ciertos delitos, por el hecho mismo se les priva del privilegio del canon, a esas leyes —según observé ya en el tratado *De las Censuras*— no se las ha de hacer alcanzar al privilegio del fuero.

Lo primero, porque las penas se han de interpretar en sentido restringido.

Y lo segundo, porque —como muy bien dijeron Angel y Silvestre— con mayor dificultad se quita el privilegio del fuero que el del canon.

En efecto, el privilegio del canon es puramente humano, y únicamente consiste en una forma peculiar de proteger y defender la incolumidad de las personas eclesiásticas lanzando una censura gravísima contra quienes las hieran. Por eso, la misma ley canónica que dio esa censura no quiere —y con razón— que se aplique a los casos que se han dicho y en los cuales juzga que los clérigos que viven como seglares y que, después de tantas advertencias, siguen pertinaces, se hacen indignos de tal defensa; aunque no por eso se les priva o merecen que se les prive sin más de todo otro privilegio mayor y de origen divino.

25. Por eso, si uno examina bien los cánones que tratan de este privilegio, pocos de ellos son los que imponen esta pena por el hecho mismo y sin más sentencia del juez eclesiástico de forma que por ello mismo la persona del clérigo quede sujeta al poder secular.

En cuanto a los clérigos de órdenes mayores, apenas se halla una ley cierta fuera del capítulo 1 del título *De homicid.* del libro 6.° Sobre él hablé en el citado pasaje del tratado *De las Censuras,* y pueden verse Silvestre, Julio Claro y Covarrubias.

Otras leyes que, en determinados casos, por el hecho mismo privan a los clérigos de este privilegio con algunas condiciones —en el capítulo *Ex parte,* en el cap. único del título *De vita et honest. clericor.* del libro 6.°, y en la Clementina 1 del mismo título—, estas leyes —repito— y otras parecidas suelen interpretarse aplicándolas a los clérigos menores. El examinarlas y tratarlas de propio intento no entra en nuestro plan; ni tenemos tiempo para ello; pero pueden verse las Glosas y Doctores en sus comentarios y en el cap. 1 del título *De apostatis,* Nicolás de Tudeschis, y Juan López.

CAPITULO XXVIII

LOS CLERIGOS CASADOS ¿GOZAN DEL PRIVILEGIO DE LA EXENCION ECLESIASTICA?

1. PARA LA EXENCIÓN DE LOS CLÉRIGOS CASADOS SE REQUIEREN CUATRO CONDICIONES.—Este problema puede tratarse según el derecho antiguo o según el nuevo.

El primer punto de vista es poco práctico, y por eso lo dejamos.

Pero lo más verisímil es que, antes de que la Iglesia en este punto hiciese diferencia entre los clérigos casados y los otros, el privilegio —concedido a los clérigos sin hacer distinciones— lo tuvieron los casados no menos que los demás, puesto que nosotros no podemos excluir a los que no excluía la ley, y los privilegios de los príncipes se han de interpretar ampliamente.

Más aún, entre las leyes de los emperadores hay algunas en las que este privilegio —al menos en parte —se amplía a las esposas e hijos de los clérigos. Así puede verse en el título *De episcop. et cleri.* en los CÓDIGOS DE JUSTINIANO y DE TEODOSIO.

Así que, dejando la época antigua, vamos a tratar el problema según el nuevo derecho en el cap. único del título *De cleric. coniugat.* del libro 6.°, el cual se ve confirmado y de alguna manera restringido por el CONCILIO DE TRENTO.

En dicho capítulo BONIFACIO establece que los clérigos casados, fuera del privilegio del canon, sólo puedan gozar del privilegio del fuero en las causas criminales, ya se traten éstas criminalmente ya civilmente.

Mas para que gocen de esa inmunidad, requiere tres condiciones: que lleven tonsura, que anden con hábito clerical, y que hayan contraído matrimonio con una sola mujer y ella virgen.

El Concilio de Trento añadió una cuarta condición diciendo: *Con tal que estos clérigos, destinados por su obispo al servicio o ministerio de algúna iglesia, sirvan y ministren a esa iglesia.*

2. LOS CLÉRIGOS CASADOS NUNCA GOZAN PLENAMENTE DEL PRIVILEGIO CLERICAL.—De ese derecho deducimos tres proposiciones y como reglas generales en relación a este punto.

La primera es: Ningún clérigo casado goza del privilegio clerical completo.

Prueba: Aunque cumplan todas las condiciones dichas, no quedan exentos de los tribunales seculares en las causas meramente civiles, y consiguientemente tampoco de la obligación de las leyes civiles al menos en cuanto a su fuerza directiva, ni de los tributos, ni de los otros cargos o cargas públicas, a no ser que las leyes civiles les eximan expresamente y en particular.

Prueba de esto: En el dicho capítulo, después de conceder la exención en lo criminal, se añade: *Pero en lo demás no queremos que gocen del privilegio clerical.* Claramente lo excluye todo; y la excepción particular confirma la regla contraria. Y esta regla la admiten comúnmente JUAN DE ANDRÉS y otros intérpretes; NICOLÁS DE TUDESCHIS y otros; y otros a los que citan y siguen COVARRUBIAS, GUTIÉRREZ y SILVESTRE.

No faltaron —según esos autores— quienes enseñaran lo contrario, pero, siendo el derecho tan claro y evidente, la cosa no merece tratarse. Y sus razones no tienen peso alguno, según puede verse en esos autores. Por eso, en conformidad con ese decreto, la ley 2 del tít. 4 del libro 1 de la NUEVA RECOPILACIÓN que se ha tocado antes, sería completamente válida si tratara únicamente de estos clérigos casados.

3. PRIVILEGIO DE QUE DISFRUTA QUIEN, DESPUÉS DE HABER RECIBIDO LAS ÓRDENES MAYORES, SE CASA.—Acerca de este derecho únicamente quiero advertir que en él, por intención del Papa, sólo se trata de los clérigos de órdenes menores, pues los clérigos de órdenes mayores no pueden casarse.

Mas hay dos maneras como es posible que un clérigo de órdenes mayores esté casado.

Una, si, habiendo antes estado casado, después se ha ordenado legítimamente y está separado de su mujer. En ese caso, a ése la Iglesia no le cuenta como casado sino como célibe viudo, ya que en lo civil y en cuanto al uso y compañía matrimonial, para él la mujer como que ha muerto, y por tanto puede gozar del privilegio clerical igual que los demás clérigos de órdenes mayores. Quizá por eso en el derecho no se hace ninguna mención o distinción particular acerca de estos clérigos.

La otra manera como un clérigo de órdenes mayores puede casarse, es con dispensa del Papa. Entonces, ese tal es separado y —como quien dice— depuesto totalmente del estado clerical, y por tanto, cuenta como seglar y no puede gozar del privilegio clerical, a no ser quizá en cuanto al fuero criminal si se dan las condiciones que se requieren en los otros clérigos casados: ninguna otra cosa hallamos dispuesta sobre él en el derecho si no se le concede por dispensa especial.

4. HÁBITO QUE DEBEN LLEVAR ESTOS CASADOS PARA GOZAR DE LA EXENCIÓN. — La segunda proposición o regla es que los clérigos

casados, si se atienen al estado clerical de la manera que el derecho requiere, gozan al menos de la exención respecto de los tribunales seculares en las causas criminales. Así se establece y se declara en los dichos decretos; y que estos decretos podían adoptar esta medida en ese punto, consta suficientemente por lo dicho. Por consiguiente, sólo quedan por explicar las condiciones que se requieren para el dicho estado.

La primera era la tonsura, sobre la cual nada se ofrece añadir, pues estos clérigos la deben llevar lo mismo que los clérigos de órdenes menores no casados.

La segunda era el hábito clerical.

Sobre ésta observan los doctores que no es preciso que en esta condición se observe una absoluta igualdad o equiparación entre estos clérigos casados y los no casados, pues aunque en ambos se exige un hábito más modesto —en la calidad, hechura, color y largura— que en los seglares, sin embargo, en esos detalles —sobre todo en la hechura, largura y género del vestido— a los casados se les puede permitir algo más que a los no casados.

Por consiguiente, bastará que el hábito sea suficientemente honesto y —según la costumbre común— a propósito para distinguir al clérigo del seglar.

Con esto puede entenderse que no basta que el tal clérigo lleve el hábito clerical a las horas o en las ocasiones en que ejercita su ministerio en la iglesia, sino que es necesario que en su vida ordinaria ande con el hábito clerical, pues en esto se equipara al clérigo no casado.

5. Los DICHOS CLÉRIGOS, SI LLEVAN ARMAS ¿DISFRUTAN DE ESTE PRIVILEGIO? — De esto deduce también JULIO CLARO que es necesario que tal clérigo no lleve armas, opinión que —con BERTRAND— dice que es común por estarles las armas prohibidas a los clérigos.

A algunos les parece que esta prohibición no alcanza a los clérigos casados, a cuyo estado no le cuadran tan mal las armas. Por eso AZOR piensa que el llevar armas no es incompatible con este privilegio si por otra parte se mantiene el hábito clerical.

Sin embargo, más seguro es no llevarlas, sobre todo de la manera como suelen llevarlas los seglares de forma que puedan verse externamente, pues no dicen bien con el hábito clerical. Con todo, en estos detalles puede mucho la costumbre no desaprobada por los superiores, como en general observó COVARRUBIAS.

6. LOS CLÉRIGOS BÍGAMOS NO GOZAN DEL PRIVILEGIO DE LA EXENCIÓN.—¿GOZA DE LA EXENCIÓN QUIEN CONTRAE MATRIMONIO CON UNA VIRGEN VIOLADA ANTES POR ÉL?—QUIEN CONTRAJO MATRIMONIO CON DOS MUJERES Y LO HA CONFIRMADO SÓLO CON UNA DE ELLAS ¿GOZA DE LA EXENCIÓN?—La tercera condición era que hayan contraído matrimonio con una sola mujer y ella virgen, pues a los bígamos la Iglesia no quiso concederles ni siquiera esta parte de su privilegio.

Mas ¿qué sucederá si el clérigo contrae matrimonio con una mujer a quien antes del matrimonio había conocido y violado? Pues entonces, en realidad no se casa con una virgen; luego tampoco gozará de la exención.

A pesar de ello, digo que goza de él, pues —según dije— los únicos que ese decreto pretende excluir es a los bígamos, y por ese matrimonio —según dije en el tratado de la Irregularidad— no se incurre en bigamia. La razón es que, en favor del matrimonio, por una ficción del derecho como que se retrotrae su uso, y por eso, lo mismo que, por el matrimonio subsiguiente, la prole concebida antes se legitima, así al uso anterior se lo juzga como matrimonial y, en consecuencia, se juzga que el matrimonio se ha contraído con una virgen.

En segundo lugar, puede preguntarse qué se ha de decir si el clérigo ha contraído matrimonio con dos vírgenes pero no lo ha consumado con las dos porque antes una de ellas ha muerto o ha entrado en religión.

Respondo que eso no impide que el tal clérigo goce de la inmunidad, pues por ese doble matrimonio —según dije en el lugar citado— no se incurre en bigamia; y así, cuando en el dicho decreto se dice *Los clérigos que han contraído matrimonio con una sola mujer y ella virgen,* se ha de entender de un matrimonio perfectamente contraído y consumado, ya que antes no llega a tener su pleno significado, y esa ley, en esto, se ha de interpretar sólo respecto del acto completamente perfecto.

Esto es lo que sobre ambos puntos pensó la GLOSA —lo más comúnmente admitida— en sus comentarios, por más que algunos hayan opinado lo contrario.

7. ¿POR QUÉ BIGAMIA EL CLÉRIGO CASADO QUEDA PRIVADO DE LA EXENCIÓN.—Por último, acerca de esta condición puede preguntarse si el clérigo se hace incapaz de este privilegio sólo por la bigamia contraída por un doble matrimonio consumado, o por el matrimonio con una viuda.

La razón para dudar es que en toda bigamia existe la misma razón, y por eso parece que la ley ha de alcanzar también a ese caso por la identidad de la razón aunque las palabras no coincidan, quiero decir, por haberse contraído la bigamia de distinta manera de como se explica con las palabras de aquel texto.

A pesar de ello, juzgo que hay que atenerse a las palabras de la ley, y que, por tanto, sólo el clérigo bígamo que lo es de una de esas dos maneras, es inhábil para este privilegio. Por eso, si uno contrajo matrimonio con una sola mujer y ella virgen, y ésta después cometió adulterio, y sin embargo después el marido lo ha conocido, aunque éste se haga bígamo en cuanto a otros efectos e interpretativamente, con

todo, no pierde este privilegio, porque observó la condición requerida por el derecho: contrajo matrimonio con una sola mujer y ella virgen, y aquella ley no exige nada más en cuanto a esta condición.

Ni es admisible esa ampliación del sentido por la identidad de la razón:

Lo primero, porque nos encontramos en el caso de una materia odiosa y de interpretación estricta, cual es la merma o limitación de la inmunidad eclesiástica; ahora bien, tratándose de una materia así, rara vez o apenas es admisible tal ampliación del sentido de la ley si la fuerza de la razón no es tan grande que lo contrario se presenta como injusto o irracional, cosa que no se puede decir en nuestro caso.

Lo segundo, porque en este caso tampoco se da esa identidad de razón, ya que mucho mayor es el defecto o la inconveniencia de la bigamia propiamente dicha que de la metafórica.

Finalmente, porque el Papa mismo, no al hablar en general de la bigamia, sino al explicar sus especies y modalidades, dio bastante a entender que las únicas que quiso excluir fueron aquellas especies. Así piensa JULIO CLARO, que cita a AUFRERIO, el cual dice que ese es el sentir común de todos y que, habiéndose podido de hecho decretar otra cosa, eso fue lo que se decretó.

8. EL CLÉRIGO CASADO QUE SE QUEDA ESTUDIANDO EN UNA UNIVERSIDAD, NO QUEDA EXENTO. — La cuarta condición que añadió el concilio, la explicamos ya antes en general al tratar de los clérigos menores no casados. Unicamente quiero advertir dos cosas:

Una es que el concilio en este caso exige determinadamente que el tal clérigo esté destinado por su obispo al servicio de la Iglesia, y no añade los otros dos miembros que puso para los clérigos no casados.

Y con razón, puesto que el uno de ellos —a saber, estar educándose en un seminario de clérigos— normalmente no cabe en un clérigo casado: esto es evidente. Y el otro miembro —del estudio en una universidad con permiso de su obispo—, aunque de alguna manera podría caber en un clérigo casado, pero no del modo como lo exige el concilio, pues éste añade *que se encuentre como en camino para recibir las órdenes mayores*: ahora bien, este camino no cabe en un clérigo casado, dado que por el matrimonio se ha hecho inepto para las órdenes mayores. Luego precisa y determinadamente es necesario el servicio de la Iglesia.

Sobre esto quiero advertir —en segundo lugar— que el concilio no sólo dijo que debe estar destinado al servicio o ministerio de la Iglesia, sino que añadió *que la ministre o sirva,* palabras con las cuales claramente quiso dar a entender que no basta que tenga el título u oficio si solamente sirve por medio de otro, sino que es necesario que sirva por sí mismo.

Sobre la forma de ese ministerio el concilio nada determina en particular, y por tanto, bastará cualquiera, ya sea espiritual de alguna manera —como es ayudar en la Misa o en el coro—, ya sea temporal, como es guardar las cosas de la iglesia, limpiarlas, y cosas semejantes, las cuales corresponden al oficio de sacristán o tesorero.

9. UN CLÉRIGO CASADO QUE PRACTIQUE EL COMERCIO ¿DISFRUTA DE ESTE PRIVILEGIO?— A estas condiciones algunos añaden una quinta condición, a saber, que el clérigo casado no practique el comercio. Esta la pone JULIO CLARO, y cita a ALEJANDRO DE NEVO, el cual dice que así piensan en general los doctores con INOCENCIO en el cap. último *De vita et honest. cleric.* Esta opinión pudo basarse en ese texto y en que a los clérigos les están prohibidos los negocios.

Pero esta opinión no es aceptable.

En primer lugar, porque, dado que en el dicho cap. único como que se establece la forma que se ha de observar para que uno pueda gozar de este privilegio, fuera de esa forma no se puede exigir nada más si no lo ha añadido alguna otra ley. Por eso, antes del Concilio de Trento no se exigía nada más. Y después de él, se exige la cuarta condición porque él la añadió. En cambio, la quinta no la ha añadido ninguna ley: luego no es necesaria. Así lo sostiene expresamente COVARRUBIAS, que cita a FRANCO, a ALEJANDRO y a IMOLA; y lo mismo sostienen los sumistas SILVESTRE, TABIENO, ANGEL y otros modernos.

10. Y del cap. último del título *De vit. et honest. cleri.* no se deduce otra cosa. En efecto, aparte que allí se trata de los clérigos no casados —según consta por todo el contexto—, lo único que allí se dice es que los clérigos que se dedican a los negocios, no están libres de los tributos a que suelen estar sujetos los bienes de los negociantes. Esta decisión no era necesaria para los clérigos casados, puesto que —como ya dijimos— no gozan de ninguna inmunidad respecto de los tributos.

Tampoco es verdad que a los clérigos casados les esté prohibido todo negocio: en el cap. *Ioannes* se da por supuesto lo contrario.

Prescindiendo de que también los otros clérigos a quienes les están prohibidos los negocios, aunque pequen practicándolos y aunque en cuanto a ellos no gocen de inmunidad respecto de los tributos, pero en cuanto al delito y en cuanto a todo lo demás no por eso pierden todo el privilegio clerical hasta tanto que un juez eclesiástico les prive de él si resultan incorregibles.

De una manera parecida yo pensaría que, aunque un clérigo casado que sirve a la Iglesia y que lleva los distintivos de clérigo pueda practicar un comercio moderado y honesto para sostener las cargas del matrimonio gozando de su inmunidad en lo criminal, sin embargo no puede practicar un comercio de tal clase y en tales proporciones, que no diga bien con el hábito y con el ministerio clerical, y que su superior puede forzarle o a abstenerse de ese comercio o a dejar los distintivos de clérigo, según se prueba por el cap. *Ioannes.*

El resultado será que él se vea privado del privilegio, o como pena impuesta personalmente por su superior, o por faltarle las otras condiciones, pero no porque de suyo sea necesaria una nueva condición.

11. QUÉ CLÉRIGOS CASADOS ESTÁN COMPLETAMENTE PRIVADOS DE LA EXENCIÓN.—La tercera y última regla que se deduce de lo dicho es que hay muchos clérigos casados que no gozan en absoluto del privilegio del fuero.

Prueba: Según los textos jurídicos que se han dicho, y conforme a la opinión de todos, todos aquellos a quienes les falta alguna de las condiciones dichas, pueden ser llevados a los tribunales seculares incluso en causas criminales.

Y no se requiere sentencia ni declaración del juez, pues por sola la falta de la condición y forma, se sigue la privación, como consta —y con más razón— por lo dicho sobre los clérigos no casados. Por eso, lo demás que se ha dicho allí, puede aplicarse aquí.

Unicamente hay que llamar la atención sobre una diferencia entre la condición de un matrimonio único con una virgen y las otras condiciones: si esa condición falta una vez, la falta es perpetua y así hace a la persona sencillamente inhábil para tal privilegio; en cambio, tratándose de las otras condiciones, puede haber alternativas, y por tanto, aunque por falta de ellas se pierda el privilegio, pueden recuperarse y volver el privilegio si no falta la base aquella del único matrimonio con una virgen, pues en ese caso es válido lo dicho sobre los demás clérigos, como es evidente.

CAPITULO XXIX

LAS OTRAS PERSONAS ECLESIASTICAS NO ORDENADAS ¿GOZAN INTEGRAMENTE DE LA EXENCION DEL FUERO?

1. RAZÓN DEL PROBLEMA.—La razón para dudar puede ser que los textos canónicos que hablan del fuero, únicamente se lo atribuyen a los clérigos; ahora bien, clérigos solamente se llaman los que han recibido alguna orden o al menos la primera tonsura.

Tampoco suelen entrar en el término *clérigos* los monjes, sino más bien se les suele distinguir de ellos, según se deduce de SAN JERÓNIMO. Y puede esto confirmarse por el cap. *Si quis suadente,* en el que se instituyó el privilegio del canon; y como el Papa quiso concedérselo no sólo a los clérigos sino también a los monjes, dijo por separado *A un clérigo o a un monje;* luego —por el contrario— el privilegio del fuero se les concede sólo a los clérigos ordenados, ya que los cánones hablan sólo de ellos.

Y si alguien acaso responde que de ahí más bien se saca un argumento en contra, puesto que es un principio admitido que —según la opinión común de los doctores y según SILVESTRE— del privilegio del fuero gozan todos los que gozan del privilegio del canon, esta respuesta no es satisfactoria, porque —según dijimos más arriba— el privilegio del fuero es mayor que el del canon; luego —por lo que hace a la concesión— de nada vale el argumentar, por un privilegio menor, en favor de un privilegio mayor, lo mismo que decíamos antes también que —por lo que hace a la supresión— de nada vale el argumento de que, si se suprime el privilegio del canon, se suprime también el privilegio del fuero.

2. TESIS: LAS PERSONAS ECLESIÁSTICAS NO ORDENADAS, GOZAN DEL PRIVILEGIO DE LA EXENCIÓN.—PRUEBA DE LA TESIS, Y SOLUCIÓN DE LA RAZÓN PARA DUDAR.—A pesar de eso, hay que decir —sin duda ninguna— que las personas eclesiásticas gozan íntegramente de este privilegio aunque muchas de ellas no estén ordenadas, como son los monjes antes de ordenarse, y las monjas, que son incapaces de órdenes.

Esta tesis está admitida por todos los doctores. Y se prueba —en primer lugar— por el derecho canónico y deshaciendo a la vez la razón para dudar, la cual procede de un falso principio.

En efecto, aunque algunos textos jurídicos hablan de esta inmunidad con el nombre de *clérigos* —como los cap. *Non minus* y *Adversus*—, pero otros hablan con el nombre de *personas eclesiásticas,* que es más general y en rigor abarca a los monjes.

Así consta por el cap. *Quanquan* y por el cap. *Clericis,* en el que también se añade por separado *Las personas eclesiásticas regulares y seculares.* Y de entre los decretos más antiguos, en el cap. *Experientiae* se explica que el privilegio del fuero le compete *a toda persona eclesiástica de oficio,* término que les cuadra también en sentido propio a los monjes. Por último, en el cap. *De persona* GREGORIO habla expresamente de los obispos, clérigos y monjes, aduciendo la auténtica de Justiniano, que en esto aprueba y acepta.

A esto se añade que SAN JERÓNIMO —según se le cita en el cap. *Duo sunt*— dividiendo a los cristianos en dos clases, en la primera pone a todas las personas dedicadas al oficio divino, a la contemplación y a la oración, y entre ellas,

De una manera parecida yo pensaría que, aunque un clérigo casado que sirve a la Iglesia y que lleva los distintivos de clérigo pueda practicar un comercio moderado y honesto para sostener las cargas del matrimonio gozando de su inmunidad en lo criminal, sin embargo no puede practicar un comercio de tal clase y en tales proporciones, que no diga bien con el hábito y con el ministerio clerical, y que su superior puede forzarle o a abstenerse de ese comercio o a dejar los distintivos de clérigo, según se prueba por el cap. *Ioannes.*

El resultado será que él se vea privado del privilegio, o como pena impuesta personalmente por su superior, o por faltarle las otras condiciones, pero no porque de suyo sea necesaria una nueva condición.

11. QUÉ CLÉRIGOS CASADOS ESTÁN COMPLETAMENTE PRIVADOS DE LA EXENCIÓN.—La tercera y última regla que se deduce de lo dicho es que hay muchos clérigos casados que no gozan en absoluto del privilegio del fuero.

Prueba: Según los textos jurídicos que se han dicho, y conforme a la opinión de todos, todos aquellos a quienes les falta alguna de las condiciones dichas, pueden ser llevados a los tribunales seculares incluso en causas criminales.

Y no se requiere sentencia ni declaración del juez, pues por sola la falta de la condición y forma, se sigue la privación, como consta —y con más razón— por lo dicho sobre los clérigos no casados. Por eso, lo demás que se ha dicho allí, puede aplicarse aquí.

Unicamente hay que llamar la atención sobre una diferencia entre la condición de un matrimonio único con una virgen y las otras condiciones: si esa condición falta una vez, la falta es perpetua y así hace a la persona sencillamente inhábil para tal privilegio; en cambio, tratándose de las otras condiciones, puede haber alternativas, y por tanto, aunque por falta de ellas se pierda el privilegio, pueden recuperarse y volver el privilegio si no falta la base aquella del único matrimonio con una virgen, pues en ese caso es válido lo dicho sobre los demás clérigos, como es evidente.

CAPITULO XXIX

LAS OTRAS PERSONAS ECLESIASTICAS NO ORDENADAS ¿GOZAN INTEGRAMENTE DE LA EXENCION DEL FUERO?

1. RAZÓN DEL PROBLEMA.—La razón para dudar puede ser que los textos canónicos que hablan del fuero, únicamente se lo atribuyen a los clérigos; ahora bien, clérigos solamente se llaman los que han recibido alguna orden o al menos la primera tonsura.

Tampoco suelen entrar en el término *clérigos* los monjes, sino más bien se les suele distinguir de ellos, según se deduce de SAN JERÓNIMO. Y puede esto confirmarse por el cap. *Si quis suadente,* en el que se instituyó el privilegio del canon; y como el Papa quiso concedérselo no sólo a los clérigos sino también a los monjes, dijo por separado *A un clérigo o a un monje;* luego —por el contrario— el privilegio del fuero se les concede sólo a los clérigos ordenados, ya que los cánones hablan sólo de ellos.

Y si alguien acaso responde que de ahí más bien se saca un argumento en contra, puesto que es un principio admitido que —según la opinión común de los doctores y según SILVESTRE— del privilegio del fuero gozan todos los que gozan del privilegio del canon, esta respuesta no es satisfactoria, porque —según dijimos más arriba— el privilegio del fuero es mayor que el del canon; luego —por lo que hace a la concesión— de nada vale el argumentar, por un privilegio menor, en favor de un privilegio mayor, lo mismo que decíamos antes también que —por lo que hace a la supresión— de nada vale el argumento de que, si se suprime el privilegio del canon, se suprime también el privilegio del fuero.

2. TESIS: LAS PERSONAS ECLESIÁSTICAS NO ORDENADAS, GOZAN DEL PRIVILEGIO DE LA EXENCIÓN.—PRUEBA DE LA TESIS, Y SOLUCIÓN DE LA RAZÓN PARA DUDAR.—A pesar de eso, hay que decir —sin duda ninguna— que las personas eclesiásticas gozan íntegramente de este privilegio aunque muchas de ellas no estén ordenadas, como son los monjes antes de ordenarse, y las monjas, que son incapaces de órdenes.

Esta tesis está admitida por todos los doctores. Y se prueba —en primer lugar— por el derecho canónico y deshaciendo a la vez la razón para dudar, la cual procede de un falso principio.

En efecto, aunque algunos textos jurídicos hablan de esta inmunidad con el nombre de *clérigos* —como los cap. *Non minus* y *Adversus*—, pero otros hablan con el nombre de *personas eclesiásticas,* que es más general y en rigor abarca a los monjes.

Así consta por el cap. *Quanquan* y por el cap. *Clericis,* en el que también se añade por separado *Las personas eclesiásticas regulares y seculares.* Y de entre los decretos más antiguos, en el cap. *Experientiae* se explica que el privilegio del fuero le compete *a toda persona eclesiástica de oficio,* término que les cuadra también en sentido propio a los monjes. Por último, en el cap. *De persona* GREGORIO habla expresamente de los obispos, clérigos y monjes, aduciendo la auténtica de Justiniano, que en esto aprueba y acepta.

A esto se añade que SAN JERÓNIMO —según se le cita en el cap. *Duo sunt*— dividiendo a los cristianos en dos clases, en la primera pone a todas las personas dedicadas al oficio divino, a la contemplación y a la oración, y entre ellas,

primero cuenta a los clérigos y monjes, a los cuales llama *consagrados a Dios* y *conversos,* pero después a todos les da el nombre de *clérigos,* porque todos ellos han sido elegidos por la suerte y llamados en particular.

Pues en este sentido se ha de tomar el nombre de *clérigos* tratándose de este privilegio, aun en los casos en que tal vez se lo explique sólo con ese nombre.

3. SEGUNDA PRUEBA DE LA TESIS: POR EL DERECHO CIVIL.—En segundo lugar, esta tesis puede también probarse por las leyes civiles.

Primeramente en el CÓDIGO DE TEODOSIO, al dárseles a los clérigos la exención de los tributos se añade *A los cuales protege su grado clerical y —lo que no es menos— su vida más santa.*

Además, el emperador JUSTINIANO, al conceder el privilegio del fuero, expresamente enumera a los clérigos, a los monjes, y también a las mujeres dedicadas a Dios, como observó SAN GREGORIO.

Por último, FEDERICO, en su constitución habla sencillamente de las personas eclesiásticas, de las iglesias y de los lugares piadosos. Por eso, no hay duda que, además de los clérigos, abarca también a los monjes, y en consecuencia, después de decir *Determinamos que nadie presuma llevar a un tribunal secular a una persona eclesiástica en una causa criminal o civil,* añade más abajo *Determinamos que si alguno presume negar justicia a los clérigos o personas eclesiásticas,* etc.

Quiero llamar la atención sobre la disyuntiva: no fuera a suceder que, diciendo sólo *Si alguno a los clérigos,* surgiera alguna duda sobre si esa palabra estaba empleada en sentido restringido, añadió las palabras *o a las personas eclesiásticas,* explicando en consecuencia que el privilegio que se daba a las personas eclesiásticas, no se concedía sólo a los clérigos propiamente dichos, sino a todos los dedicados en particular al servicio divino, que es a los que se designa con el nombre de personas eclesiásticas.

4. PRUEBA DE LA TESIS POR LA RAZÓN.—Por esos mismos textos jurídicos y por sus palabras consta que todo este privilegio se concede íntegramente a las personas eclesiásticas no ordenadas al igual que a los clérigos no casados o que permanecen íntegramente en el estado clerical.

Prueba: Federico concede la exención a todos con el mismo nombre general y con las mismas fórmulas. Y en esa misma forma lo confirma y aprueba el Papa HONORIO al fin de la misma constitución.

Tampoco los decretos más antiguos hacen en esto distinción alguna entre esas dos clases de personas eclesiásticas, y sobre ellas afirma sin más que gozan de la inmunidad eclesiástica.

Por último, ambas cosas son conformes a la razón y, en consecuencia, al derecho divino, del cual procede este privilegio.

En efecto, la razón por la que a los clérigos ordenados se les concede este privilegio es precisamente que están dedicados de una manera especial al servicio divino y, por tanto, pertenecen de una manera particular a la familia de Cristo y deben estar apartados de las preocupaciones e inquietudes seculares.

Ahora bien, esta razón la hay no menos en los monjes y en otras personas semejantes aunque no estén consagradas por la ordenación propiamente dicha, ya que no hay por qué exigir para el privilegio esta forma peculiar de consagración cuando la razón principal y como próxima y base del privilegio se adquiere por otro camino. Esta base —según dije antes— es, como la llamó Inocencio, la peculiar dedicación al servicio divino.

Lo mismo que, entre los clérigos mismos, los que han recibido sólo la primera tonsura, en realidad no están ordenados con una orden sacramental instituida por Cristo, y sin embargo, porque por esa ceremonia instituida por la Iglesia se dedican y consagran de una manera peculiar al culto divino, por esa parte eso basta para el privilegio de la exención, pues por la misma razón o por otra mayor, la profesión religiosa o cualquier otra forma aprobada por la Iglesia por la que la persona se consagra de una manera peculiar al culto divino, basta para la exención.

Ahora bien, todas las personas que se llaman sin más eclesiásticas, se dedican y consagran a Dios de alguna manera o con un rito eclesiástico semejante.

Luego pertenecen de una manera especial a la familia de Cristo y deben participar de la misma exención.

Por eso SANTO TOMÁS, SAN BUENAVENTURA, RICARDO y otros dicen que en las palabras de Cristo *Luego los hijos son libres* entran no sólo los clérigos ordenados, sino también todos los que, dejándolo todo por Cristo, siguen la vida apostólica.

5. CUÁLES SON LAS PERSONAS NO ORDENADAS A LAS QUE SE LAS TIENE POR ECLESIÁSTICAS.—LA PROFESIÓN DE VOTOS SIMPLES BASTA PARA GOZAR DE ESTE PRIVILEGIO.—TAMBIÉN LOS NOVICIOS DE LAS RELIGIONES DISFRUTAN DE LA EXENCIÓN.—Se ofrece preguntar cuáles son las personas no ordenadas de las que se juzga que entran en esta clase de personas eclesiásticas.

Sobre este punto, en primer lugar es cosa cierta que en este miembro entran todos los religiosos y religiosas profesas, ya se les llame monjes, regulares o religiosos: en esto coinciden

todos los doctores, porque está bien claro en el derecho; y por eso dijo muy bien NICOLÁS DE TUDESCHIS que dos son ante todo las cosas que eximen a una persona del poder secular: la ordenación y la profesión.

Mas ahora hay que añadir que por profesión se debe entender no sólo la de los votos solemnes, sino también la de los votos simples aprobada y aceptada por la Iglesia para constituir el verdadero y propiamente dicho estado religioso, pues, lo mismo que tales personas son verdaderos religiosos, igualmente gozan directamente de la inmunidad eclesiástica.

En segundo lugar, ese mismo privilegio, por cierta participación y ampliación, alcanza a los novicios de las religiones. Porque, así como, en la línea de los clérigos, a los que han recibido la primera tonsura, si llevan el hábito clerical y sirven a la Iglesia, se los comienza a contar entre las personas dedicadas a Dios, también el novicio de una religión, en cuanto que comienza a estar en camino hacia el estado religioso, lleva sus distintivos y está a su servicio, en el disfrute del privilegio se le cuenta entre las personas religiosas.

6. OTROS ESTADOS ECLESIÁSTICOS QUE, SIN VOTOS, LLEVAN CONSIGO LA EXENCIÓN.—Pero además de estos, hay otros estados o formas de vida eclesiásticas de los que —sin estar constituidos por los tres votos de perfección, sino sólo por uno u otro de ellos o por alguna forma de entrega, ofrecimiento o comunidad aprobada por la Iglesia— se juzga que bastan para gozar de este privilegio, sea por concesión especial, sea porque la costumbre general ha interpretado así los decretos que conceden este privilegio a las personas eclesiásticas.

En este miembro entran los llamados en algunas religiones *legos conversos,* conforme al capítulo *Non dubium.* Asimismo algunos ermitaños y otros que largamente enumeran SILVESTRE, NICOLÁS DE TUDESCHIS y el ARCEDIANO.

7. LOS QUE GOZAN DEL PRIVILEGIO DEL CANON, TAMBIÉN DISFRUTAN DE ESTE PRIVILEGIO.—Puestos a determinar una regla general, tengo por verdadera la que hemos tocado al principio al aducir los argumentos, a saber, que todas las personas que gozan del privilegio del canon, gozan también del privilegio del fuero.

Esta regla se ha de entender de suyo y en virtud del derecho común, puesto que, en castigo, a uno se le podrá privar de un privilegio aunque no se le prive del otro, y por un derecho particular, a algunas personas se les podrá comunicar un privilegio sin el otro. Pero de suyo, todas las personas de las cuales se juzga que por su estado eclesiástico están suficientemente capacitadas para uno de esos privilegios, lo están también para el otro, ya que si a una persona la Iglesia la defiende con el privilegio particular del canon, lo hace precisamente porque la supone sagrada, suficientemente dedicada a Dios y —en último término— eclesiástica; luego, en consecuencia, por el derecho común gozan de la inmunidad en cuanto al fuero.

Más aún: aunque al privilegio del fuero se lo tenga por mayor y por más de derecho divino, sin embargo, les cuadra a las personas eclesiásticas antes y —por decirlo así— más íntimamente que el privilegio del canon precisamente por ser sagradas y estar dedicadas a Dios, dado que aquél va unido a tal estado y dice muy bien con él como sustancialmente, y en cambio éste sólo como accidentalmente para reprimir la audacia o malicia de los hombres, pues —según dije— lo único en que consiste es en una censura especial dada contra los que hieren a los clérigos.

Por eso, también es más antiguo el privilegio del fuero que el del canon, y en consecuencia, más necesario es que todos los que gozan del privilegio del canon gocen también del privilegio del fuero, que no al revés. Por más que, de hecho, ambos privilegios se concedieron a unas mismas personas, y por tanto, lo que sobre esas personas dije en otro lugar al tratar del privilegio del canon, basta también aquí.

8. UN RELIGIOSO PROFESO QUE LLEVE TRAJE SEGLAR, CONSERVA LA EXENCIÓN.—QUIEN DEJA LA RELIGIÓN ANTES DE LA PROFESIÓN, PIERDE EL PRIVILEGIO.—Entre estas personas podemos observar cierta diferencia por analogía y proporción con las personas de los clérigos.

Hay unas que tienen un estado eclesiástico completamente inmutable, como son los religiosos de profesión solemne; en cambio otras tienen un estado o modo de vida mudable, pues en algún caso pueden pasar al estado de los seglares.

A las primeras las comparamos a los clérigos de órdenes mayores, porque, de una manera absoluta y en virtud de su profesión, gozan siempre de este privilegio —sin otra condición o limitación— mientras no se les priva de él. Por eso, aunque un religioso profeso deje el hábito y, apostatando, ande como un seglar, siempre goza de este privilegio, porque siempre es la persona sagrada y religiosa a quien se concedió de una manera absoluta.

Y si se objeta con el cap.1 del título *De apostatis,* respondemos —en primer lugar— que allí no se trata de los religiosos sino de los clérigos que, *dejando el hábito clerical, andan como seglares en apostasía.*

En segundo lugar, no parece que allí a los apóstatas se les prive sin más del privilegio, pues lo que se dice es *Si, cogidos en delito, están presos, no mandamos con censura eclesiástica que se les deje libres:* sobre esto advierte la

GLOSA que lo único que se manda es que a los jueces seculares no se les fuerce con censuras a no ejercitar su jurisdicción sobre los apóstatas, pero que no se les da facultad para ejercitarla. Estas dos cosas son distintas, y en materia penal no cabe ampliar el sentido de la una a la otra.

Por eso NICOLÁS DE TUDESCHIS dijo con bastante probabilidad que en ese caso no se pierde el privilegio del fuero sino sólo el del canon; y esta opinión tiene en su favor a PAULO IV y a Pío IV, cuyas constituciones pueden verse en el BULARIO ROMANO.

Finalmente, aunque en aquel pasaje el derecho mismo privara del privilegio, se trataría de una pena, en la cual —según observó la misma GLOSA— no se incurrirá más que después de una suficiente advertencia y si el culpable resulta incorregible.

Por consiguiente, de suyo y en virtud del derecho común, los profesos siempre gozan de este privilegio.

En cambio, las personas eclesiásticas de grado inferior a ese, tienen un estado en cierto modo mudable, y por eso, aunque mientras permanecen en ese estado gozan del privilegio, en cuanto dejan aquél pierden éste: no en castigo, sino porque ya no se halla en ellos la base del privilegio; y así a estas personas las hemos comparado a los clérigos menores.

Por esta razón, un novicio, en cuanto deja el hábito, ya no goza del privilegio. Más aún: un religioso que sólo había hecho votos simples, si le libran de los votos y le despiden, a la vez pierde el privilegio. Y lo mismo —con más razón— sucede con todos los otros.

9. LOS QUE SIRVEN A LAS IGLESIAS O A LOS CLÉRIGOS ¿GOZAN DE ESTE PRIVILEGIO? — Por último, puede aquí plantearse el problema de si en estas personas eclesiásticas que gozan de este privilegio entran todos los que, en cualquier oficio, sirven a la Iglesia aun sin estar ordenados. Y el mismo problema suele plantearse sobre los familiares de los obispos, y hasta sobre los que están al servicio de los demás clérigos.

Acerca de este punto, la GLOSA del cap. 2 del título *De foro compet.* en la palabra *Minores,* por esta palabra entiende a los que sirven a la Iglesia, de los cuales dice que gozan de ese mismo privilegio. Y parece entender que eso es así aunque no estén ordenados.

Lo primero, porque en el texto a esos *menores* o *juniores* —como se lee en cap. 2. 11. q. 1— se les distingue de todos los clérigos, puesto que las palabras son *Ni a un presbítero, ni a un diácono, ni a un clérigo, ni a un menor de la Iglesia.*

Y lo segundo, porque esa GLOSA cita el capítulo *Ecclesiarum,* en el que sin dudar se trata de los siervos comunes no sólo de las iglesias sino también de los obispos y de todos los clérigos.

10. SOLUCIÓN NEGATIVA.—¿QUÉ DECIR DE LOS FAMILIARES DE LOS OBISPOS? — Esto no obstante, hay que decir que, en lo que depende del derecho común, ninguno de los ministros o siervos de la Iglesia goza del privilegio del fuero. Así lo enseñan NICOLÁS DE TUDESCHIS, FELINO y otros, el ARCEDIANO y JULIO CLARO.

Prueba suficiente de ello es que ningún texto jurídico lo dice. Y después del CONCILIO DE TRENTO la cosa es evidente, dado que, incluso en los clérigos menores que sirven a la Iglesia, para este privilegio exige el hábito y la tonsura; luego mucho menos un seglar que sirva a la Iglesia podrá disfrutar de tal privilegio no pudiendo como no puede llevar ni tonsura. Y por eso, mucho más cierto es eso mismo tratándose de los siervos o criados de los clérigos.

Sobre la familia del obispo dicen los autores citados que es costumbre admitida el que estén exentos de los tribunales seculares; y para ello todos aducen el cap. último del título *De offic. Archidiac.,* el cual —al menos para mí— no prueba nada. Así que juzgo que hay que atenerse a la costumbre, y en donde no conste lo contrario acerca de la práctica, no apartarse de la opinión común, pues tal costumbre es muy razonable en favor de la jurisdicción y autoridad episcopal.

Y por la misma causa, esa misma costumbre —y con mayor amplitud— se observa acerca de los familiares de los cardenales, según puede entenderse por JULIO CLARO y por otros autores que han escrito sobre los cardenales.

11. Ni es un obstáculo para esto el dicho cap. 2 del título *De foro compet.* en la palabra *Minores* o *Iuniores.*

En primer lugar, el OSTIENSE, en su comentario, por *Menores* entiende los monjes y conversos, interpretación que no se adapta a la lectura que tiene *Juniores.* Mas como GREGORIO IX tuvo sus razones para permitir aquélla, podemos entender que el término *Menores* él lo empleó no para significar los menores en edad sino los menores en grado, y así en ese término entran todas las personas eclesiásticas que no tienen ninguna orden, ya que en la escala jerárquica —conforme al cap. *A subdiacono* y otros— están en un grado inferior.

En segundo lugar, podemos decir que por *Menores* —como dice la GLOSA y ampliamente interpreta *Tudeschis*— se entienden los estudiantes o jóvenes destinados al ministerio o servicio de la Iglesia, pero no en general los seglares, sino los que tienen al menos la primera tonsura. De esta forma, por *clérigo* en aquel texto

sólo se entenderá el que ha recibido una verdadera orden, para que pueda caber la disyuntiva *ni a un clérigo ni a un menor de la Iglesia.* Y este uso de ese término no es nuevo, pues antiguamente entre los clérigos sólo se contaba hasta los ostiarios, como aparece por el capítulo 1, 77. dist. y por el dicho cap. *A subdiacono.*

12. Tampoco es obstáculo el dicho capítulo *Ecclesiarum servos,* porque en él no se trata de cualesquiera criados alquilados ni de las personas libres que prestan sus servicios, sino de los siervos perpetuos, según interpretan la GLOSA y otros, TUDESCHIS y FELINO.

Ahora bien, de estos siervos el CONCILIO 3.º DE TOLEDO dice que están inmunes de las cargas y servicios tanto públicos como privados de los seglares, pues en contra de la voluntad de sus dueños no se les puede forzar.

Esto, por lo que toca a los servicios privados de los seglares, es de justicia, puesto que ningún particular puede justamente forzar a un siervo ajeno a que le sirva a él.

Y lo otro de las cargas y servicios públicos, se reduce a la exención de los tributos, según lo que se ha explicado más arriba, pues a los esclavos de las iglesias y aun a los de los clérigos se les exime de los tributos en la ley 1 del título *De episcop. et clericis* del CÓDIGO.

Y la razón es que los siervos o esclavos cuentan entre los bienes de su dueño, y por tanto —lo mismo que los otros bienes de los clérigos— están exentos de tributos; o como las casas, caballos o bueyes de los clérigos están exentos de las cargas públicas, lo mismo sus siervos

Por consiguiente, esta exención no se ha concedido de suyo y directamente a las personas de los siervos, sino que es un resultado del privilegio concedido a los clérigos, ya que la carga impuesta al siervo redundaría en su dueño y así sería contraria a su inmunidad.

CAPITULO XXX

EL PRIVILEGIO DE LA INMUNIDAD DE LOS CLERIGOS ¿PUEDE REVOCARLO HOMBRE ALGUNO?

1. Hasta aquí hemos explicado todas las causas y efectos de la inmunidad eclesiástica de que tratamos: ahora parece que, en consecuencia, debemos tratar de sus propiedades. Mas si uno mira bien lo que se ha dicho al explicar las causas y efectos de este privilegio, hallará que se han explicado ya casi todas las propiedades que pueden considerarse en él.

En primer lugar, de lo dicho se deduce que este privilegio es divino, es decir, concedido por Dios mismo; y esto es una gran dignidad de tal privilegio, de la que, en consecuencia, se le sigue que, en general o en absoluto, es inmutable, y también, en parte, que no se lo puede quitar sin una causa grande y justa, según hemos tocado ya en el capítulo XXXVIII y según explicaremos más un poco después.

En segundo lugar, con lo dicho tenemos que este privilegio no es de derecho privado sino público: no sólo porque se dio para utilidad pública de la Iglesia universal, sino también porque ha sido inserto en ambos derechos canónico y civil, y por tanto, tiene en una forma más eminente todas las prerrogativas que suelen tener los privilegios insertos en el cuerpo del derecho, según doy por supuesto por la doctrina general sobre los privilegios.

En tercer lugar, de lo dicho puede deducirse que este privilegio es muy favorable, ya que, lo primero, favorece a la religión, cuyo derecho —según pensó también el Jurisconsulto en el DIGESTO— es digno del máximo favor. Además, se instituyó, no en favor de un lugar, región o raza, sino para fomento y dignidad del culto divino, y para honor de todo el estado eclesiástico. Y de eso se sigue también que todas las reglas que se han dado en el derecho sobre la interpretación amplia de los favores, son aplicables a este privilegio.

En cuarto y último lugar, de lo dicho puede deducirse que este privilegio no es sólo personal sino real, por haberse concedido, no en atención a alguna persona, sino a la dignidad pontificia y de todo el clero: así se dice en el capítulo *Si diligenti,* y es manifiesto por lo dicho sobre la causa final y razón de este privilegio.

Y de eso se sigue —finalmente— que este privilegio no muere con la persona, sino que de suyo es perpetuo, propiedad que suele acompañar a los privilegios reales.

2. Pues bien, sobre estas propiedades —a excepción de la última— nada nos queda por decir, sino que se deben explicar y desarrollar conforme a los principios generales y a las enseñanzas sobre los privilegios. Unicamente acerca de la perpetuidad queda por explicar a cuánto alcanza y si excluye toda forma de pérdida, supresión o cese.

Perpetuo se llama lo que es incorruptible, o —en un sentido más lato— lo que al menos no se corrompe ni tiene fin: luego si este privi-

sólo se entenderá el que ha recibido una verdadera orden, para que pueda caber la disyuntiva *ni a un clérigo ni a un menor de la Iglesia.* Y este uso de ese término no es nuevo, pues antiguamente entre los clérigos sólo se contaba hasta los ostiarios, como aparece por el capítulo 1, 77. dist. y por el dicho cap. *A subdiacono.*

12. Tampoco es obstáculo el dicho capítulo *Ecclesiarum servos,* porque en él no se trata de cualesquiera criados alquilados ni de las personas libres que prestan sus servicios, sino de los siervos perpetuos, según interpretan la GLOSA y otros, TUDESCHIS y FELINO.

Ahora bien, de estos siervos el CONCILIO 3.º DE TOLEDO dice que están inmunes de las cargas y servicios tanto públicos como privados de los seglares, pues en contra de la voluntad de sus dueños no se les puede forzar.

Esto, por lo que toca a los servicios privados de los seglares, es de justicia, puesto que ningún particular puede justamente forzar a un siervo ajeno a que le sirva a él.

Y lo otro de las cargas y servicios públicos, se reduce a la exención de los tributos, según lo que se ha explicado más arriba, pues a los esclavos de las iglesias y aun a los de los clérigos se les exime de los tributos en la ley 1 del título *De episcop. et clericis* del CÓDIGO.

Y la razón es que los siervos o esclavos cuentan entre los bienes de su dueño, y por tanto —lo mismo que los otros bienes de los clérigos— están exentos de tributos; o como las casas, caballos o bueyes de los clérigos están exentos de las cargas públicas, lo mismo sus siervos

Por consiguiente, esta exención no se ha concedido de suyo y directamente a las personas de los siervos, sino que es un resultado del privilegio concedido a los clérigos, ya que la carga impuesta al siervo redundaría en su dueño y así sería contraria a su inmunidad.

CAPITULO XXX

EL PRIVILEGIO DE LA INMUNIDAD DE LOS CLERIGOS ¿PUEDE REVOCARLO HOMBRE ALGUNO?

1. Hasta aquí hemos explicado todas las causas y efectos de la inmunidad eclesiástica de que tratamos: ahora parece que, en consecuencia, debemos tratar de sus propiedades. Mas si uno mira bien lo que se ha dicho al explicar las causas y efectos de este privilegio, hallará que se han explicado ya casi todas las propiedades que pueden considerarse en él.

En primer lugar, de lo dicho se deduce que este privilegio es divino, es decir, concedido por Dios mismo; y esto es una gran dignidad de tal privilegio, de la que, en consecuencia, se le sigue que, en general o en absoluto, es inmutable, y también, en parte, que no se lo puede quitar sin una causa grande y justa, según hemos tocado ya en el capítulo XXXVIII y según explicaremos más un poco después.

En segundo lugar, con lo dicho tenemos que este privilegio no es de derecho privado sino público: no sólo porque se dio para utilidad pública de la Iglesia universal, sino también porque ha sido inserto en ambos derechos canónico y civil, y por tanto, tiene en una forma más eminente todas las prerrogativas que suelen tener los privilegios insertos en el cuerpo del derecho, según doy por supuesto por la doctrina general sobre los privilegios.

En tercer lugar, de lo dicho puede deducirse que este privilegio es muy favorable, ya que, lo primero, favorece a la religión, cuyo derecho —según pensó también el Jurisconsulto en el DIGESTO— es digno del máximo favor. Además, se instituyó, no en favor de un lugar, región o raza, sino para fomento y dignidad del culto divino, y para honor de todo el estado eclesiástico. Y de eso se sigue también que todas las reglas que se han dado en el derecho sobre la interpretación amplia de los favores, son aplicables a este privilegio.

En cuarto y último lugar, de lo dicho puede deducirse que este privilegio no es sólo personal sino real, por haberse concedido, no en atención a alguna persona, sino a la dignidad pontificia y de todo el clero: así se dice en el capítulo *Si diligenti,* y es manifiesto por lo dicho sobre la causa final y razón de este privilegio.

Y de eso se sigue —finalmente— que este privilegio no muere con la persona, sino que de suyo es perpetuo, propiedad que suele acompañar a los privilegios reales.

2. Pues bien, sobre estas propiedades —a excepción de la última— nada nos queda por decir, sino que se deben explicar y desarrollar conforme a los principios generales y a las enseñanzas sobre los privilegios. Unicamente acerca de la perpetuidad queda por explicar a cuánto alcanza y si excluye toda forma de pérdida, supresión o cese.

Perpetuo se llama lo que es incorruptible, o —en un sentido más lato— lo que al menos no se corrompe ni tiene fin: luego si este privi-

legio es perpetuo, no podrá perderse ni quitarse.

Pero en contra de eso está que hay muchos otros privilegios que se llaman perpetuos y pueden cesar, pues a un privilegio se lo suele llamar perpetuo cuando, o va unido a una cosa de suyo perpetua, por ejemplo, a una finca, o si va unido a una persona, no termina con su vida sino que esa persona puede tener sucesor, y sin embargo, tales privilegios pueden quitarse o perderse en virtud de un poder superior, de una voluntad eficaz o de una acción contraria.

Así que queda por ver si la perpetuidad de este privilegio es mayor; y la mejor manera de hacerlo es explicar si en el privilegio de la inmunidad cabe alguna de las maneras como suelen cesar los privilegios.

3. TRES MANERAS DE PERDER UN PRIVILEGIO. — EL PRIVILEGIO DE LA INMUNIDAD NO PUEDE PERDERSE POR EL PASO DEL TIEMPO NI POR LA MUERTE DEL QUE LO CONCEDIÓ.—Así pues, es preciso tener ante la vista las maneras como se destruyen los privilegios. Y ahora los reducimos a tres, que son la revocación del privilegio, la renuncia a él, y la práctica contraria a él: vamos a recorrerlos brevemente.

Porque las dos otras formas de corrupción que suelen suceder tratándose de los otros privilegios humanos, a saber, por el paso del tiempo o por la muerte del que lo concedió, es evidente que no caben en este privilegio.

Y la forma que suele llamarse «por abuso» y el modo como a veces tiene lugar en este privilegio, ya en los capítulos anteriores se ha explicado al explicar cómo la privación del privilegio clerical a veces es un castigo.

Y a esto se reduce también el hecho de que a veces también se pierde o se merma —de las maneras que antes se han explicado— por cambio del estado clerical. Por más que esto propiamente más que abuso se llama cambio del sujeto, cambio por el cual a veces un accidente suele corromperse.

Y así, esa privación podría también reducirse al cese de la causa intrínseca de que depende este privilegio, que es otra de las maneras como suelen perderse los privilegios, y sólo bajo ese aspecto puede tener lugar en este privilegio.

Dejando, pues, esto,

4. PRIMERA TESIS.—PRUEBA DE LA TESIS.—Digo, en primer lugar: Este privilegio, de tal manera es perpetuo, que es también irrevocable.

Esta tesis es común y cierta, y —brevemente— se la demuestra de la siguiente manera: Este privilegio podrían revocarlo, Dios ante todo, un rey temporal o el emperador, o el Sumo Pontífice; ahora bien, en ninguno de ellos es concebible —con alguna base aparente— un poder así. Vamos a probar la tesis respecto de cada uno de ellos.

En primer lugar, acerca de Dios no hay discusión, puesto que si quiere, puede cambiarlo todo; pero si ese querer es contrario a su promesa, no lo querrá; ni puede querer en el que llaman «sentido compuesto», puesto que no puede ser infiel ni negarse a sí mismo.

Pues bien, en nuestro caso, a este privilegio, en cuanto que lo concedió Dios mismo, se lo puede llamar sencillamente irrevocable por parte de El.

En efecto, si lo dio el derecho divino positivo de la ley de gracia, así como la ley misma de gracia se dio sencillamente y con promesa absoluta de perpetuidad —se entiende, para mientras dure el mundo—, así también el derecho de la inmunidad eclesiástica se estableció —por voluntad absoluta de Dios y sin sobreentender ninguna condición— perpetuamente para mientras perdure con el mundo el sacerdocio de la nueva ley.

Luego este privilegio es —de la misma manera— perpetuo e irrevocable, pues al fin del mundo no se revocará, sino que, al cesar su base y su fin o necesidad, en consecuencia cesará.

En cambio, si este privilegio proviene de Dios sólo por razón del derecho natural, en este sentido es más intrínsecamente irrevocable mientras la base y la materia de ese derecho permanezcan los mismos, como es evidente y como se explicó más extensamente en el libro 2.° de *Las Leyes.*

5. ¿PUEDEN LOS REYES REVOCAR EL PRIVILEGIO DE LA INMUNIDAD?—Acerca del segundo punto —el de los reyes— la dificultad es mayor.

Lo primero, porque este derecho, bajo ese aspecto es humano y civil, y por tanto, mudable.

Lo segundo, porque cada cosa, por las causas por las que nace, por esas mismas se deshace; luego este privilegio, en cuanto que ha sido establecido por la voluntad de un rey, puede ser revocado, porque la voluntad de un rey terreno es mudable: esta es la razón por la que los demás privilegios humanos pueden ser revocados.

Lo tercero, porque muchas veces los emperadores revocaron tales privilegios, según se deduce de GRACIANO en el CÓDIGO, y del CÓDIGO DE TEODOSIO. Y entre las leyes de determinados reinos se hallan algunas así por las que se revoca —al menos parcialmente— la exención de los clérigos.

Lo cuarto, porque los reyes actuales pueden

decir que ellos no concedieron tal privilegio, y que sus antecesores no tuvieron la intención de perjudicarles en sus derechos.

6. PRUEBA DE LA TESIS TAMBIÉN RESPECTO DE LOS REYES.—A pesar de todo, hay que decir que la voluntad de los príncipes temporales no puede revocar este privilegio.

Esta tesis puede entenderse en dos sentidos: uno, que no puede revocarlo en absoluto y sencillamente ni siquiera en cuanto que ha sido establecido por la voluntad de Dios o de los Papas; y otro, en cuanto a aquello en que pudieron darlo los príncipes temporales por su propia voluntad.

En el primer sentido, la tesis, por lo que toca a Dios es evidente; y por lo que toca a los Papas se sigue con evidencia de los principios que se han asentado más arriba y no necesita más prueba.

En efecto, el Papa puede eximir a los clérigos del poder secular incluso contra la voluntad de los príncipes temporales: esto se ha demostrado anteriormente; luego los reyes no pueden revocar el privilegio del fuero o de la exención en cuanto que fue concedido por los Papas, pues así como tal privilegio no depende de las voluntades de los príncipes en su comienzo, tampoco depende de ellas en su perduración o conservación.

Confirmación: Un inferior no puede cambiar un derecho establecido por un superior, ni quitar un derecho concedido por el superior; ahora bien, los Papas establecieron el derecho de la inmunidad en cuanto que son superiores a los reyes temporales, al menos indirectamente con su poder espiritual, según se explicó anteriormente; luego los príncipes temporales no pueden cambiarlo.

Y nada valen contra esta parte las razones para dudar que se han aducido. Y sobre ella no hay controversia entre los autores católicos, si no es acaso entre los que niegan que el Papa pueda conceder la exención con su propio poder y sin el consentimiento de los príncipes. Pero esta opinión es de pocos y ciertamente improbable, y —lo que más importa— esos mismos autores que la defienden, a pesar de ello enseñan que la exención, una vez introducida con el consentimiento de los reyes, éstos no pueden revocarla: manera de expresarse que está en conformidad con el segundo sentido de la tesis expuesto por nosotros.

7. Así que la tesis es válida también en el segundo sentido que se ha explicado antes, sentido que se explica con la siguiente condicional: que aunque este privilegio tuviese su primer origen en una donación generosa de los príncipes, éstos no podrían revocarlo, o —con otras palabras— que esto es así si se entiende que el Papa ahora tiene las tres formas siguientes de jurisdicción sobre los clérigos en lo criminal y en lo civil.

La primera, de jurisdicción temporal —recibida directamente de Dios— sobre tales personas.

La segunda, de jurisdicción indirecta en virtud del poder espiritual.

Estas dos formas sin duda no se las han dado los reyes, y así tampoco pueden quitárselas.

La tercera forma es de jurisdicción directa —en tal materia y sobre tales personas— recibida por los Papas de manos de los emperadores, ya que éstos —según decíamos antes— al eximir a los clérigos de su jurisdicción temporal directa, no los dejaron fuera de la ley o sin superior directo en lo temporal, sino que su jurisdicción directa se la trasfirieron a los Papas.

Pues bien, decimos que —aun en este caso— los príncipes no pueden ya quitar a los Papas esa jurisdicción ni volverla a tomar de nuevo, sobre todo sin el consentimiento de los mismos Papas.

Esta opinión, así explicada, es común. INOCENCIO, TUDESCHIS, FELINO; y estos dos citan a otros antiguos más. Lo mismo el OSTIENSE, ALVARO PELAYO, DRIEDO, COVARRUBIAS, SOTO, MOLINA. Y lo mismo defienden MEDINA y PALACIOS, aunque por lo demás pensaron que esta exención tuvo su origen únicamente en una donación de los príncipes.

8. Esta verdad se basa —en primer lugar— en cierto principio admitido en el tratado de los Privilegios: que un privilegio concedido a un superior o a un igual, el que lo ha concedidddo no puede ya revocarlo.

La razón es que tal privilegio —como dicen los juristas— se convierte en un pacto; ahora bien, los pactos —aun los que se hacen con súbditos, cuánto más los que se hacen con no súbditos, y mucho más los que se hacen con superiores— se han de cumplir.

Explicando más esta razón en otra forma aunque venga a parar a lo mismo: Tal concesión, más que un privilegio es una donación, como muy bien dijo DRIEDO, puesto que —según he

explicado hace poco— es una cesión de la propia jurisdicción quitándosela a sí mismo y trasfiriéndola a otro; ahora bien, esto es una donación.

Asimismo, un inferior no puede dar un privilegio a un superior como ejerciendo jurisdicción sobre él, puesto que no la tiene; luego sólo puede hacerlo pactando o donando. Ahora bien, una vez efectuada y aceptada esa donación, el donante no puede revocarla contra la voluntad del donatario, porque después de la donación, dueño de la cosa es no el que la dio sino aquel a quien se dio; y nadie puede quitar la cosa de otro contra la voluntad de su dueño.

Confirmación y explicación: Si el príncipe pudiese revocar tal donación, sería, o por su dominio o poder dominativo, o por su poder de jurisdicción, ya que no es concebible ningún otro título justo; ahora bien, no puede ser por su dominio, pues éste lo perdió por la donación o concesión del privilegio, y el dominio anterior —que ya no existe —no dejó ningún poder o facultad moral.

Porque damos por supuesto que el privilegio se concedió sencilla y absolutamente sin condición alguna, puesto que, si la incluyese, al no cumplirse ésta el dueño anterior podría a veces revocar la donación, ya que entonces no hubiese renunciado del todo al dominio anterior. Ahora bien, en este caso no es así, sino que la exención se hizo pura y absolutamente. Luego por el dominio anterior, no puede revocarse.

Tampoco puede por el poder de jurisdicción, porque un príncipe no tiene ninguna jurisdicción sobre su superior, dado que —como consta por los términos mismos— no la tiene ni siquiera sobre un igual no súbdito suyo; la consecuencia es clara.

9. Evasiva.—Refutación. — Ahora bien, este principio —que sin duda es evidente— es muy aplicable al punto presente, ya que este privilegio, en el sentido de que dimane de los príncipes seculares, éstos lo dieron no a súbditos sino a superiores suyos, a saber, a los clérigos, a las iglesias, al Papa.

Se dirá que —muy al contrario— lo dieron a súbditos suyos en el supuesto de que, antes de la concesión, los clérigos estaban sujetos a los príncipes seglares en lo temporal.

Respondo que de este privilegio se entiende que lo concedieron, en parte a todos los eclesiásticos inferiores al Papa, y en parte al mismo Sumo Pontífice: a aquéllos, eximiéndoles de su jurisdicción; y a éste, traspasándole la jurisdicción temporal directa y soberana sobre tales personas.

Bajo el primer aspecto, reconozco que el privilegio lo concedieron a súbditos suyos. Mas por esa misma concesión los convirtieron en no súbditos suyos, y en consecuencia, el privilegio se hizo irrevocable por parte del que lo concedió, puesto que ya reside en unos que no son súbditos suyos.

Por tanto, tampoco con el poder de jurisdicción puede un seglar privarles del beneficio que han recibido, ya que no tiene dominio sobre unos hombres que son libres, ni jurisdicción sobre unos hombres que no son súbditos suyos, ni un título justo para usurparla de nuevo.

Y bajo el segundo aspecto, este privilegio lo concedieron a quien no era súbdito suyo ni siquiera antecedentemente, pues el Papa está exento por derecho divino, y por tanto no es súbdito del emperador.

Muy al contrario, lo concedieron a quien era incluso superior suyo, pues el Papa es superior al emperador incluso en lo temporal al menos indirectamente, y a él, como a supremo Pastor, se le dio también jurisdicción temporal directa sobre el clero a fin de que pueda regirlo y juzgarlo más fácil y —por decirlo así— más libremente.

Así, aquel principio general es aplicable al Papa en todos los sentidos.

10. Una vez concedido, ningún privilegio de la Iglesia lo puede revocar el poder secular.—Añado, finalmente, que no sólo a este privilegio, sino también a todos los otros que han concedido a la Iglesia tanto los emperadores o reyes como cualesquiera príncipes o señores, es aplicable el principio aquel expresado en los términos más generales de que el poder civil, aun el soberano, no puede revocar ningún privilegio que haya sido concedido a la Iglesia por cualquier poder temporal, aun no soberano, y que ella haya aceptado.

La razón se basa en otro derecho divino por el cual todos los bienes eclesiásticos —según se ha demostrado antes— están exentos de la jurisdicción y de todo poder de los príncipes seculares.

Y de este principio sacamos esta conclusión: Un privilegio concedido a la Iglesia, por el mismo hecho de comenzar a estar en posesión y en la práctica de la Iglesia, cuenta —como es evidente— entre los bienes eclesiásticos; ahora bien, un príncipe secular, por soberano que sea, no tiene ningún poder sobre los bienes eclesiásticos; luego tampoco puede disponer nada sobre los privilegios eclesiásticos; luego mucho menos podrá revocarlos ni quitarlos.

11. Explicación por comparación con los otros bienes más sensibles y corporales: Si el emperador ha dado a la Iglesia una finca, una fortaleza o una ciudad, ya no se la puede quitar, lo mismo que Constantino no pudo revocar la donación de Roma y de los otros bienes que había hecho a la Iglesia Romana ni disponer

nada sobre aquellos bienes, porque ya se habían convertido en bienes eclesiásticos; luego, de una manera semejante, no pudo revocar ni volver a usurpar la jurisdicción que una vez había trasferido a la Iglesia.

Este es el ejemplo que emplea el OSTIENSE en esta materia. Y explica la cosa muy bien, pues aunque la jurisdicción, aun la temporal, sea una cosa más incorpórea que v. g. una finca, sin embargo cuenta entre los bienes humanos y temporales lo mismo que las otras acciones o derechos que los juristas llaman incorporales. Luego una vez que han pasado a ser propiedad de la Iglesia, todos ellos se convierten en bienes eclesiásticos, y por consiguiente, por derecho divino tienen la misma inmuniddad.

Y el mismo ejemplo y argumento puede tomarse de los bienes dados a la Iglesia por cualquier dueño inferior o particular: una vez que la donación ha tenido su efecto, ni el donante ni un rey temporal puede tocarlos si no es dentro de los límites de lo que disponen las leyes canónicas o de lo que en la donación misma se haya exceptuado mediante algún pacto justo. Luego lo mismo sucede con cualquier privilegio que el poder civil haya dado a la Iglesia en lo temporal: de cualquier grado o categoría que sea, ningún poder civil, aunque sea superior o aun soberano, puede revocarlo.

12. EL PODER CIVIL NO PUEDE NI SIQUIERA LIMITAR EL PRIVILEGIO DE LA INMUNIDAD.— Además, la regla que se ha asentado tiene en esto una ampliación: que el poder civil no sólo no puede revocar del todo el privilegio del fuero, pero ni siquiera mermarlo, limitarlo ni restringirlo; más aún, ese privilegio ni siquiera puede —en virtud de solo el poder civil— ser objeto de una declaración con autoridad de ley.

Todo esto se sigue —con evidencia— de las razones que se han aducido y de los raciocinios que se han hecho, puesto que a los seglares no se les ha dado ningún poder sobre los bienes y derechos eclesiásticos; luego, de la misma manera, el poder secular no puede nada acerca de un privilegio eclesiástico o de una jurisdicción que una vez haya pasado a la Iglesia; luego tampoco puede mermarla ni restringirla, ni dar ley alguna que ceda en perjuicio suyo.

Asimismo, puede aquí aplicarse el principio aquel de que nadie, aunque sea rey soberano, puede mermar ni disponer nada acerca de los privilegios o derechos de otro rey o de cualquier persona no súbdita suya, y eso sea cual sea la persona de quien los haya recibido o el título justo por el que los posea: luego con mayor razón tampoco los príncipes temporales, tratándose del privilegio del fuero, pueden disponer nada que ceda en perjuicio de él.

Ahora bien, tales son la publicación que cualquier ley, la concesión de un privilegio, la delegación, comisión o mandato de ejecución de una jurisdicción que mermen o restrinjan la libertad eclesiástica, y por tanto, todas las acciones o disposiciones así son, no sólo ilícitas, sino también inválidas y nulas por hacerse sin poder legítimo: tales se las declara en la Auténtica *Cassa,* en los cap. *Noverit* y *Gravem,* y en otros muchos capítulos de los títulos *De immunit. ecclesiar., De foro comp.* y *De iudiciis.*

13. OBJECIÓN.—SOLUCIÓN.—LOS PRIVILEGIOS CONCEDIDOS POR LOS REYES A PERSONAS ECLESIÁSTICAS, ANTES DE LA ACEPTACIÓN POR PARTE DE LOS SUPERIORES NO TIENEN EFECTO. Se dirá: Un rey temporal, en su reino, podría aumentar la libertad eclesiástica v. g. concediendo que los clérigos, no sólo como reos sino también como acusadores, pudiesen citar a los seglares ante un tribunal eclesiástico, o también concediendo que las causas temporales entre seglares pudiesen —si quisiesen los reos— ser llevadas a un tribunal eclesiástico, como en el capítulo *Omnes* leemos que lo concedió Constantino. Luego —para que haya equidad— también podrá, cuando le parezca conveniente, restringir la inmunidad.

Se responde —en primer lugar— negando la consecuencia por no exigirlo así la equidad en ninguno de sus aspectos.

Lo primero, porque un rey temporal puede conceder a las iglesias un privilegio favorable, pero no dar una ley gravosa ni nociva para las iglesias o para las personas eclesiásticas, que las obligue.

Y lo segundo, porque cualquiera puede aumentar una donación hecha por él, pero no disminuirla: aquello es liberalidad y no quita el derecho de otro sino que lo da, y en cambio esto es contrario a un derecho adquirido y consiguientemente es contrario a la justicia.

Pues lo mismo en nuestro caso: el aumentar la inmunidad eclesiástica, de suyo es obra de liberalidad y no es contrario a la justicia ni a la religión, ya que no es disponer de derechos eclesiásticos sino de un derecho propio y hacerlo eclesiástico, lo cual, de suyo, más bien es obra de religión; en cambio, el restringir o limitar la inmunidad, no es liberalidad sino que quita algo a la religión y lleva consigo una injusticia, porque es meter la hoz en mies ajena.

En segundo lugar, acerca del antecedente queremos advertir que, aunque los príncipes temporales puedan aumentar con nuevos privi-

legios la exención de los clérigos o la jurisdicción de los obispos en lo temporal, sin embargo, esos privilegios no fuerzan a los superiores de la Iglesia a que los observen, sino que, para que tengan efecto, se necesita su libre consentimiento, puesto que en esa materia —según se demostró antes— no pueden tener fuerza coactiva ni directiva.

Además, para que los clérigos puedan aceptar tales privilegios, se necesita que no sean contrarios a las leyes canónicas, pues en contra de ellas ninguna disposición civil puede ser válida.

14. Solución de las razones para dudar que se han propuesto contra esta parte. Primera y segunda razón.—Ni obstan para la tesis las razones para dudar que se han puesto al principio de este punto.

Sobre la primera decimos que, aunque este privilegio, tal como provino del emperador, pueda llamarse derecho civil, sin embargo, una vez que fue aprobado por la Iglesia, quedó —como dicen los juristas— canonizado, es decir, convertido en derecho canónico, y su materia quedó elevada a la esfera —más alta— de las cosas eclesiásticas, y por tanto, no se lo puede revocar sin el consentimiento del Papa. Esto lo enseñaron acerca de toda ley civil canonizada las Glosas, Inocencio, Domingo, y otros en Felino, y Nicolás de Tudeschis.

Sobre la segunda se responde que el principio aquel de que una cosa puede ser deshecha por las causas por las cuales nace, sólo es aplicable a las cosas que dependen de la causa en su principio y en su conservación; ahora bien, en el caso presente, aunque la exención, tal como la consideramos ahora, en su principio dependa de la voluntad del que la concede, pero una vez concedida, ya no depende de ella, porque —según he dicho— ha quedado elevada a una esfera más alta de cosas.

A esto se añade que ese efecto lo ha confirmado una voluntad más poderosa, y por tanto, sola la voluntad de un príncipe secular no puede retractarlo.

Por consiguiente, la razón no es la misma para este privilegio que para los otros que se conceden a los súbditos.

15. Tercera razón.—Sobre lo tercero decimos —en primer lugar— que esos hechos se cuentan, pero no se demuestra que hubiese derecho para hacerlos. Así Felino, a lo de la ley *Si quis curialis* responde que, aunque de hecho revocó cierto privilegio, pero que no tenía derecho para revocarlo. Y lo mismo puede responderse sobre las otras leyes, sobre todo antiguas, porque los emperadores al principio no conocían suficientemente el alcance de la inmunidad eclesiástica.

Decimos —en segundo lugar— que quizá hubo algunos privilegios que, o nunca fueron aceptados por los Papas, o a lo sumo fueron sólo permitidos: tal vez fue así el privilegio que dio Constantino de que los seglares pudiesen apelar a jueces eclesiásticos. Y si hubo algunos privilegios así, una voluntad o práctica contraria pudo revocarlos, ya que ni pertenecían propiamente a la inmunidad, ni contaban entre los derechos o bienes eclesiásticos, y así, tratándose de ellos, pierden todo su valor las razones aducidas.

En cambio, los privilegios aceptados y aprobados por el Papa, no podían revocarse sin el consentimiento del Papa, y así, las leyes contrarias, o no tuvieron efecto, o no lo pudieron conseguir sin la anuencia tácita o expresa del Papa.

Parece que esto lo reconoció el rey de España Alfonso en la 1.ª Partida al decir que, aunque los clérigos, por ser clérigos, tienen muchas exenciones, sin embargo hay algunas cosas en las cuales *tuvo por bien la Santa Iglesia* que no estén exentos, como diciendo que él no podía quitar ni mermar la exención, sino únicamente declarar qué es lo que en esa línea admitió la Iglesia.

16. Solución de la cuarta razón.—A lo cuarto se responde que a los reyes que ahora viven se les puede comparar, o con sus predecesores, cuyos sucesores son por derecho hereditario, o con los emperadores, alguna parte de cuyos reinos ocuparon y por un título justo poseen juntamente con el poder civil soberano.

Acerca de los primeros digo que cada uno de ellos es sucesor en su reino de la manera como lo tuvieron sus antecesores. Por consiguiente, si algún antecesor suyo concedió este privilegio válidamente, por ese mismo hecho esa jurisdicción quedó separada de ese trono real, y por tanto, el sucesor no puede heredarlo con una jurisdicción más amplia, ni puede revocar la anterior separación, puesto que no adquiere ningún poder respecto de los que no son súbditos suyos.

Y la misma razón —poco más o menos— hay para los reyes soberanos que ahora reinan en territorios que antiguamente eran del imperio: también ellos obtuvieron esos reinos en la situación en que antes estaban bajo el emperador, y así no pudieron derogar el derecho de la Iglesia.

17. Evasiva.—Solución.—Y si acaso alguno dice que la exención, en cuanto que tuvo su origen en los emperadores, comenzó a partir de Federico II, cuando ya había muchos príncipes y reyes cristianos soberanos, los cuales no estaban obligados a aceptar la constitución de Fe-

derico, se responde —en primer lugar, y sea lo que sea de la antigüedad del derecho y de la excelencia de cada reino, lo cual no nos es necesario examinar ahora— que Federico no dio la exención eclesiástica, sino que la renovó y la volvió a su primitiva y debida situación, tal como —según se ha visto anteriormente— la habían concedido los antiguos emperadores.

En segundo lugar, no puede negarse que todos los reinos del mundo romano aceptaron aquella ley, la observaron en la práctica y —más aún— la confirmaron en sus reinos con sus propias leyes, lo cual basta para que, por este título particular, fuera un derecho adquirido para la Iglesia.

Un indicio suficiente de ello es que, para poder en algunos casos obrar en contra de la exención, obtuvieron privilegios de la Sede Apostólica, según —siguiendo a JULIO CLARO y a AUFRERIO— observó BELARMINO al responder a Barclay y volver su argumento en contra de él mismo. Y tratando de la república de Venecia, GIGANTE cita unos privilegios semejantes.

Ello es señal de que el derecho de la exención fue admitido en todo el mundo cristiano y de que en ese mismo mundo es como un derecho de gentes, y de que, por tanto, los reyes temporales no pueden revocarlo por su propia autoridad.

Y en cuanto a los reyes soberanos que tal vez se convierten de nuevo a la fe, se dijo ya antes que la Iglesia puede forzarles a admitir la exención y —como quien dice— hacer con ellos un contrato de no darles ministros eclesiásticos si no es con la condición de admitirlos exentos de su jurisdicción temporal. Esta condición, aunque no se formule expresamente, va incluida en la misma profesión de obediencia al Romano Pontífice, y por tanto, también por este título, esos reyes no pueden revocar ni quebrantar este privilegio.

18. TAMPOCO EL SUMO PONTÍFICE PUEDE REVOCAR SIN MÁS ESTE PRIVILEGIO.—En tercer lugar, acerca del Sumo Pontífice hay que preguntar si puede revocar este privilegio, problema sobre el cual podrían proponerse en general las mismas razones para dudar. Ellas no obstante, dijo —brevemente— que tampoco el Sumo Pontífice puede sin más y absolutamente revocar este privilegio. Así lo dicen comúnmente los canonistas, principalmente TUDESCHIS, DECIO y FELINO, el CARDENAL, REBUFFE, que cita a otros, y JACOBACIO.

Esta tesis se prueba recorriendo brevemente los tres derechos en los cuales pudo tener su origen la exención.

En primer lugar, habiendo dicho como hemos dicho que a las inmediatas procedió del derecho divino natural o positivo, es cosa clara que el Papa no puede revocarlo, que es el principio en que se basan dichos autores.

Y eso supuesto, la consecuencia es evidente, ya que el Papa no puede abrogar el derecho divino: luego tampoco puede revocar un privilegio dado e instituido a las inmediatas por el derecho divino, ya que con esto abrogaría un derecho divino.

Esta es la razón por la que dijimos antes que el Papa no puede privarse a sí mismo de este privilegio, dado que éste, por derecho divino, va anejo a su dignidad y no puede ser separado de ella sin merma de esa misma dignidad: luego por la misma razón, en cuanto que el privilegio general del clero procede del derecho divino, el Papa no puede revocarlo.

19. Mas —aun en la hipótesis de que Cristo no hubiese dado inmediatamente este privilegio a los demás clérigos inferiores al Sumo Pontífice— la tesis sería verdadera respecto de este mismo privilegio en cuanto procedente de los hombres.

Como cosa más fácil, comencemos por el derecho civil.

Tal como los emperadores y reyes pudieron dar y de hecho dieron este privilegio, el Papa no puede renunciar al él más que renunciando para su sede a toda la jurisdicción temporal directa que le dieron los príncipes seculares y devolviéndosela a ellos; ahora bien, el Papa no puede hacer esto; luego sólo por este capítulo, el Papa no puede revocar este privilegio.

La mayor ha quedado suficientemente explicada en lo anterior.

Prueba de la menor: El Papa no es dueño absoluto de los bienes y derechos de su sede, ni siquiera de los que a ésta le han dado los hombres, puesto que los dieron principalmente a Cristo, y a él sólo como a Vicario suyo, y por tanto los dieron no a la persona sino a la Sede; luego él únicamente es su administrador fiel y prudente; luego no puede darlos, enajenarlos ni malgastarlos a su arbitrio; y por esta causa, ahora no podría devolver al emperador ni donar

libremente a otro la ciudad de Roma ni el restante Patrimonio de Pedro.

Y la misma o mayor razón hay para la dicha jurisdicción una vez que pasó a poder y dominio de la Iglesia, puesto que —entre los bienes temporales— es de mucho valor, y más necesaria a la Iglesia para su honor y buen gobierno que el reino temporal o que otros bienes temporales parecidos; luego mucho menos puede dejar esa jurisdicción y poder y privar de ella a su sede.

20. Prueba de la tesis por parte de los clérigos. — Refutación de cierta evasiva. Además, esto se demuestra con no menor evidencia por parte de los clérigos: Por este privilegio, también ellos han adquirido un derecho por el cual han conseguido una particular libertad respecto del yugo temporal y han quedado dueños de esa libertad; luego el Papa no puede a su arbitrio privarles de ese derecho adquirido o de esa libertad de que han quedado dueños; luego tampoco puede revocar ese privilegio tal como lo dieron los emperadores, pues por esa revocación los clérigos se verían privados de ese derecho y libertad, y de nuevo quedarían sujetos al poder secular.

Se dirá que este argumento prueba muy bien que el Papa no puede sin causa privar a los clérigos de ese derecho adquirido, pero que con causa sí puede.

Se responde que la exención es tan necesaria al estado clerical que no se puede concebir ninguna causa justa por la cual pueda justa ni válidamente privarse a todo el estado eclesiástico de un beneficio tan grande.

Así pues, para que alguna vez a algún clérigo en particular se le prive de esa libertad, podrá a veces haber —según puede entenderse por lo dicho antes— una causa suficiente por parte de él, ya que a veces a los clérigos se les priva total o parcialmente de ese privilegio como castigo de sus delitos o porque no se atienen a su estado de clérigos. Mas respecto de toda la Iglesia y del estado clerical, ninguna razón o causa puede bastar para hacer justamente ese cambio o revocación, y por tanto, tampoco puede hacerse válidamente en esa materia.

21. El Papa no puede abrogar todas las leyes que conceden la inmunidad. — Objeción.—Con esto —finalmente— se prueba fácilmente lo mismo acerca de ese privilegio en cuanto que fue establecido por el derecho canónico: puesto ahora un Papa a conceder o confirmar todo el derecho canónico, no podría abrogar este privilegio.

En efecto, el poder se le ha dado no para destrucción sino para edificación; ahora bien, tal abrogación no podría traer a la Iglesia ninguna ventaja, sino más bien perturbación y otros perjuicios, pues por ese mismo hecho los príncipes cristianos querrían usurpar el poder sobre los clérigos. Aun manteniendo en pie el derecho canónico, apenas se les puede contener en su punto: ¿qué sucedería si se abrogase el derecho canónico en esto?

Se dirá que aunque un príncipe o Papa obre mal abrogando sin causa o razón una ley dada por él mismo o por sus predecesores, sin embargo, si lo hace, será válido, porque la validez de tal ley depende absolutamente de la voluntad del legislador; luego lo mismo en el presente caso: esa abrogación o revocación, aunque injusta, sería válida.

22. Solución.—Respondo —en primer lugar— que tal revocación sería injusta no sólo por la razón general de ser contraria a la justicia legal, sino también por otra razón particular, a saber, que, no obstante la dicha suposición, todavía eso sería contrario al derecho divino que al menos manda que en la Iglesia, en cuanto sea posible, haya tal exención; y por esta parte, quizá tal revocación sería no sólo injusta sino también inválida por ser contraria al derecho divino.

Decimos —en segundo lugar— que cuando una ley, una vez establecida, ha dado un derecho y ha efectuado un cambio en las cosas mismas, no puede —si no es por causa del bien común— derogarse de forma que a los súbditos se les prive de unas cosas o de unos derechos ya adquiridos. Pues bien, dado que el estado clerical, por esta ley canónica, adquirió el derecho perpetuo de la inmunidad, por una revocación hecha sin causa y sin más ni más, no se le puede privar válidamente de ese derecho.

Digo —finalmente— que, sea lo que sea del problema hipotético de si tal revocación, si se hiciese, sería válida, no es de temer que tal revocación llegue a hacerse algún día, pues, no pudiendo realizarse sin gran pérdida y perturbación de toda la Iglesia, el Espíritu Santo —que rige a la Iglesia con una providencia particular— no permitirá que el Papa cometa un error tan grave en el uso de su poder. Y así, considerando ese poder, no como sujeto puramente a la voluntad humana, sino como dirigido principalmente por el Espíritu Santo, decimos que el Papa no puede hacer tal revocación porque sería un intolerable error moral contra el bien general de la Iglesia, según expliqué en otro lugar tratando del precepto de los diezmos.

CAPITULO XXXI

EL PRIVILEGIO DE LOS CLERIGOS ¿PUEDE PERDERSE O MERMARSE POR RENUNCIA?

1. ESTE PRIVILEGIO NO PUEDE PERDERSE POR RENUNCIA VOLUNTARIA. — EL PRIVILEGIO DEL FUERO ES PRECEPTIVO RESPECTO DE LOS PRIVILEGIADOS.—La solución es que la inmunidad eclesiástica no puede perderse por la renuncia hecha por propia voluntad y autoridad de aquellos a quienes se concedió, pues nadie puede renunciar a ella válida y eficazmente.

Esta tesis, en cuanto que por una razón especial puede referirse al Sumo Pontífice, se ha tratado ya en el capítulo VII de este libro. Y por lo que toca a los demás, puede referirse, o a cada una de las personas, o a todo el clero o estado clerical.

Pues bien, respecto de cada una de las personas la formula expresamente INOCENCIO III en el cap. *Si diligenti,* y da la razón con las palabras *No siendo este un beneficio personal al que pueda renunciarse, sino habiéndose concedido más bien oficialmente a todo el colegio eclesiástico, el cual no pueden derogar los pactos de los particulares...* Y de ahí deduce que tal renuncia, aun confirmada con un juramento, no es válida, y que tal juramento no obliga por ser contrario a las buenas costumbres, ya que tal renuncia es injusta y sacrílega por ser injusta para el estado clerical.

Y este derecho —según observa el mismo Inocencio— había sido establecido antes de él en el CONCILIO 3.° DE CARTAGO, en el que a los clérigos que renuncien a este privilegio en causa tanto criminal como civil, se les castiga con una pena especial. Y lo mismo se establece sobre el privilegio del canon en el cap. *Contingit.*

De estos textos se deduce una diferencia digna de notarse entre este privilegio y los otros que se conceden en favor de los particulares. Los llamados derechos privados, no tienen fuerza de ley ni de precepto respecto de aquellos a quienes se conceden: más bien son —como quien dice— permisiones, dispensas o favores de que puedan usar en el caso de que quieran.

En cambio, este privilegio, como contiene un derecho público, tiene fuerza de precepto, no sólo respecto de los otros, sino también respecto de los privilegiados, puesto que no sólo les concede un favor, sino que además les manda hacer uso de él o les prohibe renunciar a él, y a los otros les manda no violarlo aunque los clérigos consientan en ello.

2. Por eso, en ambas cosas este derecho canónico no sólo revocó sino que además enmendó el derecho civil de Justiniano en la ley *Si quis in conscribendo* del CÓDIGO, en la que se establecía que *si un clérigo prometía no hacer uso del privilegio del fuero, no podía obrar contra su promesa;* y en la ley —semejante a la anterior— *Si quis,* en la que se manda a los jueces seglares que hagan observar aquella ley.

Y en ambos pasajes se da como razón *que es regla del derecho antiguo que todos pueden renunciar a lo que se ha introducido en favor de ellos.*

Mas aquella ley siempre fue nula, y al darla, el emperador —quizá por ignorancia— se excedió gravemente.

Lo primero, porque dio una disposición sobre una materia que no le pertenecía y sobre unas personas no sujetas a él.

Y lo segundo, porque se apoya en una base falsa: o no comprendió la fuerza y naturaleza de este privilegio, el cual se instituyó principalmente, no por las conveniencias personales de los particulares, sino por el bien común de la religión; o si comprendió esto, aplicó mal la regla general del derecho antiguo, la cual se ha de entender de las cosas que se han introducido para el bien particular de cada uno. Así la entendió —muy bien —el Papa, al cual, y no al emperador, le toca explicar la naturaleza del privilegio clerical y el modo como los clérigos deben observarlo.

3. CON PERMISO DE SU OBISPO ¿PUEDE CUALQUIER CLÉRIGO RENUNCIAR A ESTE PRIVILEGIO?—RAZÓN PARA DUDAR.—Pero puede preguntarse —y no sin razón— si, con permiso de su obispo, puede cualquier clérigo renunciar a este privilegio.

Y la razón para dudar es que muchas leyes antiguas que prohiben que los clérigos se presenten ante un tribunal secular, añaden la limitación *sin licencia o sin permiso de su obispo.*

Así aparece por la carta 2.ª del PAPA MARCELINO, por el CONCILIO DE AGDE y por el 3.° DE ORLEÁNS, por el cap. *Clericum,* por el CONCILIO DE VENECIA bajo León I, y por el EPAUNENSE.

Por último, lo mismo se deduce del cap. 2 del título *De foro competenti,* en el que se dice *Ninguno de los jueces,* etc., *sin permiso del Pontífice, presuma molestar por sí mismo ni condenar a un clérigo.*

Luego todas estas leyes dan a entender que, con permiso de su obispo, un clérigo puede renunciar a su derecho, y un seglar juzgarle.'

4. VERDADERA SOLUCIÓN.—RAZÓN DE ESTA SOLUCIÓN.—Esto no obstante, hay que decir que, respecto de la propia renuncial al fuero, el obispo no puede conceder tal licencia.

Así lo enseña la GLOSA del cap. *Qualiter et*

quando. Asimismo la GLOSA del cap. *Significasti;* y se deduce de este mismo texto, que dice *Los clérigos no pueden consentir en ser juzgados por un juez no suyo, a no ser que éste sea una persona eclesiástica y se cuente además con la voluntad del obispo diocesano.*

Por consiguiente, GREGORIO IX, para ese consentimiento o renuncia, requiere ahí dos condiciones; luego si falta la primera condición y el juez es seglar, no basta el permiso del obispo. Y así piensan también TUDESCHIS y otros intérpretes en esos pasajes, y lo mismo la GLOSA y los doctores en el cap. 2 del título *De foro compet.*

Y la razón es —en primer lugar— que no sólo un clérigo inferior, sino también cualquier obispo particular, es una persona privada respecto de todo el estado eclesiástico, y por tanto, el obispo mismo, respecto de su persona, no puede renunciar a su derecho y ponerse en manos de un juez secular; luego tampoco puede dar a sus clérigos licencia para hacer eso, puesto que la razón es la misma, ya que por ambas cosas se obra en contra de un privilegio concedido en favor de todo el estado.

5. SEGUNDA Y TERCERA RAZÓN.—En segundo lugar, esto se explica más diciendo que este derecho —según dije— no sólo es un privilegio concesivo sino también prohibitivo o preceptivo, y es un derecho general y gravísimo de un superior; luego un inferior —cual es todo obispo particular— no puede dispensar de él.

En tercer lugar, tratándose del privilegio del canon, un obispo no puede dar licencia a un clérigo para que permita ser golpeado por otro, ni puede impedir que el seglar que —aun con licencia suya —le golpee, incurra en excomunión, según dijo muy bien la GLOSA del capítulo *Significasti* y según se deduce del cap. *Universitatis;* luego tampoco puede dar licencia a un clérigo para que renuncie al privilegio del fuero, ni permitir al juez secular que haga uso de tal renuncia.

Pero he dicho que esto se entiende respecto de la propia renuncia al fuero, para advertir que, tratándose del pago de tributos, es admisible alguna forma de excepción. Por más que si se considera la cosa con atención, propiamente no es una excepción:

Lo primero, porque —según la nueva ley del cap. *Adversus*— aun en el pago de tributos no basta el permiso del obispo, sino que se debe consultar al Papa.

Y lo segundo, porque, aunque en caso de una necesidad apremiante parezca admisible una excepción por epiqueya, sin embargo, si se atiende a la forma y a la razón de la contribución, no es una verdadera excepción, ya que esa contribución no se hace ni se permite como debida en cuanto tributo, es decir, en señal de sujeción o en virtud de la ley civil, sino porque —por caridad, por justicia, o de otra forma en virtud de la razón— los mismos superiores de la Iglesia juzgan conveniente que los clérigos la hagan, según se ha explicado antes.

Por consiguiente, no es una renuncia, sino a manera de una interpretación prudente del derecho natural.

6. RESPUESTA A LO DE LAS LEYES QUE SE HAN OBJETADO EN CONTRA.—RESPUESTA DE LA GLOSA.—OTRA GLOSA.—VERDADERA RESPUESTA.—A lo de las leyes antiguas que se han aducido en contra, las Glosas responden de distintas maneras.

Una —en el cap. *Significasti*— dice que en aquellos textos se debe suplir la palabra *principalmente,* de forma que el sentido sea que al clérigo siempre le es ilícito renunciar al privilegio, pero principalmente, es decir, con más culpa, sin permiso del obispo, por hacerle a él una ofensa especial.

Mas —como dicen los juristas— resulta pobre una interpretación que se hace añadiendo a la ley unas palabras que no hay en ella. Sobre todo, que a veces esos cánones se expresan de una forma que esa palabra no parece poder añadirse si no es violentamente y destruyendo el sentido.

Por ejemplo, en el CONCILIO EPAUNENSE las palabras son *Los clérigos no presuman presentarse ante un tribunal público sin orden de su obispo,* etc.: ciertamente, en virtud de estas palabras, quien lo hiciera por orden de su obispo, no violaría la ley. Y las palabras del CONCILIO DE VENECIA son más evidentes: *Los clérigos, si no es con permiso de su obispo,* etc., a las que no cabe ajustar la palabra *principalmente.*

Por eso otra GLOSA responde en una palabra *Aquí no cabe el argumento del sentido contrario,* es decir, «aquellos cánones prohiben en particular hacer la renuncia sin permiso del obispo, mas no por eso conceden que con ese permiso se haga»: este es el argumento del sentido contrario, argumento que no es probativo cuando es contrario a otras leyes. Es una respuesta probable, pero bastante dura y— como quien dice— violenta sólo con que se examinen las palabras de tantos cánones.

Y parecidas a estas son otras soluciones que en gran número expone NICOLÁS DE TUDESCHIS.

Por eso a mí más verdadera y más sencilla me parece la respuesta de la GLOSA del cap. *Clericus* que dice: *Hoy ni con el consentimiento del obispo se puede,* palabras con que da a entender que antes, conforme al derecho antiguo, eso era lícito, pero que ahora no lo es. Y lo

mismo pensó la GLOSA del cap. *Qualiter et quando* al decir que esto no es lícito *por más que las leyes antiguas parezcan insinuar lo contrario.*

7. A LO DEL CAP. 2 DEL TÍT. *De foro competenti.*—EL OBISPO NO PUEDE CONFIAR LA JURISDICCIÓN SOBRE UN CLÉRIGO A UN SEGLAR NO ORDENADO.—En cuanto al cap. 2 del tít. *De foro compet.*, que es más moderno, no parece que pueda aplicársele esa respuesta, y por tanto hay que tener en cuenta que ese canon no se dirige a los clérigos prohibiéndoles renunciar al fuero, sino a los jueces seculares prohibiéndoles —bajo censura de ejecución automática— *que presuman molestar ni condenar por sí mismos a los clérigos.* Y respecto de ellos es muy oportuna la adición de la cláusula *sin permiso del obispo,* pues a veces, con licencia del obispo, sí pueden molestar a los clérigos.

En efecto, la palabra *distringere*, en rigor, no significa juzgar ni ejercer jurisdicción, sino realizar alguna coacción o castigo apresando, encarcelando y atormentando; ahora bien, estas y otras cosas parecidas los jueces seculares a veces pueden ejecutarlas por orden del obispo, conforme al cap. *Ut famae,* pues —como se dice en él— entonces el juez secular las ejecuta no con su autoridad sino con la del obispo, y muchas veces los prelados necesitan de la fuerza y autoridad de tales ministros.

Puede también añadirse otra razón: que si el obispo confía a un juez secular un acto de jurisdicción sobre un clérigo, parece delegarle su jurisdicción, y el juez secular puede presumir que el obispo puede hacer tal delegación.

Esta última razón podría tolerarse si —por lo demás— el juez secular fuese también clérigo, al menos de órdenes menores, y se le encargase la causa para tratarla según el derecho canónico y de una forma eclesiástica adaptada a los clérigos. De no ser así, esa razón no cabe, porque el obispo no puede confiar a un mero seglar su jurisdicción sobre el clérigo, ni tampoco —conforme al cap. 2 del tít. *De iudiciis*— permitir que un clérigo sea juzgado al estilo de los seglares y según las leyes civiles.

Por consiguiente, este sentido de aquel texto en cuanto a esto, sólo podría caber respecto del Sumo Pontífice. Ni se debe desestimar la interpretación que restringe ese texto al Sumo Pontífice, puesto que no dice *sin permiso del obispo,* sino *sin permiso del Pontífice,* término que por antonomasia suele designar al Sumo Pontífice, principalmente cuando se escribe P con mayúscula, que es como aparece en ese texto en la colección de ANTONIO AUGUSTO.

8. CON LICENCIA DEL PAPA PUEDE UN CLÉRIGO RENUNCIAR A ESTE PRIVILEGIO.—Según esto, es cosa clara que cualquier clérigo, con licencia del Sumo Pontífice, puede renunciar a este privilegio.

Así lo enseña NICOLÁS DE TUDESCHIS, que aduce ese texto en ese sentido y la GLOSA del cap. *Clericum.* Y de ahí saca el argumento de que el Papa puede delegar a un seglar una causa espiritual, conforme al cap. *Illud;* y lo mismo se deduce del cap. *Mennam.*

Y la razón es que el Sumo Pontífice tiene poder para dispensar de cualquier ley canónica aun preceptiva, y para concretar o parcialmente cambiar un privilegio concedido por el derecho divino y que, respecto del Papa, no incluya el precepto de no cambiarlo nunca.

Además, el Papa puede confiar su jurisdicción a un seglar, sobre todo tratándose de causas temporales y aunque se refieran a personas de clérigos. Por más que esto sólo rarísima vez lo hace el Papa, porque de suyo no dice bien con el estado clerical.

Y con esto consta también que, para que el Papa pueda conceder esa facultad recta y legítimamente, se necesita causa y que esa causa sea bastante grave, pues para toda dispensa del derecho común, para hacerse legítimamente, se necesita una causa; luego mucho más tratándose de este derecho, que es gravísimo, que atañe en general al estado mismo clerical, y que pertenece al derecho divino o está muy unido con él.

9. Mas hay que advertir que el Papa puede conceder esta facultad de dos maneras.

La primera, directamente al clérigo mismo en atención a su persona y en favor suyo: en ese caso, lo que propiamente se da es facultad para renunciar al privilegio, y por tanto al juez secular no se le da poder para forzar al clérigo, sino licencia para juzgar su causa si el clérigo quiere sometérsele.

Por esta parte, la derogación del privilegio es menor, y por tanto, por este capítulo, también bastará una causa menor para conceder esa facultad lícitamente; mas por otra parte resulta más difícil justificarla, sobre todo tratándose de causas criminales, ya que únicamente puede ordenarse a la conveniencia privada y personal, y por tanto, apenas puede tener una causa suficiente, y así —según creo— son raras las veces que se concede tal facultad.

Otra manera de hacer esta concesión es directamente al juez o príncipe secular dándole poder

y jurisdicción en atención a él y en favor suyo: en este caso, la derogación del privilegio es mayor, pues entonces el juez secular puede forzar y juzgar al clérigo no sólo si éste lo quiere sino aunque no lo quiera, y por tanto, se requiere una causa más grave.

Por eso, esta manera de hacer la concesión es más frecuente, sea en ocasiones particulares que se presentan, sea tratándose de algunos privilegios sobre algunos delitos más graves, v.g. de lesa majestad; porque tales concesiones se ordenan al bien común y paz del Estado o a la defensa y conveniente favor de algunos príncipes, que son las causas que se presentan con más frecuencia.

Y esta última forma de concesión no es una renuncia al privilegio, puesto que en ella no interviene la voluntad del privilegiado, sino una supresión del privilegio en algún caso o causa, supresión que —según dije en el capítulo anterior— el Papa puede hacer en pena o castigo de alguna culpa y con su poder ordinario. Si no es así, no se hace, pues apenas puede presentarse otra causa necesaria o suficiente.

10. ¿PUEDE EL ESTADO ECLESIÁSTICO RENUNCIAR A ESTE PRIVILEGIO?—RAZÓN PARA DUDAR.—NINGUNA COMUNIDAD PARTICULAR PUEDE RENUNCIAR A ESTE PRIVILEGIO.—Acerca de esta tesis puede preguntarse —por último— si una comunidad eclesiástica o al menos todo el estado eclesiástico puede renunciar a este privilegio.

Y la razón para dudar puede ser que en ese caso desaparece la razón del texto del cap. *Si diligenti,* y es válida la regla general de que uno puede renunciar a un derecho que le haya sido concedido: esta regla —según doy por supuesto por el tratado de *Las Leyes*— es válida en general y sin limitación alguna tratándose de cualquier persona física o moral a quien se haya concedido un privilegio por ella primariamente y —como quien dice— totalmente por ella.

Ahora bien, este privilegio, según se dice en el cap. *Si diligenti,* se ha concedido al estado clerical.

Luego todo el cuerpo del clero, a manera de una persona, podrá renunciar a este privilegio.

En cambio, esta razón no es válida —en primer lugar— tratándose de cualquier comunidad eclesiástica privada, trátese de una Iglesia, de una diócesis, de una metrópoli, de una región o de un reino, porque ninguna de esas comunidades es sujeto —digámoslo así— completo de ese privilegio, sino que, respecto de todo el cuerpo del clero, es como una parte, y por tanto como una persona particular en su línea.

Así pues, acerca de cualquier comunidad así, es cosa cierta que no puede renunciar a este privilegio, pues para ella vale la razón del cap. *Si diligenti,* y, en consecuencia, también lo que se decreta en él.

11. EL CONCILIO GENERAL SIN EL PAPA NO PUEDE RENUNCIAR A ESTE PRIVILEGIO.—Para todo el cuerpo del estado clerical es válida la dificultad que se ha puesto, la cual parece reducirse al problema de si el concilio general puede renunciar a este privilegio, puesto que normalmente no parece que se pueda pensar en otro camino por el que todo el clero de la Iglesia pueda reunirse o coincidir para consentir en esa renuncia.

Pues bien, acerca del concilio general digo —brevemente— dos cosas.

Una es que el concilio general sin el Papa —es decir, sin su licencia y aprobación— no puede renunciar a este privilegio. Esto es verdad por muchas causas.

Lo primero, porque el concilio general no puede hacer nada sin la aprobación del Papa, con cuya autoridad debe reunirse y continuarse. Y si acaso se reúne estando vacante la Sede Apostólica —lo cual no se debe hacer más que cuando, por cisma, no hay otra manera de hacer la elección de un Papa verdadero y cierto—, tal concilio no puede cambiar nada del estado de toda la Iglesia, y por tanto, mucho menos podría renunciar a este privilegio, y así esa renuncia, no sólo podría revocarla fácilmente el futuro Papa, sino que, como hecha sin poder competente, desde el primer momento sería inválida.

12. La segunda, porque tal renuncia es contraria al derecho del Papa de dos maneras: por ser contraria a un derecho canónico dado y aprobado por los Papas, derecho que no puede derogar ningún concilio sin el Papa, y además por ser contrario a la jurisdicción del Papa, pues por tal renuncia se le privaría de la particular y soberana jurisdicción directa que tiene sobre todo el clero incluso en las causas temporales.

Una tercera y muy buena consideración, que resuelve la razón para dudar, es que— según vimos antes— este privilegio lo concedió el mismo Cristo al estado clerical, no absolutamente por razón de tal comunidad, sino en cuanto que es la familia particular de Cristo, hijo natural de Dios.

Y esto es completamente verdad si se dice que la exención tiene su origen en el derecho divino sea inmediatamente sea mediante el derecho canónico, ya que ambos derechos, más aún, también el derecho civil, a eso fue a lo que

principalmente atendieron en todo el colegio eclesiástico para concederle este privilegio, y así, este derecho se introdujo más en honor de Cristo-Dios que como ventaja de los mismos hombres.

Esta es la razón por la que el emperador dijo en la ley *Sancimus: ¿Por qué no hacemos diferencia entre las cosas divinas y las humanas? Y ¿por qué no se le reconoce la competente prerrogativa al favor celestial?* Y en la ley *Generaliter: Para esto les concedemos el beneficio, para que, dejando todo lo demás, se entreguen a los ministerios de Dios omnipotente.*

Por consiguiente, como todo el colegio eclesiástico o concilio general no puede mermar los derechos del mismo Cristo ni suprimir lo que se ha introducido para culto y honor de Dios, por eso no puede renunciar a este privilegio; lo mismo que, entre los hombres, tampoco la familia de un príncipe, cardenal u obispo, sin el consentimiento de éstos no podría renunciar a un privilegio concedido a la familia misma para particular honor y dignidad de su señor.

13. El concilio general, ni siquiera con el Papa puede renunciar a este privilegio.—Y siguiendo adelante, añadimos que ni siquiera el concilio con el Papa —es decir, con su consentimiento y aprobación— puede renunciar a este privilegio.

Esto lo prueba suficientemente para mí la razón que se acaba de aducir, ya que a un privilegio de la familia de Cristo como tal, nadie puede renunciar sin el consentimiento del mismo Cristo.

Ni convencerá quien diga que, si el Papa da su consentimiento, es Cristo quien da su consentimiento por medio de su Vicario, puesto que no es verisímil que el poder del Papa alcance a dar ese consentimiento en lugar de Cristo, ya que el poder se le ha dado no para destrucción sino para edificación, y tal renuncia no sería más que para destrucción.

De esto se sigue una confirmación: Antes decíamos que el Papa no puede revocar este privilegio porque no puede tener una causa o razón justa para revocarlo, y porque eso sería contrario a un precepto divino al menos en general, y por eso siempre sería para destrucción; luego tampoco con el concilio puede hacer válida tal renuncia ni interpretar que Cristo consiente en ella.

En efecto, la razón es la misma, y en cuanto al efecto la cosa viene a reducirse a lo mismo, y el consentimiento del mismo clero, en esto puede bien poco, ya que a lo que principalmente se mira es al honor de Cristo y al culto de Dios.

Por último, cuanto en la Iglesia puede hacer el Papa con el concilio general, puede hacerlo también él solo, pues no tiene un poder menor; luego si él solo no puede suprimir este privilegio en forma de abrogación, tampoco con el concilio puede suprimirlo en forma de renuncia.

Pero esto hay que entenderlo de una renuncia entera y total, puesto que, en una causa o materia particular, con el consentimiento del Papa podría hacerse, ya que para esto a veces puede haber razón y causa suficiente. Por eso dijimos también que solo el poder del Papa puede restringir o —en un caso particular— mermar este privilegio: luego más fácilmente podrá hacerse eso en forma de renuncia cuando la parte misma que parece perjudicada cede de su derecho; más aún, por esto es verisímil que entonces puede bastar una causa menor.

CAPITULO XXXII

EL PRIVILEGIO DE LOS CLERIGOS ¿PUEDE PERDERSE O MERMARSE POR LA COSTUMBRE?

1. Este privilegio no puede perderse ni mermarse por la costumbre. — Primera prueba: sobre la falta de uso.—Respondo que la exención de los clérigos no puede perderse ni mermarse por la costumbre.

Para atinar con el punto de la dificultad de esta tesis, hay que distinguir entre la propiamente dicha costumbre contraria al privilegio, y la falta de uso del privilegio, pues en la costumbre entendida en sentido lato suelen incluirse las dos cosas.

Ahora bien, sobre el punto que ahora tratamos, es cosa cierta que este privilegio no se pierde ni se merma por una mera falta de uso que no lleve consigo un uso contrario.

Prueba: Un privilegio no se pierde por la falta de uso si no es en virtud de una renuncia tácita o por razón de la prescripción de otro en contra del privilegiado; ahora bien, ninguna de esas dos formas tiene lugar aquí.

Lo primero se prueba por lo dicho, puesto que en este privilegio no cabe la renuncia expresa; luego mucho menos la tácita; luego la falta de uso nada puede obrar en contra de este privilegio en virtud de una renuncia tácita.

Prueba de lo segundo: Si la falta de uso es meramente negativa sin ningún uso contrario al derecho de la otra parte a la que parece perjudicar el privilegio, no puede producirse la prescripción: esto lo probé en el tratado de *Las Leyes* como contrario al concepto y definición de la prescripción; luego tampoco de esta forma puede en nuestro caso bastar la falta de uso si no se da un uso contrario. Sobre todo que enseguida demostraremos en general que no hay

principalmente atendieron en todo el colegio eclesiástico para concederle este privilegio, y así, este derecho se introdujo más en honor de Cristo-Dios que como ventaja de los mismos hombres.

Esta es la razón por la que el emperador dijo en la ley *Sancimus: ¿Por qué no hacemos diferencia entre las cosas divinas y las humanas? Y ¿por qué no se le reconoce la competente prerrogativa al favor celestial?* Y en la ley *Generaliter: Para esto les concedemos el beneficio, para que, dejando todo lo demás, se entreguen a los ministerios de Dios omnipotente.*

Por consiguiente, como todo el colegio eclesiástico o concilio general no puede mermar los derechos del mismo Cristo ni suprimir lo que se ha introducido para culto y honor de Dios, por eso no puede renunciar a este privilegio; lo mismo que, entre los hombres, tampoco la familia de un príncipe, cardenal u obispo, sin el consentimiento de éstos no podría renunciar a un privilegio concedido a la familia misma para particular honor y dignidad de su señor.

13. El concilio general, ni siquiera con el Papa puede renunciar a este privilegio.—Y siguiendo adelante, añadimos que ni siquiera el concilio con el Papa —es decir, con su consentimiento y aprobación— puede renunciar a este privilegio.

Esto lo prueba suficientemente para mí la razón que se acaba de aducir, ya que a un privilegio de la familia de Cristo como tal, nadie puede renunciar sin el consentimiento del mismo Cristo.

Ni convencerá quien diga que, si el Papa da su consentimiento, es Cristo quien da su consentimiento por medio de su Vicario, puesto que no es verisímil que el poder del Papa alcance a dar ese consentimiento en lugar de Cristo, ya que el poder se le ha dado no para destrucción sino para edificación, y tal renuncia no sería más que para destrucción.

De esto se sigue una confirmación: Antes decíamos que el Papa no puede revocar este privilegio porque no puede tener una causa o razón justa para revocarlo, y porque eso sería contrario a un precepto divino al menos en general, y por eso siempre sería para destrucción; luego tampoco con el concilio puede hacer válida tal renuncia ni interpretar que Cristo consiente en ella.

En efecto, la razón es la misma, y en cuanto al efecto la cosa viene a reducirse a lo mismo, y el consentimiento del mismo clero, en esto puede bien poco, ya que a lo que principalmente se mira es al honor de Cristo y al culto de Dios.

Por último, cuanto en la Iglesia puede hacer el Papa con el concilio general, puede hacerlo también él solo, pues no tiene un poder menor; luego si él solo no puede suprimir este privilegio en forma de abrogación, tampoco con el concilio puede suprimirlo en forma de renuncia.

Pero esto hay que entenderlo de una renuncia entera y total, puesto que, en una causa o materia particular, con el consentimiento del Papa podría hacerse, ya que para esto a veces puede haber razón y causa suficiente. Por eso dijimos también que solo el poder del Papa puede restringir o —en un caso particular— mermar este privilegio: luego más fácilmente podrá hacerse eso en forma de renuncia cuando la parte misma que parece perjudicada cede de su derecho; más aún, por esto es verisímil que entonces puede bastar una causa menor.

CAPITULO XXXII

EL PRIVILEGIO DE LOS CLERIGOS ¿PUEDE PERDERSE O MERMARSE POR LA COSTUMBRE?

1. Este privilegio no puede perderse ni mermarse por la costumbre. — Primera prueba: sobre la falta de uso.—Respondo que la exención de los clérigos no puede perderse ni mermarse por la costumbre.

Para atinar con el punto de la dificultad de esta tesis, hay que distinguir entre la propiamente dicha costumbre contraria al privilegio, y la falta de uso del privilegio, pues en la costumbre entendida en sentido lato suelen incluirse las dos cosas.

Ahora bien, sobre el punto que ahora tratamos, es cosa cierta que este privilegio no se pierde ni se merma por una mera falta de uso que no lleve consigo un uso contrario.

Prueba: Un privilegio no se pierde por la falta de uso si no es en virtud de una renuncia tácita o por razón de la prescripción de otro en contra del privilegiado; ahora bien, ninguna de esas dos formas tiene lugar aquí.

Lo primero se prueba por lo dicho, puesto que en este privilegio no cabe la renuncia expresa; luego mucho menos la tácita; luego la falta de uso nada puede obrar en contra de este privilegio en virtud de una renuncia tácita.

Prueba de lo segundo: Si la falta de uso es meramente negativa sin ningún uso contrario al derecho de la otra parte a la que parece perjudicar el privilegio, no puede producirse la prescripción: esto lo probé en el tratado de *Las Leyes* como contrario al concepto y definición de la prescripción; luego tampoco de esta forma puede en nuestro caso bastar la falta de uso si no se da un uso contrario. Sobre todo que enseguida demostraremos en general que no hay

prescripción humana que pueda prevalecer contra este privilegio.

2. Así que la tesis se ha de entender también de la propiamente dicha costumbre contraria a este privilegio.

En este sentido la admiten comúnmente los canonistas: el ABAD, DECIO, RIPA y PROBO, el cual amplía la tesis entendiéndola de la costumbre inmemorial. La enseña también la ROTA. Y lo mismo BÁRTOLO, ROQUE CURCIO, GREGORIO LÓPEZ, AZPILCUETA y ESTEBAN AUFRERIO. Este añade varias limitaciones o excepciones, las cuales dejo porque juzgo que —como se verá por el desarrollo de este capítulo y del último— no se debe admitir ninguna excepción propiamente dicha.

3. SEGUNDA PRUEBA: SOBRE LA COSTUMBRE PROPIAMENTE DICHA.—Y la tesis se prueba por el cap. *Clerici,* en el que se dice que, enseñando los cánones en general *que, tratándose de cualquier delito, a los clérigos se les debe citar ante un juez eclesiástico, en esto por ninguna costumbre se debe obrar en contra de los cánones.* Y aunque parezca que en este pasaje sólo se trata del privilegio de fuero en lo criminal, sin embargo todos lo entienden de la inmunidad eclesiástica en su totalidad.

Lo primero, porque la razón del texto —según observaron TUDESCHIS y DECIO— vale por igual para cualquier materia de la exención.

Lo segundo, porque otros cánones hablan en absoluto de la libertad eclesiástica: por ejemplo, el cap. *Cum terra,* en el que se condena cierta costumbre *porque redundaba en gravamen y daño de la libertad eclesiástica;* y lo mismo puede deducirse de los cap. *Ad nostram* y *Cum inter,* y lo observa la GLOSA del cap. *Clerici.*

Por último, la tesis se prueba manifiestamente por la Auténtica *Cassa* del CÓDIGO, en la que a toda costumbre contraria a la libertad eclesiástica se la declara vana e inválida. Esta auténtica está tomada de la constitución de Federico, y HONORIO III la confirmó como *de validez perpetua,* y en consecuencia, el mismo Honorio en el cap. *Noverit,* excomulga a todos los que hagan observar las costumbres que se hayan introducido en contra de la libertad eclesiástica.

4. PRIMERA RAZÓN.—La primera razón de esta tesis puede tomarse del argumento de que la exención es de derecho divino, y en contra de este derecho no puede prevalecer la costumbre humana. En efecto,

Si ese derecho divino es natural, la costumbre contraria a él es injusta como contraria a la razón, y por tanto no puede crear derecho ni suprimirlo, conforme al cap. del tít. *De consuetud.*

Y si ese derecho es divino positivo, las voluntades humanas y sus acciones, por mucho que duren o se multipliquen, no pueden prevalecer contra la voluntad de Cristo ni cambiar lo que ella ha determinado.

Mas aunque esta razón sea verdadera, no se ha de insistir sólo en ella: lo primero, a fin de que, por distintos capítulos, la prueba resulte más cierta e indudable; y lo segundo, porque los cánones que se han citado indican otra razón, que en el cap. *Ad nostram* se explica con estas palabras: *Atendiendo a que una costumbre contraria a las instituciones canónicas, no debe pesar nada,* etc. Y la misma razón se insinúa en el cap. *Clerici* cuando en su principio se dice ya *En los cánones se enseña en general,* etc.

5. SEGUNDA RAZÓN.— ¿PUEDE UNA COSTUMBRE PREVALECER CONTRA EL DERECHO CANÓNICO? — RAZÓN PARA DUDAR. — CONFIRMACIÓN.—La segunda razón, la principal, es, pues, que tal costumbre es muy contraria al derecho canónico y, por tanto, no puede prevalecer contra él, puesto que un inferior no puede abrogar la ley de un superior.

Mas al punto surge una dificultad: que la costumbre —según la regla del tratado de *Las Leyes*— es poderosa para derogar una ley humana; ahora bien, los cánones son sólo leyes humanas; luego el que la costumbre sea contraria a los cánones no basta para que no pueda prevalecer contra los cánones y suprimir un derecho introducido por ellos: si en otras materias prohibidas por el derecho canónico puede la costumbre hacer eso ¿por qué no va a poderlo en esta?

Confirmación: La costumbre basta para adquirir jurisdicción y, consiguientemente, también para perderla o también para crear sujeción, pues estas cosas se corresponden; luego de esta manera, también en nuestro caso la costumbre podrá suprimir o mermar la exención de los clérigos.

6. DOS MANERAS COMO UNA LEY PUEDA SER ABROGADA POR LA COSTUMBRE.—Pues bien, para explicar la fuerza de esta razón, es preciso dar por supuesto —por el tratado de *Las Leyes*— que hay dos maneras como una ley humana o privilegio pueden ser derogados por la

costumbre contraria, a saber, en forma de abrogación o retractación de la ley, o en forma de prescripción en contra de la ley o en contra del derecho concedido por ella.

Entre estas maneras suelen señalarse diversas diferencias, pero hay dos que sirven para lo que ahora tratamos.

Una es que la derogación en forma de revocación de la ley, puede comenzar y realizarse poco a poco mediante actos malos y hechos de mala fe en contra de la ley; y en cambio, la prescripción —como es conocido, sobre todo según el derecho canónico— requiere buena fe.

La otra diferencia es que la derogación de la ley, cuando se hace de la primera manera mediante la costumbre, se apoya en la voluntad del legislador, la cual éste —consintiendo tácita o expresamente la costumbre— cambia, y revoca su ley; y en cambio, cuando la derogación se hace en forma de prescripción, no se basa en una voluntad especial —ni expresa ni tácita— del legislador, sino en alguna otra ley positiva que ha concedido tal prescripción, según se explicó ampliamente en el libro 7.º de *Las Leyes*.

7. EXPLICACIÓN DEL PROBLEMA.—Primero vamos a probar la tesis refiriéndola a la primera clase de derogación, y eso de distintas maneras. Y en primer lugar por esta segunda diferencia o condición que se requiere para que la costumbre derogue una ley.

En esta materia se necesita el consentimiento del Papa; ahora bien, el Papa mismo —según se ha demostrado antes— no puede derogar este privilegio por sola su voluntad sin más causa; Luego mucho menos podrá hacerlo la costumbre tomando fuerza y eficacia de la voluntad del Papa, ya que esta voluntad, ni puede presumirse, ni —aunque la hubiese— sería suficiente.

Esta razón tiene fuerza respecto de la abrogación de todo el privilegio aunque no se haga para toda la Iglesia sino en alguna región o diócesis en que nos figuremos tal costumbre, pues en realidad, también esa abrogación de toda la inmunidad en algún lugar de la Iglesia, sería muy ofensiva para todo el estado clerical y escandalosa para la Iglesia, y no podría ser para edificación sino para destrucción, y por tanto, es muy verisímil que ni siquiera en esta forma pueda realizarla el Papa, y creemos como más cierto que Dios no permitirá que el Papa lo haga.

8. Y añadimos que, aunque nos figuremos un caso en el que, para evitar mayores males, el Papa pueda permitir esto en alguna región, sin embargo, eso nunca puede hacerse por sola la costumbre, dado que tal costumbre es de suyo muy irracional y quita mucho al derecho divino, y nunca puede presumirse que la respalde la voluntad tácita del Papa.

En efecto, en una cosa tan difícil que apenas y ni siquiera apenas puede justificarse, no puede presumirse el consentimiento del Papa si no es previo conocimiento de la causa y una gran deliberación, y por tanto, siempre será necesario el consentimiento expreso, y entonces la abrogación para tal lugar se hará gracias a ese consentimiento, no gracias a la costumbre.

Sin embargo, esta razón no es tan apremiante tratándose de una derogación de la inmunidad que sea parcial, o sea, en una parte de la materia, por ejemplo, en un acto de jurisdicción o en un tributo, etc., ya que esta derogación a veces puede hacerse mediante un privilegio del Papa, que es una ley privada; ahora bien, cuanto puede hacerse mediante una ley humana, puede también introducirse por la costumbre, y en los casos en que la voluntad expresa puede ser honesta y eficaz, también podrá serlo la voluntad tácita.

9. TAMPOCO PARCIALMENTE PUEDE LA COSTUMBRE ABROGAR LA INMUNIDAD.—A pesar de esto, la tesis propuesta es válida incluso aplicada a la derogación propiamente dicha en una materia particular: sin duda este es el sentido en que hablan los textos jurídicos y los doctores; y por tanto, tratándose de esto hay que dar otras razones.

Una es que el derecho canónico, por la gravedad de la cosa y para mayor seguridad de la inmunidad, no sólo prohibe cualquier acto contrario a ella, sino que además abroga toda costumbre contraria a la libertad eclesiástica: así consta por los decretos que se han citado y por muchos otros de los títulos *De inmunitate Eclesiar.*

Ahora bien, siempre que una ley no sólo prohibe el acto sino que además abroga la costumbre, no puede ser derogada por la costumbre, porque la ley misma —por decirlo así— se adelanta y le quita a la costumbre las fuerzas para derogarla a ella: de no ser así, esa cláusula sería inútil; y esto no se puede decir, puesto que son muchísimas las veces que se añade en las leyes —tanto civiles como canónicas— no sólo respecto de las costumbres pasadas sino también de las futuras. Por esta razón, parece que aquel principio está comúnmente admitido en el tratado de *Las Leyes*.

10. OBJECIÓN.—Mas puede replicarse, en general, que esa misma ley que abroga la futura costumbre contraria, es humana; luego puede ser abrogada por la costumbre posterior, lo mismo que puede ser suprimida por otra ley posterior escrita. Porque la voluntad del príncipe es mudable, y por tanto, lo mismo que puede

cambiarla una voluntad posterior expresa, también puede cambiarla una voluntad posterior tácita.

Y no por eso estará de más aquella cláusula, pues al menos tendrá como efecto que la costumbre no pueda prevalecer contra tal ley sin el conocimiento cierto y sin el consentimiento del príncipe; pero sí podrá con ellos, pues ese conocimiento y consentimiento del príncipe indica el cambio de su voluntad.

Luego también en esta materia podrá la costumbre —no obstante aquella cláusula— prevalecer contra los cánones.

11. RESPUESTA.—LAS COSTUMBRES CONTRARIAS A LA LIBERTAD ECLESIÁSTICA QUEDARON REVOCADAS POR LA BULA DE LA CENA.—Respondemos —en primer lugar— que, aun admitiendo esa doctrina general, la objeción sólo es válida en el terreno de lo posible, pero que de hecho en este caso no se aplica bien, pues es cosa ciertísima que en esta materia nunca hay consentimiento tácito de la Sede Apostólica, cuya autoridad es la que prohibió tal costumbre en el derecho común.

Prueba de esta afirmación: La Sede Apostólica, mediante sentencias o decretos expresos, siempre se opone a las costumbres contrarias a la libertad eclesiástica, y en particular cada año en la Bula de la Cena las revoca, o más bien declara que son inválidas; luego nunca puede presumirse el consentimiento tácito del Papa.

En efecto, aunque quizá algunas veces no desconozca que en algunos sitios por costumbre se ejecutan muchos actos contrarios a la libertad eclesiástica, y no los castiga sino que de algún modo los tolera, no es porque dé su consentimiento, sino porque no puede oponerse más eficazmente a ello sin peligro de un mal mayor; y por tanto, no lo consiente sino que lo permite.

12. LAS COSTUMBRES CONTRARIAS A LA LIBERTAD ECLESIÁSTICA SE PROHIBEN COMO IRRACIONALES.—Además se añade otra razón: que el derecho canónico no sólo prohibe las costumbres contrarias a la libertad eclesiástica, sino que —lo que es más— las reprueba.

Porque una ley puede prohibir la costumbre, no porque sea de suyo irracional, sino porque, por otras razones, conviene no permitirla: en ese caso se puede decir que la costumbre es irracional por estar prohibida, pero no que esté prohibida por ser irracional.

Otras veces la ley prohibe la costumbre porque da por supuesto que es irracional: esto es lo que se juzga que hace cuando, al prohibir la costumbre, declara que es irracional añadiendo que *es una corruptela* o *contraria al nervio de la disciplina,* o que es *un abuso* o algo parecido, como consta por todo el título *De consuetudine.*

Pues bien, de esta última manera es como el derecho canónico prohibe las costumbres contrarias a la libertad eclesiástica.

Así lo deducen todos del cap. 1 del tít. *De consuetudine,* en el que SAN GREGORIO dice: *Las costumbres de las que se llega a saber que causan gravamen a las iglesias, está bien que nosotros con nuestra consideración hagamos que se abandonen,* es decir, que no las permitamos, que las destruyamos o anulemos, se entiende, como irracionales, que es lo que indica la palabra *decet,* pues el tolerarlas sería *no decente.* Y en el cap. *Ad nostram,* de tal costumbre se dice que es *menos razonable y contraria a las instituciones canónicas,* y que por tanto no tiene ninguna firmeza.

Asimismo, a todas las leyes contrarias a la inmunidad eclesiástica se las reprueba como irracionales, según consta por varios decretos del tít. *De immunit. ecclesiar.;* pues bien, la razón es la misma para la costumbre, pues ésta se equipara a la ley.

Ahora bien, conforme a la doctrina admitida, una costumbre reprobada por la ley nunca puede prevalecer contra la ley. En efecto, para que una costumbre derogue a una ley, debe ser razonable, conforme al cap. últ. del tít. *De consuet.;* ahora bien, a toda costumbre a la cual una ley —sobre todo una ley canónica— reprueba como no razonable, en realidad se la debe tener por no razonable, porque la declaración del derecho es auténtica; la consecuencia es clara.

13. ¿SE REPRUEBAN EN EL DERECHO LAS COSTUMBRES PARTICULARES CONTRARIAS A LA LIBERTAD ECLESIÁSTICA?—RAZÓN PARA NEGARLO.—Mas acerca de esta razón —que es una de las principales en esta materia— se ofrece una dificultad: que aunque sea muy probativa respecto de la costumbre que abrogue toda la exención, porque es patente lo absurdo e indigno de tal costumbre, y hemos dicho que, por razón de ello, tampoco la ley escrita puede hacer tal abrogación, sin embargo no parece que valga en general para toda costumbre particular en una materia o causa, pues ésta no siempre es irracional.

Prueba: La ley escrita muchas veces puede hacer justa y prudentemente tal derogación; luego es señal de que la derogación misma no es irracional; luego tampoco la costumbre que la introduzca será irracional, pues el ser racional o irracional, la costumbre lo tiene por la materia misma y por cada uno de sus actos.

Por eso, no podrá ser obstáculo para tal costumbre una ley positiva que declare irracional o repruebe como tal una costumbre contraria a la libertad eclesiástica, pues esa ley no hace que la costumbre sea irracional sino que la supone tal y por eso la reprueba, según hemos dicho; luego únicamente puede afectar a una costumbre que en realidad esté falta de toda razón.

Y por eso, puede suceder que una costumbre que en unas circunstancias es irracional, en otras circunstancias distintas pueda justificarse con una razón suficiente. E igualmente, una costumbre que normalmente es irracional respecto de la Iglesia, para alguna región puede tener una razón especial y suficiente.

Luego para tales circunstancias y para tal lugar, a tal costumbre no se la juzgará reprobada por una ley que se exprese en términos absolutos y generales. Luego lo mismo puede suceder en esta materia de la exención.

Así parecen pensar muchos autores que aprueban y defienden algunas costumbres contrarias a la inmunidad, principalmente COVARRUBIAS, JULIO CLARO, JUAN GARCÍA y otros muchos que se inclinan a esto sobre todo con la intención de defender ciertas costumbres particulares de diversos reinos.

14. OPINIÓN DEL AUTOR.—A pesar de ello, juzgo que se debe decir que toda costumbre —sea general, sea particular— contraria a la libertad eclesiástica es irracional y está reprobada en el derecho, y que por tanto, no puede derogar ni siquiera parcialmente el privilegio de la inmunidad.

Esta es la opinión admitida comúnmente por los teólogos y juristas en los pasajes que se han aducido, y que se deduce manifiestamente de los decretos que se han citado.

En efecto, no hablan de una costumbre que abrogue toda la inmunidad de los clérigos —sea en toda su materia, sea en toda clase de delitos, sea en todas las causas civiles, sea en otra gran parte así de la exención—, pues jamás hacía muchos años se habían introducido y ni siquiera intentado tales costumbres en los reinos católicos, y esto no lo desconocían los autores de los cánones. Luego hablan de las costumbres particulares, como verá claro quien lea con atención los textos mismos.

Puede notarse en particular la lectura completa del cap. *Clerici*, que dice así: *Los clérigos, en ningún caso pueden ser condenados por otro que por un juez eclesiástico, sobre todo en causas criminales y aunque la costumbre real diga que los ladrones sean juzgados por jueces seculares.* En este texto aparece claro que una costumbre particular no podía derogar parcialmente el privilegio general; ahora bien, la razón es la misma para otros casos parecidos, ya que también en esa costumbre particular podría tenerse en cuenta alguna razón de honestidad.

Y una confirmación muy buena de esto la constituyen las distintas prohibiciones que cada año se hacen, en la Bula de la Cena, en general de todos los actos por los que podrían introducirse tales costumbres particulares, y se renuevan las leyes que reprueban tales actos y costumbres.

La razón de esta verdad y de esas leyes la daremos al responder a la dificultad propuesta.

15. RESPUESTA A LA RAZÓN ADUCIDA EN FAVOR DE LA RAZÓN PROPUESTA.—Pues bien, a la objeción se podría responder —en primer lugar y conforme a la opinión de algunos— que una costumbre que una vez ha sido reprobada por la ley, ya no puede prevalecer ni ser tenida por razonable por ningún cambio de la materia o nueva circunstancia que surja con el correr del tiempo o por la diversidad de lugares.

Es verdad que esta opinión, tomada en general, es de interpretación estricta y no es indefectible. Sin embargo, en esta materia es muy probable.

Lo primero, porque el cambio difícilmente puede ser tan grande, que le convenga a la Iglesia que se realice esa merma o derogación de la exención.

Lo segundo, porque aunque quizá en algún lugar sea conveniente, de eso no se sigue sin más que la costumbre allí sea razonable, puesto que, habiéndose concedido el privilegio a todo el colegio de los clérigos, puede suceder que a éste no le convenga esa costumbre, y que razonablemente la parte tenga que soportar algún inconveniente por el bien del todo.

Lo tercero, porque esta materia es odiosa para los seglares, y por tanto existe el peligro moral de que, para justificar tal costumbre, sin suficiente razón se inventen o se exageren esos cambios o nuevas razones.

Más aún: como enseña la experiencia, en todas las costumbres que tratan de defender los juristas no se encuentran más razones nuevas que las que, o son intrínsecas a tal materia, o fácilmente pudieron tener en cuenta los Papas, a pesar de las cuales, por razones más graves relativas al bien de la religión o a evitar mayores inconvenientes del clero, a tales costumbres las juzgaron no razonables; luego a ninguna costumbre particular así, se la puede juzgar razonable.

16. Puede esto explicarse más distinguiendo entre una derogación o merma de la exención y la manera de introducirla por la costumbre. Porque puede suceder que sea conveniente alguna merma de la exención, pero que —por los

peligros morales que decíamos hace poco— no sea conveniente el modo de introducirla por sola la costumbre.

También conviene a veces que los clérigos constribuyan a algunos gastos comunes de los ciudadanos, y sin embargo, para evitar excesos, los Papas determinaron que eso no se haga sin consultarles a ellos, de forma que si se hace de otra manera, no sea razonable aunque la contribución misma parezca ser razonable.

Pues de la misma manera, aunque la merma de la exención en algún caso o lugar sea razonable, sin embargo la costumbre será irracional, pues esa manera de introducir la derogación del privilegio está expuesta a peligros y —por decirlo así— es temeraria y, como tal, con razón está reprobada.

Con esto resulta fácil resolver la objeción que se ha hecho antes sacándola de la equiparación entre la ley o privilegio y la costumbre: puede suceder que un superior, en una materia, mediante un privilegio o ley particular pueda derogar el derecho común, pero que eso no pueda hacerlo convenientemente sola la costumbre, puesto que, para hacer la derogación convenientemente, se necesita mayor consideración y deliberación que la que suele haber en sola la costumbre.

Por eso en la Bula de la Cena, en esta materia se exige el consentimiento expreso y particular del Papa, porque normalmente éste se da con mayor conocimiento de la causa y con mayor deliberación que el tácito.

17. Una última razón puede añadirse para esto: que todas las costumbres que suelen introducirse contrarias a la inmunidad, son costumbres de seglares, es decir, de príncipes o jueces que ejercitan actos de jurisdicción sobre los clérigos; ahora bien, una costumbre de seglares, aunque pueda derogar el derecho civil, pero no el derecho canónico, ni puede tampoco causar perjuicio alguno a los clérigos; luego tampoco puede derogar este privilegio.

La menor es cierta, porque la costumbre —en igualdad de circunstancias— no puede más que la ley; ahora bien, la ley civil no puede derogar el derecho canónico, ni imponer una carga ni causar perjuicio a los clérigos; luego tampoco puede hacerlo la costumbre de los seglares.

Prueba de la consecuencia: La costumbre de los seglares es meramente civil, y se apoya únicamente en la autoridad civil y temporal. Por eso, es doctrina común de los juristas que la costumbre de los seglares no puede obligar a los clérigos, como puede verse en INOCENCIO, TUDESCHIS, FELINO, el OSTIENSE y otros que cita AZOR. Aducen distintas leyes que hablan más bien de la ley o estatuto civil, pero con ella equiparan la costumbre, por ejemplo, en el cap. 1, dist. 10 y en el cap. *Ecclesia* del tít. *De constit.*

18. Añaden además que esto es válido ante todo para cuando tal costumbre de los seglares deroga la libertad de la Iglesia.

Esto lo observó también BÁRTOLO; y —por el argumento del caso particular— puede probarse por el cap. últ. del tít. *De vita et honest. cleric.*, en el que, en el caso particular en que los clérigos abusan del privilegio de la exención y, para ganar, se meten en negocios seculares, el Papa permite *que, dejadas sus facultades, queden sometidos a los estatutos y costumbres de su tierra, ya que de hecho,* dice, *desechan el privilegio clerical:* luego fuera de este caso, la costumbre no puede gravar a los clérigos.

Más aún, advierto que, aun en ese caso, se necesitó una declaración y prohibición pontificia.

Advierto también que, por lo que hace a este efecto, en aquel pasaje a la costumbre y a la ley o estatuto civil se los equipara.

19. OBJECIÓN. — PRIMERA RESPUESTA.— REFUTACIÓN.—Se dirá que a veces es posible que la costumbre sea no sólo de los seglares sino también de los clérigos, de forma que —si no forzadamente, pero sí voluntariamente— éstos observen la costumbre de los seglares acudiendo a sus tribunales, pagando los tributos o cooperando a otras cosas parecidas: entonces la costumbre será mixta o común a seglares y clérigos, la cual tiene fuerza también sobre los eclesiásticos.

En respuesta a esto, COVARRUBIAS concede que en ese caso la costumbre —en lo que depende de este capítulo— puede derogar la libertad eclesiástica si por lo demás es razonable.

Pero —en primer lugar— juzgo que apenas moralmente puede hallarse tal costumbre, pues aunque algún que otro clérigo a veces consienta voluntariamente en tales violencias de los seglares, ello sucede rarísimamente, y nunca puede decirse que suceda en forma de costumbre.

Mas añado que, aunque nos figuremos tal costumbre, la opinión de Covarrubias en esto es falsa.

Lo primero, porque en ese caso el consentimiento de los clérigos no puede tener ningún efecto, ya que es una renuncia particular al pri-

vilegio, la cual —según hemos dicho— es nula y de ningún efecto, y por tanto —como muy bien observó FELINO con PABLO DE CASTRO— no puede tener fuerza para introducir la costumbre.

Y lo segundo, porque tal consentimiento de los clérigos nunca se ve respaldado por la voluntad —expresa o tácita— del Papa, y sin ésta, la voluntad de los clérigos, por mucho que se prolongue, no puede derogar el derecho pontificio; luego tampoco la costumbre mixta puede tener este efecto.

El antecedente —en sus dos partes— quedó explicado y probado anteriormente.

Y la consecuencia es evidente, porque lo que por parte de los clérigos se añade a esa costumbre mixta, no puede añadirle ninguna validez o eficacia.

Por eso, cuando se dice que la costumbre mixta puede tener efecto tratándose de cosas o personas eclesiásticas, se ha de entender de una costumbre que no perjudique a los sagrados cánones, o que si los perjudica, cuente con el consentimiento —al menos tácito— del Papa.

Ahora bien, en la materia de que ahora tratamos, según he dicho antes se necesitaría el consentimiento expreso: lo primero, porque así lo quisieron y declararon los Papas mismos; y lo segundo, porque en esta materia no puede presumirse el consentimiento tácito, dado que, por una parte, es una materia muy odiosa para los Papas, y por otra, tal consentimiento tácito apenas podría darse prudente y lícitamente sin un conocimiento mayor de la causa, y cuando el consentimiento no sería prudente y honesto en el príncipe, no se presume.

20. DEMOSTRACIÓN DE QUE POR LA COSTUMBRE NO SE PUEDE PRESCRIBIR CONTRA LA INMUNIDAD.—PRIMERA Y SEGUNDA RAZÓN.—POR SOLA LA PRESCRIPCIÓN LOS SEGLARES NO PUEDEN ADQUIRIR JURISDICCIÓN SOBRE LOS CLÉRIGOS.—Más como este consentimiento no es necesario si se trata de la abrogación de una ley en forma de prescripción, resta probar la otra parte que hemos puesto antes, a saber, que tampoco por vía de prescripción puede la costumbre causar perjuicio a la inmunidad eclesiástica.

Primera prueba: Por ninguna costumbre se prescribe si no hay buena fe, según doy ahora por supuesto; ahora bien, en este caso no puede haber buena fe; luego tampoco puede haber prescripción.

Prueba de la menor: Tal costumbre es irracional y está reprobada por el derecho canónico; y esta es una cosa tan conocida, que los príncipes o jueces seculares no pueden resultar inocentes so pretexto de ignorancia probable; luego los actos de tal costumbre siempre son ilícitos y por tanto se hacen de mala fe; luego no pueden crear prescripción.

Segunda prueba: La exención no puede sufrir merma ninguna sin que el juez seglar adquiera sobre el clérigo una jurisdicción que antes no tenía, puesto que, lo mismo que la exención es una liberación de la jurisdicción y consiguientemente es una disminución de la jurisdicción en otro, así —al revés— la exención no puede sufrir una merma por parte del clérigo sin que la jurisdicción aumente por parte del magistrado secular; ahora bien, los seglares no pueden adquirir jurisdicción sobre los clérigos por sola la prescripción; luego tampoco los clérigos pueden perder nada de su privilegio por la prescripción de los seglares.

Prueba de la mayor: En primer lugar, por la opinión común de los juristas, los cuales dicen que los seglares no pueden prescribir en lo espiritual ni en lo concerniente a lo espiritual en cuanto que va anejo a ello, lo mismo que un seglar no puede prescribir en el derecho de dar un beneficio y otras cosas parecidas.

Esto lo observan TUDESCHIS, DECIO, JUAN DE ANDRÉS, y otros en el cap. 2 del tít. *De poenitent. et remiss.* del libro 6.°: este texto algunos suelen aducirlo en cuanto que dice que la facultad de elegir confesor no puede adquirirse por prescripción, ya que la misma razón parece haber para las demás cosas espirituales y, en el caso presente, para la jurisdicción sobre los clérigos, la cual, aunque en sí misma parezca temporal, en cuanto que recae sobre los clérigos concierne a lo espiritual.

21. Y puede darse como razón, o la misma que se ha tocado ya —que los actos anteriores a la prescripción nunca pueden hacerse de buena fe—, o que la prescripción requiere una persona capaz de la cosa en la que debe prescribir; ahora bien, un seglar no es capaz de la administración de las cosas o personas espirituales, y por tanto, no puede adquirir derecho sobre ellas por prescripción.

Esta razón la toca TUDESCHIS. Pero debe entenderse de una capacidad no en absoluto sino en conformidad con el derecho ordinario, puesto que un seglar no es del todo y absolutamente incapaz de alguna administración eclesiástica o de algún poder sobre los clérigos, mas, por el derecho común y por el poder ordinario, al seglar se le tiene por incapaz, pues por sí mismo no tiene nada que ver con eso y todas las leyes le excluyen, y por tanto, sola la prescripción no basta sin la voluntad y concesión expresa del Sumo Pontífice.

En casos como este, dicen muy bien los juristas que por privilegio se pueden conceder

muchas cosas que no pueden prescribir*por la costumbre: prueba de ello el cap. *Quanto.*

22. Tercera razón.—Por eso puede también añadirse como tercera razón, que toda prescripción requiere la ayuda de una ley por la cual de algún modo el príncipe conceda, o el dominio de la cosa que ha de prescribir, o la jurisdicción si es ésta la que ha de prescribir, puesto que el cambio o la adquisición que tiene lugar en la prescripción, no puede realizarse sin la autoridad y voluntad de algún superior.

Ahora bien, en el caso presente no hay ninguna ley que preste ayuda a la prescripción, ya que el derecho civil nada puede en esto, el derecho canónico hace una resistencia absoluta, y la voluntad del Papa se opone de todas las maneras.

Luego la prescripción no cabe en esta materia.

Por consiguiente, por lo dicho consta suficientemente que ninguna costumbre, aunque sea inmemorial, puede prevalecer de ninguna manera contra la inmunidad eclesiástica: así interpretan la tesis los autores citados, y en ese mismo sentido la confirman las razones y los textos jurídicos que se han aducido; y las dificultades contrarias que pueden ofrecerse, se han solucionado al probar la tesis.

Unicamente suelen objetarse ciertas costumbres peculiares de algunos reinos, las cuales, aun siendo contrarias a la inmunidad eclesiástica, los magistrados seglares las observan sin escrúpulo.

Podríamos responder —con una sola palabra— que esas costumbres no son de derecho sino de hecho, y que por ellas no podemos negar la verdad; ni estamos obligados a dar razón ni excusa de ellas: esto les toca a quienes practican esas costumbres. Sin embargo, quizá en el último capítulo añadiremos algo sobre ellas.

CAPITULO XXXIII

MANERAS COMO PUEDE VIOLARSE LA INMUNIDAD ECLESIASTICA

1. La violación de la inmunidad es, por su clase, un pecado grave e incluye un sacrilegio.—Hasta aquí hemos tratado de explicar, según nuestras fuerzas, todo lo que nos ha parecido oportuno para explicar y proteger la inmunidad eclesiástica y la exención de los clérigos.

Ahora quedan por tratar solamente dos cosas: una es la que nos hemos propuesto, a saber, las maneras como suele violarse la inmunidad; y la otra, las maneras como suele excusarse este delito.

Acerca de la primera, damos por supuesto que la violación es mala de suyo y pecado grave por su clase, puesto que, o es inmediatamente contraria al derecho divino, o al menos contraria al derecho canónico, el cual prohibe esa violación bajo censuras y penas gravísimas.

Y supuesto ese derecho, es también contraria a la justicia, ya que es una usurpación de una jurisdicción que no se tiene, y es una coacción o un cobro hecho bajo título de poder legítimo, pero sin verdadera jurisdicción ni poder.

Por último, incluye también culpa de sacrilegio, porque la ofensa afecta a personas o materias sagradas, y la prohibición se hizo en atención a la religión y al culto divino.

Pues bien, acerca de la especie y gravedad de esta culpa, nada queda por decir, ya que, supuesto lo que hasta aquí se ha dicho sobre el derecho de la inmunidad, la gravedad y la especie de la culpa es clara si consta esa violación de la inmunidad.

Mas como esa violación puede realizarse de distintas maneras, y en algunas de ellas la trasgresión o la razón de la violación puede ser oscura, vamos a decir algo sobre esa variedad que puede haber en las maneras de violar la libertad.

Y como a veces la acción que parece contraria a la libertad eclesiástica suele tener alguna excusa, verdadera o pretendida, en el capítulo siguiente examinaremos algunos puntos relativos a esas excusas.

También podría parecer lógico que explicáramos las penas y censuras en que se incurre por esta trasgresión. Pero como en el libro de *Las Censuras* hemos tratado suficientemente sobre ellas, ahora prescindimos de tratarlas.

2. Dos maneras de violar la inmunidad.—En primer lugar, podemos distinguir dos maneras como suele violarse la inmunidad de los clérigos, a saber, o con leyes, o con acciones, que son las dos maneras que muchos textos jurídicos indican y castigan con diversas penas.

La primera es cuando los príncipes o magistrados civiles dan leyes o estatutos contrarios a la libertad eclesiástica.

Y esto puede suceder de dos maneras.

Primeramente, dirigiéndose la ley en particular a las personas o cosas eclesiásticas, o —aunque la ley sea más general— alcanzándolas a ellas en particular: tal ley, por ese mismo hecho, es contraria a la libertad eclesiástica aunque lo que dispone no sea contrario a lo que

muchas cosas que no pueden prescribir*por la costumbre: prueba de ello el cap. *Quanto.*

22. TERCERA RAZÓN.—Por eso puede también añadirse como tercera razón, que toda prescripción requiere la ayuda de una ley por la cual de algún modo el príncipe conceda, o el dominio de la cosa que ha de prescribir, o la jurisdicción si es ésta la que ha de prescribir, puesto que el cambio o la adquisición que tiene lugar en la prescripción, no puede realizarse sin la autoridad y voluntad de algún superior.

Ahora bien, en el caso presente no hay ninguna ley que preste ayuda a la prescripción, ya que el derecho civil nada puede en esto, el derecho canónico hace una resistencia absoluta, y la voluntad del Papa se opone de todas las maneras.

Luego la prescripción no cabe en esta materia.

Por consiguiente, por lo dicho consta suficientemente que ninguna costumbre, aunque sea inmemorial, puede prevalecer de ninguna manera contra la inmunidad eclesiástica: así interpretan la tesis los autores citados, y en ese mismo sentido la confirman las razones y los textos jurídicos que se han aducido; y las dificultades contrarias que pueden ofrecerse, se han solucionado al probar la tesis.

Unicamente suelen objetarse ciertas costumbres peculiares de algunos reinos, las cuales, aun siendo contrarias a la inmunidad eclesiástica, los magistrados seglares las observan sin escrúpulo.

Podríamos responder —con una sola palabra— que esas costumbres no son de derecho sino de hecho, y que por ellas no podemos negar la verdad; ni estamos obligados a dar razón ni excusa de ellas: esto les toca a quienes practican esas costumbres. Sin embargo, quizá en el último capítulo añadiremos algo sobre ellas.

CAPITULO XXXIII

MANERAS COMO PUEDE VIOLARSE LA INMUNIDAD ECLESIASTICA

1. LA VIOLACIÓN DE LA INMUNIDAD ES, POR SU CLASE, UN PECADO GRAVE E INCLUYE UN SACRILEGIO.—Hasta aquí hemos tratado de explicar, según nuestras fuerzas, todo lo que nos ha parecido oportuno para explicar y proteger la inmunidad eclesiástica y la exención de los clérigos.

Ahora quedan por tratar solamente dos cosas: una es la que nos hemos propuesto, a saber, las maneras como suele violarse la inmunidad; y la otra, las maneras como suele excusarse este delito.

Acerca de la primera, damos por supuesto que la violación es mala de suyo y pecado grave por su clase, puesto que, o es inmediatamente contraria al derecho divino, o al menos contraria al derecho canónico, el cual prohibe esa violación bajo censuras y penas gravísimas.

Y supuesto ese derecho, es también contraria a la justicia, ya que es una usurpación de una jurisdicción que no se tiene, y es una coacción o un cobro hecho bajo título de poder legítimo, pero sin verdadera jurisdicción ni poder.

Por último, incluye también culpa de sacrilegio, porque la ofensa afecta a personas o materias sagradas, y la prohibición se hizo en atención a la religión y al culto divino.

Pues bien, acerca de la especie y gravedad de esta culpa, nada queda por decir, ya que, supuesto lo que hasta aquí se ha dicho sobre el derecho de la inmunidad, la gravedad y la especie de la culpa es clara si consta esa violación de la inmunidad.

Mas como esa violación puede realizarse de distintas maneras, y en algunas de ellas la trasgresión o la razón de la violación puede ser oscura, vamos a decir algo sobre esa variedad que puede haber en las maneras de violar la libertad.

Y como a veces la acción que parece contraria a la libertad eclesiástica suele tener alguna excusa, verdadera o pretendida, en el capítulo siguiente examinaremos algunos puntos relativos a esas excusas.

También podría parecer lógico que explicáramos las penas y censuras en que se incurre por esta trasgresión. Pero como en el libro de *Las Censuras* hemos tratado suficientemente sobre ellas, ahora prescindimos de tratarlas.

2. DOS MANERAS DE VIOLAR LA INMUNIDAD.—En primer lugar, podemos distinguir dos maneras como suele violarse la inmunidad de los clérigos, a saber, o con leyes, o con acciones, que son las dos maneras que muchos textos jurídicos indican y castigan con diversas penas.

La primera es cuando los príncipes o magistrados civiles dan leyes o estatutos contrarios a la libertad eclesiástica.

Y esto puede suceder de dos maneras.

Primeramente, dirigiéndose la ley en particular a las personas o cosas eclesiásticas, o —aunque la ley sea más general— alcanzándolas a ellas en particular: tal ley, por ese mismo hecho, es contraria a la libertad eclesiástica aunque lo que dispone no sea contrario a lo que

le conviene a la Iglesia, e incluso aunque por lo demás la disposición de tal ley, dada con el debido poder, fuese razonable y conveniente para la Iglesia.

Así se deduce del cap. 2 del tít. *De iudiciis*, y de los capítulos *Ecclesia Sanctae Mariae, Quae in ecclesiarum, Bene quidem* y otros. Y es una tesis común, según se ha indicado ya antes y más ampliamente en el tratado de *Las Leyes*.

Y la razón es que el príncipe seglar que da tal ley, por ella se muestra superior y legislador en las cosas eclesiásticas; luego, por ese mismo hecho, con tal acto obra contra la exención.

Y como la oposición no está tanto en el objeto de la ley como en el acto mismo de mandar, por ello a esta manera se la puede llamar formalmente contraria a la libertad eclesiástica.

Y por la misma causa, esta forma de violación no tiene lugar cuando un seglar concede un privilegio a los clérigos, porque tal privilegio no incluye un precepto respecto del privilegiado, ni es de suyo —según dijimos antes— un acto de jurisdicción.

3. Otras leyes hay que pueden llamarse contrarias a la libertad eclesiástica objetivamente por mandar hacer algo que es contrario al estado eclesiástico o a su exención, sea que el precepto se dirija a los seglares respecto de los clérigos, v.g. mandándoles que les cobren tributos, o algo parecido, sea que se dirija a los mismos clérigos mandándoles que paguen tributo o que comparezcan ante un juez seglar: entonces puede decirse que la ley tiene las dos oposiciones, la formal y la objetiva.

Estas leyes que son objetivamente contrarias a la libertad eclesiástica son las que principalmente se prohiben y se castigan en el derecho, sobre todo en el cap. *Noverit* y en la Auténtica *Cassa et irrita* del CÓDIGO; por más que esos textos jurídicos y otros parecidos no sin razón pueden entenderse —en un sentido amplio— de todas las leyes de cualquier forma contrarias a la libertad, porque sus palabras son generales.

4. CUÁNDO EL HERIR A UN CLÉRIGO ES CONTRARIO AL PRIVILEGIO DEL FUERO.—CUÁNDO EL SACAR A UNO DE UN LUGAR SAGRADO ES UNA VIOLACIÓN DEL PRIVILEGIO DEL FUERO.— Acerca de lo otro —de la violación de la inmunidad mediante acciones de hombres— sólo se ofrece observar que en eso no entran los golpes o poner violentamente las manos sobre los clérigos, pues aunque estas acciones sean contrarias a la inmunidad tomada en general, no son contrarias al privilegio del fuero, del cual tratamos ahora, sino contrarias al privilegio del canon.

Sin embargo, esto se ha de entender de esas acciones en cuanto que únicamente consisten en una violencia y ofensa personal, puesto que si se realizan a título de jurisdicción y poder público, serán contrarias al privilegio del fuero y tendrán ambas malicias, por ejemplo, si un juez secular o sus ministros detienen o encarcelan violentamente a un clérigo.

Y lo mismo —proporcionalmente— se ha de juzgar de las acciones contrarias a la inmunidad de las iglesias en cuanto que son lugares sagrados, que no se deben violar con ofensas o acciones indignas, pues si esas acciones se realizan no a título de jurisdicción sino con ofensa o malicia privada, aunque en sentido lato sean contrarias a la inmunidad, sin embargo —según dijimos al principio de este tratado— son sacrilegios de otra clase.

Por consiguiente, todos los hechos por los que propiamente se viola la libertad eclesiástica se reducen a dos capítulos: a las acciones forenses y de juicios —tanto civiles como criminales— que se ejercitan sobre los clérigos como reos, y a los cobros de tributos o coacciones que se hacen a esas mismas personas imponiéndoles algunas cargas públicas. Y así, estas dos clases de acciones son las que en el derecho suelen prohibirse —con particulares penas y censuras— en los títulos *De immun. eccl.* y, sobre todo, en la BULA DE LA CENA.

5. MANERAS DE VIOLAR ESTE PRIVILEGIO COMUNES TANTO A LAS LEYES COMO A LAS ACCIONES.—En segundo lugar, hay que distinguir otras dos maneras de violar la libertad eclesiástica, las cuales pueden tener lugar tanto en las leyes como en las acciones, pero que sobre todo suelen tenerlo al dar leyes civiles contrarias a la libertad eclesiástica.

La primera manera es cuando directa y manifiestamente se hace o dispone algo contrario a la exención de los clérigos.

Sobre esta manera no hace falta añadir nada, pues es fácil de conocer por sí misma y es la que principalmente se reprueba en el derecho, ya que consiste en hacer algo —como quien dice— expresamente contradictorio o contrario a la ley que manda respetar tal exención: por ejemplo, si una ley civil manda directamente a los clérigos, o si manda que queden sujetos a los tributos, o si un juez seglar manda citar a un clérigo para que comparezca ante él, y así otras cosas.

Otra manera de violación hay indirecta, más difícil de conocer y de malicia no tan clara.

Su base está en el derecho, en el cap. últ. del tít. *De immun. ecclesiar.* del libro 6.°, en donde se dice que incurren en excomunión los magistrados seglares que a sus súbditos seglares les

mandan que no vendan ni compren a los clérigos, o que no les muelan el trigo ni les presten otros servicios parecidos; y se da como razón *que de tales órdenes se presume que derogan la libertad eclesiástica.*

Por estas palabras se declara que esa es una violación indirecta de la libertad eclesiástica, pues aunque tales estatutos o preceptos no se dirigían directamente a los clérigos en cuanto a las palabras, pero, en cuanto a la intención y al efecto, fraudulentamente —como dice la Glosa en su comentario— pasaban de una persona a otra hablando con el seglar y gravando al clérigo.

Un decreto parecido lo hay en el cap. *Quanto,* en el que —de algunos que, no pudiendo excomulgar a los monjes, excomulgaban a los que trataban con los monjes— se dice: *Ateniéndose, no al sentido y fuerza de los privilegios, sino a sus palabras, en cierto modo excomulgan a los monjes cuando prohiben a otros tratar con ellos.* Y así se dice allí que se hacen otras cosas semejantes en contra de los privilegios.

En ese pasaje no se trata sólo del propiamente dicho privilegio de la inmunidad eclesiástica, sino —en un sentido más amplio— de cualquier privilegio; pero con más razón ese decreto es aplicable a nuestro caso.

6. CUÁNDO SE VIOLA INDIRECTAMENTE LA LIBERTAD ECLESIÁSTICA.—Pues bien, a esta lesión fraudulenta y latente de la libertad eclesiástica la llamamos indirecta, y puede describirse diciendo que es la que se practica mediante palabras o acciones que, aunque directamente versen sobre personas seglares, pero se ordenan a gravar a los clérigos, o —más en general— puede decirse que hay violación indirecta cuando no aparece en las palabras, pero se realiza de hecho.

¡También se dice que viola indirectamente la ley quien —como se dice en el LIBRO 6.°, en el DIGESTO y en el CÓDIGO— ateniéndose a las palabras de la ley, se esfuerza contra la voluntad de la ley! puesto que la fuerza y el poder de la ley más está en la voluntad del que manda que en sus palabras.

Y este fraude o gravamen indirecto puede realizarse de muchas maneras que no parece se puedan enumerar determinadamente, porque la sagacidad y malicia humanas fácilmente pueden multiplicarlas, y por eso, el distinguir —teniendo en cuenta las circunstancias— si moralmente equivalen a gravámenes directos, le toca al juicio prudente.

En lo que concierne al fuero de la conciencia, esto puede depender mucho de la intención del que obra o manda, puesto que si lo hace para que, lo que le está directamente prohibido hacer tocante a la persona del clérigo, lo consiga por ese rodeo aun en contra de la voluntad del clérigo, es una gran señal de violación indirecta.

7. LA VIOLACIÓN INDIRECTA ¿ES UNA VERDADERA VIOLACIÓN DE LA LIBERTAD ECLESIÁSTICA?—PRIMERA OPINIÓN.—Puestos a explicar más esta violación indirecta y su malicia, puede preguntarse si esta violación indirecta es una verdadera y real violación de la libertad eclesiástica con una malicia de su misma clase y especie, o si es sólo una violación presunta por aparecer así por las circunstancias externas, sin que en realidad lo sea si no hay mala intención.

Esto último parece enseñarlo TOMÁS DE VIO: dice que la ley civil es contraria a la libertad eclesiástica cuando va contra ella de suyo e intencionadamente, pues lo que distingue a las malas acciones es la voluntad y la intención, y lo que sucede accidentalmente no cae bajo el arte.

Y para explicar cuándo una ley civil es así, añade que ello no resulta difícil para quienes saben que *el «de suyo» es lo mismo que «por su propia naturaleza e intención».* Y esto lo explica con ejemplos diciendo: *Lo mismo que la detracción es contraria a la fama, la injuria al honor, el homicidio a la vida humana, así el decretar que a los clérigos no se les den los diezmos ni se les hagan limosnas, que no puedan juzgar en causas eclesiásticas, que paguen tributos de sus cosas aunque no negocien con ellas, y cosas semejantes, es contrario a la libertad eclesiástica.*

Todos estos ejemplos, si uno los mira bien, son actos de oposición y violación directa de la libertad eclesiástica, y así indica TOMÁS DE VIO que únicamente es contraria a la libertad eclesiástica aquella ley que, de suyo y por su naturaleza, dispone algo directamente contra ella. Y por eso dice también que las acciones prohibidas en el cap. últ. del tít. *De immun. ecclesiar.* del libro 6.° no son propiamente contrarias a la libertad eclesiástica, sino contrarias a la sociedad humana, pero que como se hacen por odio a la Iglesia, se presume que se hacen en contra de la libertad eclesiástica.

8. Esta opinión la sigue también MARTÍN DE AZPILCUETA.

Se basa —en primer lugar— en que el dicho cap. últ. emplea el término «presumir» diciendo *Presumiendo como se presume que tales acciones derogan la libertad eclesiástica.*

Argumenta —en segundo lugar— diciendo que, dado que la acción misma o las palabras de la ley no hieren directamente a la libertad, la trasgresión y derogación depende de la intención del que lo hace: si lo hace con intención de gravar a los clérigos, será una violación de

la libertad, mas si lo hace por su conveniencia permitiendo el gravamen de los otros, no será contra la libertad, aunque a veces pueda ser contra la caridad o contra la sociedad humana.

Pues bien, no constando como no puede constar de la intención, tampoco puede juzgarse con certeza, sino a lo sumo presumirse, que haya una violación de la libertad eclesiástica, y eso en el grado en que, por las circunstancias externas, pueda presumirse tal intención.

Por eso —conforme a esta opinión— si acaso la realidad no corresponde a la presunción, en consecuencia no será una violación de la libertad.

9. Se prefiere la opinión contraria.—Primera prueba.—A pesar de esto, juzgo que la opinión contraria es la verdadera.

La sostiene manifiestamente la Glosa —que es admitida comúnmente— del dicho cap. últ., y también la del cap. *Quarto*, que comenta muy bien Nicolás de Tudeschis.

Se deduce también de la Auténtica *Cassa* según la opinión común de Bártolo y de otros que dicen que toda disposición de una ley civil por la que se intimida a los clérigos, es contraria a la libertad eclesiástica, y eso no sólo por presunción sino en realidad y propiamente, según hemos explicado anteriormente.

Y se prueba —en primer lugar— por el dicho cap. *Quanto*, en el que de tales sentencias o disposiciones de las leyes no se dice que se presumen ser sino que son un fraude del privilegio, y que por ellas se observan las palabras, no la fuerza y el poder del privilegio; luego si no se observa la fuerza y poder del privilegio, se los viola, y esta es una violación real, no presunta.

10. Segunda y tercera prueba. — Según esto, argumento —en segundo lugar— por el principio general de la ley *Non dubium*, en el que el Papa se basa sobre el texto *No hay duda que obra contra la ley quien, ateniéndose a las palabras de la ley, se esfuerza contra la voluntad de la ley:* no se dice que se presuma que obra contra la ley, sino que es cierto que obra, según se dice también en la última regla del derecho en el libro 6.°

Ahora bien, obrar contra la ley es pecar o hacer contra la ley, según consta por el sentido propio de la palabra latina, por las Glosas, y por la interpretación común de esos textos, sobre todo por Bártolo en la ley *Non dubium*. Más aún, la Glosa del cap. *Si postquam* añade que uno mismo es el castigo de quien obra contra la ley fraudulentamente y bajo la corteza de las palabras, y de quien obra contra la ley manifiesta y directamente.

Luego tan de verdad y propiamente viola la ley o privilegio de la inmunidad quien lo viola indirectamente, pues obra fraudulentamente contra el privilegio, según se dice en el dicho capítulo *Quanto*.

Hay —en tercer lugar— una razón propia: que en lo moral la voluntad indirecta se reduce a la directa y tiene la misma especie de malicia, que es el primer principio en materia moral. En efecto, el voluntario directo y el indirecto se reducen a uno mismo: por ejemplo, no impedir un daño pudiendo y debiendo impedirlo, es lo mismo que causar directamente el daño; y así otros casos.

Pues lo mismo en nuestro caso: poco importa que la violación sea indirecta si en realidad tiene el mismo efecto.

Confirmación: De no ser así, el privilegio, o sería inútil, o resultaría muy mermado si por un camino —digámoslo así— torcido fuese lícito hacer lo que directa y simplemente está prohibido por el privilegio.

11. Respuestas a los argumentos de la opinión contraria. — Primera respuesta.— Al argumento —de la palabra del dicho cap. último *se presuma*— de la opinión contraria, puede responderse —en primer lugar— que a veces se llama presunción la que se hace de alguna manera fraudulenta o simulada aunque se haga en realidad y no sólo se presuma que se hace.

Una segunda y mejor respuesta es que en ese texto el término *presumir* no significa un juicio o sospecha sobre tal hecho sacada por indicios suyos: lo que significa es una manera de obrar con conocimiento cierto y deliberación, o con cierta arrogancia y temeridad de espíritu.

En efecto, el empleo de esta palabra con este significado es muy común en el derecho canónico, y ese es el sentido en que se la toma en ese texto, y llega a ponérsela dos veces con ese mismo significado: la primera, al describir el hecho *O presuman prestar otros servicios,* y la segunda, al dar la razón de la ley o excomunión que se fulmina *Dado que de tales acciones se presume que derogan la libertad eclesiástica,* se entiende, no por parte del derecho, sino por parte de quienes —según se había dicho antes— presumen realizar o mandar tales acciones.

Según esto, ese texto, así entendido, más bien confirma lo que hemos dicho, pues tales acciones se castigan como realizadas —de verdad y por presunción— contra la libertad de la Iglesia.

Puede también añadirse que, aunque esa no fuese de suyo una verdadera violación de la libertad eclesiástica, en virtud de ese texto que la prohibe sería ya una verdadera violación de la libertad.

Mas aunque esto en realidad se dijo hipotéticamente, sencillamente no juzgo que tales acciones sean contrarias a la libertad eclesiástica porque en ese texto se prohiban por el peligro y por presunción, sino que más bien juzgo —por el contrario— que se prohiben con una censura particular porque en realidad son de suyo violaciones de la libertad eclesiástica, ya que esta es la razón que se da en ese texto, y se supone que en realidad existía antes de darse la ley.

12. SEGUNDA RESPUESTA. — A lo segundo respondo que —lo mismo que TOMÁS DE VIO dijo muy bien, acerca de la violación directa, que depende, no de la intención del que obra, sino de la obra misma— lo mismo se ha de decir también acerca de la violación indirecta.

En efecto: Si el legislador civil da una ley que en realidad sea contraria —al menos indirectamente— a la libertad eclesiástica, aunque no pretenda el daño de los clérigos sino la conveniencia suya o de sus ciudadanos peca contra la libertad eclesiástica, pues —según dije antes— en materia moral la razón es la misma para lo directo que para lo indirecto.

Ahora bien, si el legislador civil impusiese directamente tal gravamen, obraría contra la libertad eclesiástica.

Luego lo mismo sucede aunque lo haga indirectamente.

Por eso, a eso no se lo puede llamar una simple permisión, puesto que el magistrado civil está sencillamente obligado a evitar tal gravamen de los clérigos. De no ser así, si, en el caso del citado cap. últ., los seglares prohibiesen esas acciones pretendiendo no el gravamen de los clérigos sino su propia conveniencia, no obrarían contra la libertad ni incurrirían en la censura, lo cual es absurdo.

13. Mas para conocer mejor esta violación indirecta de la inmunidad, es preciso advertir que no se diferencia de la directa en la materia; más aún, es necesario que trate de la misma materia, es decir, de una materia prohibida por la inmunidad, de forma que la diferencia esté sólo en el modo: en una violación, la acción o ley se dirige directamente a la persona del clérigo, y en la otra —es decir, en la indirecta— sólo dando un rodeo.

Mas si uno lo mira con atención, siempre atina con esa persona, al menos de lado; por ejemplo, cuando la ley prohibe al seglar que venda al clérigo lo necesario, etc.

Más aún: aunque, en cuanto a la obligación, la ley no se imponga directamente al clérigo, en cuanto a su efecto de tal manera redunda en él, que o produce directamente tal efecto si es oneroso, o —si es favorable y debido— lo impide indebidamente.

De la misma manera que quien impide a otro tratar conmigo, a mí me priva directamente de su trato o al menos impide inicuamente ese trato. Y quien prohibe o estorba a un notario el asistir al testamento de un clérigo, impide bastante directamente al clérigo el que pueda hacer testamento.

Otros muchos casos parecidos pueden verse en las GLOSAS y en las leyes tratadas, como en la ley *Cum pater,* los cuales entran en la regla general *No importa con quién habla la ley, sino a quién se dirige la intención de la ley.*

CAPITULO XXXIV

MANERAS COMO SUELEN EXCUSARSE LOS ACTOS CONTRARIOS A LA LIBERTAD ECLESIÁSTICA, Y LO QUE SE HA DE JUZGAR DE ELLAS

1. SEIS MANERAS COMO SE EXCUSA LA VIOLACIÓN DE LA INMUNIDAD.—Dado que los magistrados y jueces seglares suelen con frecuencia atropellar la inmunidad eclesiástica, han inventado diversas razones para poder cohonestar sus actos y excusarlos de la acusación de sacrilegio e injusticia, razones que —al fin de este libro— he juzgado necesario presentar y examinar.

Seis son las excusas que hallo han inventado: la ignorancia, la necesidad, la costumbre, el pacto o convenio, el privilegio, y la defensa justa.

Vamos a hablar de cada una de ellas en particular.

La ignorancia

2. IGNORANCIA DEL HECHO Y DEL DERECHO.—FORMAS DE LA PRIMERA. — Sobre la primera excusa —la de la ignorancia— poco es necesario decir, ya que, hablando con propiedad, no es de las que ahora investigamos.

En efecto, dos son las formas que pueden concebirse de excusar los actos que parecen violar la libertad eclesiástica: una, por la que el acto resulta lícito y válido en sí mismo, y así aparece como una excepción del privilegio general de la exención; y otra, por la que —aunque el acto, considerado en sí mismo, sea malo por ser contrario al privilegio— basta para excusar de culpa a la persona.

Pues bien, aquí investigamos principalmente la excusa de la primera clase, y en este sentido queda excluida la ignorancia, pues aunque alguna vez pueda quizá librar de culpa al agente, pero no da jurisdicción, y así no hace al acto lícito ni válido en sí mismo. Y en cuanto que la ignorancia puede impedir que haya culpa, esa es una excusa general a todos los delitos, y en nuestro caso no queda casi nada que decir en particular sobre ella.

Porque dos son las ignorancias que caben aquí: una del hecho, y otra del derecho.

La primera puede tener lugar de dos maneras: primeramente por no conocer a la persona sobre que versa la acción, por ejemplo, si un seglar apresa o juzga a un clérigo creyendo que es seglar.

Esta clase de ignorancia puede a veces excusar de culpa, ya que puede ser invencible.

Sobre si es así en particular, en el fuero de la conciencia habrá que atenerse a la confesión del interesado o penitente, y habrá que juzgar

12. SEGUNDA RESPUESTA. — A lo segundo respondo que —lo mismo que TOMÁS DE VIO dijo muy bien, acerca de la violación directa, que depende, no de la intención del que obra, sino de la obra misma— lo mismo se ha de decir también acerca de la violación indirecta.

En efecto: Si el legislador civil da una ley que en realidad sea contraria —al menos indirectamente— a la libertad eclesiástica, aunque no pretenda el daño de los clérigos sino la conveniencia suya o de sus ciudadanos peca contra la libertad eclesiástica, pues —según dije antes— en materia moral la razón es la misma para lo directo que para lo indirecto.

Ahora bien, si el legislador civil impusiese directamente tal gravamen, obraría contra la libertad eclesiástica.

Luego lo mismo sucede aunque lo haga indirectamente.

Por eso, a eso no se lo puede llamar una simple permisión, puesto que el magistrado civil está sencillamente obligado a evitar tal gravamen de los clérigos. De no ser así, si, en el caso del citado cap. últ., los seglares prohibiesen esas acciones pretendiendo no el gravamen de los clérigos sino su propia conveniencia, no obrarían contra la libertad ni incurrirían en la censura, lo cual es absurdo.

13. Mas para conocer mejor esta violación indirecta de la inmunidad, es preciso advertir que no se diferencia de la directa en la materia; más aún, es necesario que trate de la misma materia, es decir, de una materia prohibida por la inmunidad, de forma que la diferencia esté sólo en el modo: en una violación, la acción o ley se dirige directamente a la persona del clérigo, y en la otra —es decir, en la indirecta— sólo dando un rodeo.

Mas si uno lo mira con atención, siempre atina con esa persona, al menos de lado; por ejemplo, cuando la ley prohibe al seglar que venda al clérigo lo necesario, etc.

Más aún: aunque, en cuanto a la obligación, la ley no se imponga directamente al clérigo, en cuanto a su efecto de tal manera redunda en él, que o produce directamente tal efecto si es oneroso, o —si es favorable y debido— lo impide indebidamente.

De la misma manera que quien impide a otro tratar conmigo, a mí me priva directamente de su trato o al menos impide inicuamente ese trato. Y quien prohibe o estorba a un notario el asistir al testamento de un clérigo, impide bastante directamente al clérigo el que pueda hacer testamento.

Otros muchos casos parecidos pueden verse en las GLOSAS y en las leyes tratadas, como en la ley *Cum pater,* los cuales entran en la regla general *No importa con quién habla la ley, sino a quién se dirige la intención de la ley.*

CAPITULO XXXIV

MANERAS COMO SUELEN EXCUSARSE LOS ACTOS CONTRARIOS A LA LIBERTAD ECLESIÁSTICA, Y LO QUE SE HA DE JUZGAR DE ELLAS

1. SEIS MANERAS COMO SE EXCUSA LA VIOLACIÓN DE LA INMUNIDAD.—Dado que los magistrados y jueces seglares suelen con frecuencia atropellar la inmunidad eclesiástica, han inventado diversas razones para poder cohonestar sus actos y excusarlos de la acusación de sacrilegio e injusticia, razones que —al fin de este libro— he juzgado necesario presentar y examinar.

Seis son las excusas que hallo han inventado: la ignorancia, la necesidad, la costumbre, el pacto o convenio, el privilegio, y la defensa justa.

Vamos a hablar de cada una de ellas en particular.

La ignorancia

2. IGNORANCIA DEL HECHO Y DEL DERECHO.—FORMAS DE LA PRIMERA. — Sobre la primera excusa —la de la ignorancia— poco es necesario decir, ya que, hablando con propiedad, no es de las que ahora investigamos.

En efecto, dos son las formas que pueden concebirse de excusar los actos que parecen violar la libertad eclesiástica: una, por la que el acto resulta lícito y válido en sí mismo, y así aparece como una excepción del privilegio general de la exención; y otra, por la que —aunque el acto, considerado en sí mismo, sea malo por ser contrario al privilegio— basta para excusar de culpa a la persona.

Pues bien, aquí investigamos principalmente la excusa de la primera clase, y en este sentido queda excluida la ignorancia, pues aunque alguna vez pueda quizá librar de culpa al agente, pero no da jurisdicción, y así no hace al acto lícito ni válido en sí mismo. Y en cuanto que la ignorancia puede impedir que haya culpa, esa es una excusa general a todos los delitos, y en nuestro caso no queda casi nada que decir en particular sobre ella.

Porque dos son las ignorancias que caben aquí: una del hecho, y otra del derecho.

La primera puede tener lugar de dos maneras: primeramente por no conocer a la persona sobre que versa la acción, por ejemplo, si un seglar apresa o juzga a un clérigo creyendo que es seglar.

Esta clase de ignorancia puede a veces excusar de culpa, ya que puede ser invencible.

Sobre si es así en particular, en el fuero de la conciencia habrá que atenerse a la confesión del interesado o penitente, y habrá que juzgar

por las circunstancias que él exponga; en el fuero externo, por los indicios y pruebas legítimas.

Y en caso de duda sobre si a tal persona se la debe tener por eclesiástica o no, o sobre si disfruta del privilegio clerical, los juristas —a los cuales les toca esa materia— tratan de cuál es el juez —seglar o eclesiástico— a quien corresponde el examen de tal causa. Por más que la solución verdadera es que a quien le corresponde es al juez eclesiástico, dado que la materia de ese juicio es eclesiástica: así se determina en el cap. *Si iudex,* en el que se establece casi todo lo que debe hacerse en una duda como esa; y puede verse lo que ampliamente expone COVARRUBIAS.

3. La segunda manera de ignorancia puede ser acerca de la materia misma sobre que versa la acción o el juicio, por no juzgársela eclesiástica o espiritual, o por no creerse que pertenezca a la exención.

Y esta ignorancia unas veces puede nacer sólo de falta de conocimiento de la materia misma de que se trata: entonces es la propiamente dicha ignorancia del hecho, y sobre ella se ha de dar el mismo juicio que sobre la ignorancia de la persona, pues la razón es la misma.

Pero otras veces esa ignorancia o duda procede de la diversidad de opiniones acerca del derecho mismo: así muchas veces los doctores discuten si esta o aquella acción es contraria o no a la inmunidad eclesiástica, por ejemplo, si es contra la libertad eclesiástica quitarle a un clérigo las armas de noche, o si el examinar la culpa de un perjurio cometido por un clérigo al hacer de testigo ante un tribunal secular es competencia del mismo fuero secular o del eclesiástico, y otras cosas parecidas cuya duda se reduce a la ignorancia del derecho.

4. ORIGEN DE LA IGNORANCIA DEL DERECHO.—Pues bien, acerca de la ignorancia del derecho hay que advertir que unas veces procede únicamente de falta de la persona, como cuando sobre la cosa misma consta suficientemente que algo entra en el derecho de la exención, pero el que obra en contra desconoce ese derecho y por tanto, sin saberlo, viola la exención.

Pero otras veces la ignorancia o incertidumbre procede de la cosa misma, a saber, de que el derecho mismo es oscuro, de tal forma que, aun entre los especialistas y después de diligente investigación, el derecho queda dudoso y sujeto a opiniones.

Pues bien, cuando la ignorancia del derecho es de la primera clase, apenas se la puede tener por invencible, al menos tratándose de los mismos príncipes o jueces seglares: lo primero, porque —en virtud de su cargo— están obligados a conocer el derecho o a abstenerse de esas acciones; y lo segundo, porque se supone que tal derecho es suficientemente público y manifiesto, y por tanto, apenas puede creerse que tales personas lo ignoren invenciblemente, sino por un descuido muy supino o —lo que es quizá más frecuente— por un desconocimiento afectado para poder ejercitar una jurisdicción muy ansiada.

El *apenas* lo pongo por el fuero de la conciencia, puesto que en el fuero externo y eclesiástico creo que a tal excusa nunca se la tendrá por suficiente: sin embargo, en el fuero de la conciencia algunas veces se la podrá admitir según la intención del agente y según las circunstancias del caso.

He dicho también que eso tiene lugar principalmente tratándose de los príncipes mismos o de sus consejeros y jueces, los cuales pueden y deben conocer el derecho, ya que a los ministros inferiores —conforme a la regla vulgar del cap. *Qui culpatur*— más fácilmente se les puede excusar por ignorancia.

En cambio, cuando la ignorancia o duda sobre el derecho proviene de la dificultad de la cosa misma y de la diversidad de opiniones, entonces, si de los sagrados cánones no puede deducirse nada cierto y seguro, se han de observar las reglas generales sobre la selección de opiniones; y en esta materia se ha de procurar mucho que la inmunidad eclesiástica, más que restringirla, se la amplíe en favor de la religión y —consiguientemente— en favor de la exención. Conforme a estos principios se ha de juzgar de los muchos casos particulares que acumula AZOR.

La necesidad

5. La segunda excusa —la de la necesidad— es muy ordinaria en esta materia, y se basa en el principio de que la necesidad carece de ley. En efecto: Puede suceder que, para el bien común del Estado, sea necesario hacer algo contrario a la inmunidad de los clérigos; luego entonces el derecho de la inmunidad no obligará.

Confirmación: Este derecho, al menos como aplicado y determinado a tal materia o acción, no es divino sino humano; ahora bien, todo derecho humano, aunque sea canónico, en un caso particular puede cesar —por epiqueya— por

una necesidad ocasional, y por ésta puede suceder que la observancia del derecho humano en tal caso sea contraria al derecho natural; luego lo mismo en este caso.

Un ejemplo excelente de ello lo tenemos en el cap. *Pervenit* en el que se dice que, en tiempo de gran necesidad los clérigos no están excusados de hacer guardia sobre los muros de la ciudad. Y lo mismo sucede en materia de tributos cuando, para acudir a la necesidad común, los seglares no bastan si no contribuyen los clérigos.

También en materia de fuero judicial suele darse un caso común cuando el juez eclesiástico no cumple con su oficio y los seglares o los clérigos sufren un gran perjuicio: entonces, por la necesidad, podrá despachar las causas un juez seglar aunque los reos sen clérigos. Así lo afirmaron muchos intérpretes del derecho canónico con la GLOSA del cap. *Filiis vel nepotibus,* según suele explicarse en sus comentarios y en el cap. *Qualiter et quando.* Y esta necesidad puede ser más apremiante cuando es absolutamente imposible hallar un juez eclesiástico legítimo, como muchas veces puede suceder en regiones de herejes y cismáticos.

6. QUÉ PENSAR DE ESTA EXCUSA.—A pesar de ello, juzgo que esta excusa normalmente no es necesaria, al menos dentro de la Iglesia Católica.

Esta tesis se prueba —en primer lugar— como por inducción recorriendo los casos que se han insinuado, a los cuales se reducen todos los otros que pueden idearse. Porque esa necesidad se da, o en materia de tributos, o en materia o causas del fuero judicial.

Sobre la primera materia, ya antes se ha demostrado que, por la necesidad, los seglares nunca pueden forzar a los clérigos a pagar tributos, puesto que si alguna vez éstos tienen que contribuir o soportar alguna carga de una obra común, ello se debe no a una ley tributaria sino a una obligación de caridad o de justicia común y en conformidad con la disposición de los cánones.

Por eso, en tales casos los jueces seculares no pueden ellos mismos forzar a los clérigos a cumplir con esa obligación, sino mediante sus superiores y en conformidad con el derecho canónico.

Y si los superiores mismos no quieren cumplir con su oficio, se ha de recurrir al Papa para que les fuerce.

Y si la tardanza resulta peligrosa porque la necesidad extrema o grave del bien común exige la ayuda inmediata de los clérigos, entonces, no por vía de jurisdicción sino de defensa, podrá ser lícito lo que la razón recta dicte que es necesario para acudir al bien común o para impedir un daño inminente.

Y así, en ese caso, la excusa se reduce a la otra —la llamada de la justa defensa— de la que se tratará después y de la que se explicará que no es una verdadera excusa o excepción del privilegio general, sino otra especie de acción que nada tiene que ver con el privilegio.

7. La misma razón— poco más o menos— hay para los casos que se presentan en materia judicial.

En primer lugar, en el cap. XIII se ha demostrado que, por la negligencia de un juez eclesiástico, un juez seglar no puede entrometerse en las causas de los clérigos, ya que esto es manifiestamente contrario al derecho canónico.

Ni de esa negligencia brota una necesidad suficiente, puesto que si el juez eclesiástico es negligente, tiene un superior que le puede y debe corregir.

Y si el superior inmediato es también negligente, habrá que recurrir a alguno más remoto en su línea y así hasta el Romano Pontífice, en el cual hay que parar como en cabeza soberana, pues si él es negligente, el rey no le ha de coaccionar sino rogar o —según se dijo al principio del libro anterior— advertir con la debida sumisión.

Lo mismo en un Estado meramente temporal y gentil, o ahora en Inglaterra: si los jueces reales en una región fuesen negligentes en la administración de la justicia, los magistrados de otra región no podrían arrogarse los juicios en los territorios de ellos para suplir su negligencia, y mucho menos podrían los jueces inferiores de la misma región juzgar a sus superiores ni usurpar sus tribunales a título de necesidad, pues esto sería una gran confusión y ocasión de ofensas; luego entonces es necesario acudir a un magistrado o a un tribunal superior, o —si esto no basta— llegar hasta el rey.

Y si el rey mismo es negligente, sin duda los reyes no querrían que sus súbditos inferiores corrigiesen sus sentencias o usurpasen sus tribunales: luego ¿por qué han de querer que los jueces seculares, bajo el pretexto de la negligencia de los jueces eclesiásticos, se arroguen las causas eclesiásticas? o ¿por qué se teme más bien la negligencia o injusticia en los jueces eclesiásticos que no en los seculares?

Muy al revés: como hay que presumir más bien lo contrario, y como en los Estados cristianos y católicos los prelados eclesiásticos son superiores a los jueces o magistrados seglares, por

eso —conforme a los cánones— los prelados pueden suplir la negligencia de los seglares y no al revés, según se ha explicado en el mismo cap. XIII.

8. SE DEDUCE QUE, SI A UN CLÉRIGO SE LE PUEDE CITAR ANTE UN SUPERIOR SUYO, UN SEGLAR NO PUEDE JUZGARLE.—De esto podemos deducir en general que, mientras se pueda acudir a un superior eclesiástico sea próximo sea remoto, nunca un juez secular puede, so pretexto de necesidad, usurpar la jurisdicción sobre un clérigo.

La razón general es que sola la necesidad no da jurisdicción; ahora bien, sin jurisdicción no puede usurparse el derecho a juzgar; luego tampoco so pretexto de necesidad puede hacerse nada contrario al privilegio del fuero de los clérigos.

La consecuencia es clara, porque la exención no cesa en ningún caso por parte del clérigo si en ese mismo caso no aumenta la jurisdicción del seglar.

Y el antecedente —en su última parte— es evidente; y en cuanto a la primera se prueba diciendo que la jurisdicción exige un poder y una voluntad superior de la que provenga, pues aunque un hombre necesite de corrección y castigo, y falte un superior que pueda reprimirle, no por eso otro particular puede usurpar la jurisdicción sobre él, sino que, a lo sumo, entonces es lícito lo que sea necesario para una defensa justa y moderada: si no, en la sociedad humana no podrían conservarse la paz y la justicia.

Luego sola la necesidad como tal nunca da jurisdicción, y por tanto tampoco basta para justificar la violación de la inmunidad. En qué forma basta para una justa defensa, lo veremos después.

9. MANERA DE PROCEDER CON UN CLÉRIGO QUE VIVA ENTRE PAGANOS.—Unicamente queda el caso, propuesto en el último lugar, del clérigo que vive entre paganos o herejes, donde no hay superiores o jueces que ejerciten verdadera jurisdicción eclesiástica.

Entonces, lo primero que hay que decir es que, si esa situación se prolonga y es muy general en una región, si es posible se ha de consultar al Sumo Pontífice para que él ponga remedio, ya que él es el juez supremo y allí falta otro más próximo.

En cambio, si el caso es particular y extraordinario, o no hay lugar a consultar al Papa ni a ejecutar lo que él mande, entonces el caso se reduce a los términos del derecho natural o de gentes, y por tanto se podrá emplear cualquier remedio honesto según la recta razón.

También puede decirse que entonces, por el derecho de defensa, se puede citar al clérigo ante un juez seglar, ya que ese es un modo más suave de defenderse, de conservar o recuperar su derecho, o incluso de mirar por el bien común.

La costumbre

10. La tercera excusa era la costumbre. Sobre ésta hablamos ya mucho anteriormente. Ello no obstante, los doctores con frecuencia tratan de justificar con esa sola palabra diversas acciones contrarias a la exención las cuales se practican en diversos sitios.

Tal es el castigar a un clérigo por el delito de lesa majestad.

Esta costumbre la constata JULIO CLARO, y dice que se la puede justificar por el cap. *Perpendimus* antes aducido. Con esto parece reducirla a la justa defensa, pues, intentando como intenta ese delito la muerte del príncipe, parece que, por el derecho de defensa, el príncipe puede, mediante sus ministros o jueces, dar muerte al traidor.

Otra costumbre suele citarse: la del clérigo que, al hacer de testigo ante un juez secular, queda convicto de perjurio, y al cual ese mismo juez seglar, si se adelanta a examinar tal delito, pueda castigar. Que esta costumbre se observa en Francia lo refiere COVARRUBIAS.

11. Otra costumbre se dice que existe en Francia: la de que —tratándose de procesos reales— a los clérigos se les cite ante un juez secular. La defiende JUAN GARCÍA con FABER y otros que cita.

También hay allí la costumbre de que ciertos delitos graves los examinen jueces seglares en contra de los clérigos.

Asimismo, es cosa admitida por la costumbre y se defiende que a los clérigos que lleven armas prohibidas o en tiempo prohibido, el magistrado civil les prive de ellas, como puede verse en COVARRUBIAS, JULIO CLARO y SALCEDO.

También en España, a los clérigos ministros del rey que son sus consejeros, tratándose de delitos o faltas cometidas en sus oficios se les suele visitar, examinar y castigar. Y tratándose de muchos problemas y discusiones entre jueces eclesiásticos y seglares, en los cuales los súbditos o vasallos se quejan de que se ven gravados

por los superiores o jueces eclesiásticos, les juzgan los tribunales del rey.

Ahora bien, la única justificación de estas y de otras muchas acciones que citan los autores, es la costumbre, según puede verse en COVARRUBIAS, AZPILCUETA y AZOR.

12. LA COSTUMBRE NO JUSTIFICA UN ACTO CONTRARIO A LA INMUNIDAD.—Con todo, hay que decir que la excusa de la costumbre nunca puede ser suficiente si el acto es realmente contrario a la libertad eclesiástica y la costumbre se ha introducido por tales actos. Esto se sigue con evidencia de lo que se ha dicho en el cap. XXXII, y lo enseñan comúnmente todos los autores que se han aducido antes.

En efecto, la costumbre nunca puede derogar o mermar el privilegio de la inmunidad, ni puede dar jurisdicción a un seglar sobre un clérigo; luego todo acto de jurisdicción ejercitado por un seglar sobre un clérigo sólo a título de costumbre, es un acto realizado sin jurisdicción; luego es una violencia contra la inmunidad eclesiástica; luego sola la costumbre nunca basta para justificar la falta o violación de la libertad eclesiástica.

Esta razón, supuesto el dicho principio, es una demostración moral; y ese principio —según creo— está suficientemente demostrado.

Por eso, todos los textos canónicos que dicen que esa costumbre es una corruptela y la reprueban como condenable, manifiestamente confirman también esta tesis. Porqué corruptela y costumbre condenable no es otra cosa que la frecuencia en pecar; ahora bien, el pecado siguiente no se justifica por la frecuencia de los anteriores sino que, en cierto modo, resulta mayor.

Por eso, las costumbre aducidas, o se han de justificar por otros títulos distintos de la costumbre, o sencillamente se han de reprobar, ya que, por las acciones humanas, no se han de negar o modificar con falsas interpretaciones los derechos divinos o canónicos.

Y así la ROTA condena cierta costumbre de los antiguos —que estaba en vigor en Inglaterra aun antes del cisma— por la cual el rey o sus ministros juzgaban a los clérigos en las causas civiles, aun en las personales, y en las criminales cuando se llevan por lo civil. Y lo mismo se habrá de decir sin duda de la costumbre de Francia de que los clérigos sean juzgados por los seglares en las causas reales; a no ser que se la justifique por otro camino. Y lo mismo se ha de decir de otros casos parecidos, según explica más ampliamente AZOR.

13. Sin embargo, dos títulos hay por los que suelen justificarse tales costumbres.

Uno es que los hechos o acciones con que se introducen y después se defienden, no son actos contrarios a la libertad eclesiástica por no ser actos de jurisdicción seglar sobre el clérigo sino actos de justa defensa —sea del Estado, sea de personas inocentes—, defensa que no es contraria a la libertad eclesiástica

Conforme a esta doctrina, en realidad no es la acción la que se justifica por la costumbre, sino que más bien es la costumbre la que se justifica por la modalidad y por el título de la acción. En cuanto a la costumbre misma, una vez que se ha introducido y que se cree que la observan personas prudentes y timoratas, a lo sumo indica y es un argumento de que aquellas acciones no fueron una usurpación de jurisdicción, y que por tanto se realizaban a manera de defensa.

En este sentido, esta excusa se reduce a la última que se tratará después; y así ahora, supuesta aquella doctrina general, sólo advertimos que es necesario que se aplique de verdad y convenientemente a tal materia o acción: pues si en la materia no cabe la razón de la defensa porque no había violencia ni peligro moral de ella, la justificación será falsa y sólo de título, no verdadera ni real; luego es preciso suponer causa y necesidad de defensa, y que en la defensa misma se guarde la moderación debida, según se explicará después.

14. MANERA DE JUSTIFICARSE LOS QUE LES QUITAN A LOS CLÉRIGOS LAS ARMAS PROHIBIDAS.—Con este título puede también justificarse de alguna manera la costumbre de quitarles a los clérigos las armas prohibidas. Porque —ciertamente— si eso se hace como ejercicio de jurisdicción o a manera de cierto castigo, no veo cómo pueda justificarse, sientan de ello lo que sientan Covarrubias y otros.

Esto parece que pensó en parte AZPILCUETA en cuanto que justifica esa acción por el motivo de que se ordena a impedir algún delito. Y añade que a veces se realiza en forma de pacto o convenio entre el clérigo y los ministros de la justicia, ya que los clérigos suelen ofrecer las armas para no ser llevados o denunciados ante sus superiores y prelados: si es así, no se da violación de la libertad eclesiástica, sea lo que sea de la injusticia o deshonestidad de ese pacto.

En cambio, cuando se quitan las armas sólo como defensa —para suprimir la ocasión de una riña o el peligro de un desorden de la ciudad—, entonces no se quitan en castigo, y por tanto no parece que sea lícito —en virtud de tal acción— despojar en absoluto al clérigo de sus armas privándole de su propiedad, pues no se ve ningún título justo para poder hacerlo; luego sólo deben quitársele por entonces para devolvérselas después, a no ser que —según se ha dicho— los clérigos quieran voluntariamente darlas.

15. MANERA DE JUSTIFICAR LA COSTUMBRE DE APRESAR A LOS CLÉRIGOS SORPRENDIDOS EN DELITO.—Esta es también la manera como suele justificarse la costumbre por la que los ministros de la justicia secular suelen detener y apresar —para presentarlos a sus prelados— a los clérigos sorprendidos en delito o de los que presumen con probabilidad que van a cometerlo: eso no pueden de ninguna manera hacerlo a título de jurisdicción —como consta por los cap. *Cum non ab homine, Si vero* y *Si clericus* de los títulos *De foro comp.* y *De sentent. excommum.*—, y por eso no hay costumbre que valga para introducir el que tal acción sea lícita de esa manera.

Pero sí suele justificarse como defensa, pues al Estado le conviene mucho que se impidan los delitos, y el encargo de hacerlo parece que ante todo les está confiado a los ministros de la justicia secular. Así lo enseñan NICOLÁS DE TUDESCHIS, DECIO, FELINO, AZPILCUETA y JULIO CLARO.

También se juzga que en ello interviene la voluntad tácita de los prelados, voluntad que también la costumbre puede interpretar; y puede bastar en ese caso, puesto que en él se trata no de una entrega de jurisdicción sino sólo de una acción práctica por la que el prelado se sirve del ministro de la justicia para apresar a un súbdito suyo culpable, cosa que muy bien puede hacer mediante el brazo seglar.

Por último, de esta manera se justifican —como formas de defensa— otras costumbres, como la de excluir a los clérigos de la corte real o incluso del reino, u otras parecidas. No nos toca ahora examinarlas, pero pueden verse los doctores aducidos, sobre todo AZOR y ENRIQUE.

16. OTRA MANERA DE DEFENDER LA DICHA COSTUMBRE.—LA COSTUMBRE NUNCA INTRODUCE UN PRIVILEGIO QUE SEA CONTRARIO A LA LIBERTAD ECLESIÁSTICA.—La otra manera de defender esta costumbre es basándola en un privilegio pontificio. En efecto, no hay duda que el Papa puede conceder a un rey o a un reino un privilegio particular que derogue en parte el privilegio de la exención. De esto hablaremos después. Pues bien, supuesto ese privilegio, los actos que se realizan en virtud de él son buenos, y así también la costumbre de ellos es buena. Pero en ese caso la costumbre no deroga la inmunidad sino que la supone derogada, y por tanto la que excusa no es la costumbre sino el privilegio. De esto hablaré enseguida.

Por eso, no apruebo lo que dice AZPILCUETA citando a AUFREDO, que la costumbre inmemorial de Francia de que el juez seglar pueda castigar al clérigo tiene fuerza de privilegio: insinúa que tal costumbre puede introducir un privilegio; ahora bien, en esta materia yo no creo que eso sea verdad, puesto que si la costumbre es mala y está reprobada, aunque sea inmemorial no puede introducir un privilegio, y por tanto, dado que en esta materia la costumbre —según hemos dicho— está reprobada, aunque sea inmemorial no puede por sí misma introducir el privilegio. Así lo dijo muy bien PROBO, y lo piensan los otros autores que se han citado antes.

Luego para que el privilegio justifique la costumbre, es preciso que sea anterior a ella.

17. UNA COSTUMBRE INMEMORIAL ¿ES SEÑAL SUFICIENTE DE PRIVILEGIO CONCEDIDO POR EL PAPA?—Mas puede preguntarse si una costumbre inmemorial es indicio o testimonio suficiente de haber comenzado por un privilegio legítimo.

Parece muy probable que se debe presumir así, pues de una costumbre inmemorial —según enseñaron muchos juristas— se presume que es honesta, pues no pudiendo probarse que sea mala, se presume que es buena.

Esto no obstante, juzgo que sola una costumbre sin más, aunque sea inmemorial, en esta materia no basta para probar que haya habido privilegio.

Lo primero, porque esa regla —según enseñaron ROQUE CURCIO y otros al tratar de la costumbre— no es válida para una costumbre que haya sido reprobada por la ley.

Y lo segundo, porque este privilegio es muy odioso y difícil, y se concede raras veces, y por eso, si no se prueba legítimamente, no se presume.

Luego sola la práctica por muy antigua que sea, como consiste en un hecho, no prueba suficientemente el derecho o privilegio.

Pero me refiero a la pura costumbre sin más, puesto que si a ella se añade una fama constante y una tradición igualmente antigua o inmemorial de que el privilegio fue anterior, y tal tradición se prueba como ininterrumpida, parece suficiente para que a tal costumbre se la juzgue privilegio.

18. Una costumbre basada en un privilegio puede ser revocada por el Papa.— Mas para ese caso hay que añadir que, no obstante esa tradición y prueba, el Papa puede revocar tal costumbre.

Lo primero, porque esa costumbre su fuerza no la recibe de la prescripción sino del privilegio, y un privilegio dado por un superior siempre puede ser revocado, sobre todo por una causa justa.

Lo segundo, porque aun admitiendo en ello alguna prescripción, ésta no podría impedir que el Papa pudiese revocar la jurisdicción recibida mediante ese privilegio y que —como quien dice— hubiese prescrito por la costumbre, porque esa jurisdicción siempre se tendría por delegación del Papa y, en consecuencia. siempre dependería de su voluntad.

Además, en contra del Papa nadie puede prescribir en cosas tocantes a su poder soberano, pues —según dijo muy bien Inocencio—*como el Papa, en lo tocante al poder espiritual, lo puede todo y tiene la plenitud del poder, nadie puede pretender una posesión con perjuicio suyo, dado que lo ha recibido de solo el Señor.*

Y lo mismo enseñó la Glosa del cap. *Cum nobis,* la cual Tudeschis recomienda mucho en su comentario a ella y en el cap. *Si diligenti.*

En cuanto al Papa mismo, en virtud del poder espiritual que recibió de Cristo, la exención de los clérigos puede, o conservarla, o, si ha sufrido alguna merma, restaurarla; y por tanto, cualquier costumbre contraria a ella que se haya introducido de cualquier manera, siempre puede revocarla, porque el poder que le concedió el Señor no puede sufrir merma por costumbre alguna, ni el Papa mismo puede renunciar a él.

El convenio

19. La cuarta excusa era el convenio o pacto. Porque los jueces seglares, algunas acciones suyas contrarias a la inmunidad las suelen defender a título de algún antiguo convenio entre los reyes y los prelados o clero, por el que se concedió a los jueces seculares que, en tales causas u ocasiones, puedan ejercitar su jurisdicción sobre materia eclesiástica.

Este título veo que se aduce muchísimas veces en este reino. Y en el reino de Francia sabemos que se hicieron concordatos parecidos en tiempo de León X y del rey Francisco, concordatos que comenta Rebuffe. Y en el reino de España y en otros sabemos que se echan de menos para evitar las perturbaciones que suelen surgir entre los jueces seculares y eclesiásticos.

20. Un convenio entre eclesiásticos y seculares, hecho sin la autoridad del Papa, en nada deroga la inmunidad.—Acerca de esta excusa hay que advertir —en primer lugar— que un convenio así entre los obispos —incluso reunidos en concilio provincial o nacional— y los reyes o senados, no puede tener ningún efecto en contra del privilegio de la inmunidad si no lo hace o confirma la autoridad del Sumo Pontífice. Así lo observó Rebuffe.

Y la razón es manifiesta por lo dicho anteriormente: que el consentimiento de los obispos no basta para dispensar ni para conceder un privilegio que mande la exención de los clérigos, puesto que un inferior no puede conceder una dispensa ni un privilegio sobre el derecho de un superior, sobre todo cuando ese derecho es tan grave y su dispensa es tan difícil y se hace tan pocas veces, según hemos demostrado antes acerca de este privilegio.

Luego el consentimiento de los prelados sólo puede tener efecto en forma de una renuncia por la cual cedan parcialmente de su derecho; ahora bien, tal renuncia, hecha por propia autoridad, no es válida, según se ha demostrado antes; luego tampoco ese convenio puede ser válido si lo hace sola la autoridad de los prelados incluso a una con el clero inferior.

21. Y nada importa que esa no parezca una simple renuncia sino —como quien dice— un cambio en forma de transacción.

Lo primero, porque por esa transacción nunca se compensa —en la exención misma— la merma que se produce en una parte de su materia, ni se concede al estado eclesiástico ningún nuevo derecho, sino que ordinariamente los eclesiásticos suelen hacerla para escapar de una molestia o para evitar un mal mayor, de forma que los seglares, contentándose con esa parte, no usurpen una mayor.

Esto ciertamente no debe hacerse con perjuicio del bien común; y si se hace —sea con culpa, por temor humano, sea sin culpa, por ne-

cesidad y para evitar un mal mayor—, más será tolerarlo o permitirlo que hacer un convenio —aunque quizá se lo llame así—, y por tanto no dará seguridad de conciencia a los jueces seculares hasta tanto que se añada el consentimiento del Papa debidamente informado.

Y lo segundo, porque, aun en la hipótesis de que los príncipes seculares concedan algún derecho o ventaja al clero para que ceda de su derecho en algún punto de la exención, tampoco de esta forma un determinado prelado ni un clero particular puede renunciar en nada a la exención como enajenando una parte de ella en forma de permuta: primeramente, porque también esto es contrario al bien común del estado clerical, en cuyo favor se introdujo la exención; y además, porque eso es una enajenación de la jurisdicción eclesiástica, que con toda razón cuenta entre los bienes eclesiásticos y por tanto entra en la prohibición de enajenar los bienes eclesiásticos.

22. Un convenio confirmado por el Papa es válido y suficiente.—Un convenio confirmado por el Papa, éste puede revocarlo.—Mas si se añade el consentimiento del Sumo Pontífice, no hay duda que tal convenio es válido y que —en consecuencia— produce una justificación suficiente.

Pero hay que tener en cuenta que esa aprobación del Papa tiene la fuerza de un privilegio, según observó Rebuffe en un caso parecido. Y la cosa es evidente, pues aunque se haga en forma de contrato, se trata de un favor especial permanente y estable, con una derogación del derecho común.

Por eso, esta excusa se reduce a la siguiente del privilegio; y así, lo mismo que allí diremos que el Papa puede revocar un privilegio, eso mismo se puede decir de cualquier convenio parecido que él haya confirmado, pues aunque, después de la confirmación, los prelados no pueden por su propia autoridad apartarse de los términos del convenio —al menos contra la voluntad de los príncipes seculares—, pero el Papa siempre puede revocar el convenio, ya que— según he dicho— la confirmación fue como la concesión de un privilegio, y más abajo demostraré que un privilegio siempre puede revocarse.

23. Objeción.—Solución.—En contra de esto puede aducirse a Rebuffe. Este propone el problema de *si una de las dos partes puede derogar estos concordatos* —se refiere a los concordatos entre el rey y el Papa—, y responde que no puede. Y aunque acumula muchos argumentos, la base de todos ellos es que ese convenio pasa a ser un contrato; ahora bien, un contrato obliga a las partes aunque sean príncipes soberanos.

Pero —en primer lugar— el caso en que nos encontramos parece ser distinto, puesto que, cuando el convenio es entre el obispo o clero de un reino y el rey, sólo estas son las partes contrayentes, y en cambio, cuando el Papa confirma un pacto, lo único que hace es —como supremo administrador— conceder un favor y gracia a ambas partes contrayentes como a súbditas suyas e inferiores a él, y por tanto puede revocarla.

Mas como puede urgirse diciendo que el Papa en ese caso se une al clero como cabeza suya consumando el consentimiento y que por tanto se le considera como parte contrayente, añado que la solución de Rebuffe necesita alguna explicación o limitación.

Por parte del rey es sencillamente verdad que no puede apartarse de lo concordado con el Papa: tanto por la razón aducida del contrato, como porque, si hay algo de privilegio o favor por parte del rey en ello, fue una concesión de un súbdito a su superior, y por tanto es irrevocable.

24. En cambio, por parte del Papa, hay que distinguir.

No hay ningún contrato por el que el Papa pueda renunciar al poder espiritual soberano que tiene para disponer todo lo tocante al buen gobierno de la Iglesia.

Por tanto, sin causa no puede apartarse de lo convenido.

Pero si después, cambiadas o mejor consideradas las cosas, entiende que el convenio es perjudicial o no conveniente a la Iglesia, puede retirarse revocándolo, compensando a la otra parte el daño que tal vez sufra por razón del pacto anterior.

En este sentido, también un rey temporal puede revocar un privilegio que haya concedido a un súbdito suyo —y eso aunque se haya convertido en pacto— con tal que eso sea lo que convenga al bien común del reino y restituya o compense al súbdito lo que él por su parte le había dado en el convenio anterior.

Esto lo enseñamos ya más extensamente en el tratado de los Privilegios. Y esta doctrina general es aplicable —por una razón particular— a esta materia de la exención: lo primero, por-

que —según decía— lo que en ella se concede por parte de la Iglesia, ordinariamente es una concesión liberal y sin compensación; y lo segundo y principal, porque, tratándose de la exención, más se ha de atender al bien común del estado clerical que a ningún convenio con un príncipe temporal, ya que necesariamente siempre incluye tácitamente la condición «Con tal que no ceda en perjuicio, molestia o vilipendio del estado clerical, ni nunca se siga del convenio nada de eso».

Por consiguiente, si se da una causa así, el convenio podrá ser revocado, y si no, no podrá, al menos lícitamente. Pero si se revoca, juzgo que la revocación es válida por razón del poder espiritual soberano del Papa, poder que —como diré enseguida tratando del privilegio— no puede en sí mismo sufrir merma.

25. Un convenio de un prelado inferior con un seglar sin concesión de jurisdicción, es válido.—Pero es preciso advertir que todo esto se ha dicho para cuando por el convenio se les concede a los seglares alguna jurisdicción sobre los clérigos en contra del privilegio clerical.

Porque si no se les concede jurisdicción sino que lo único que se hace es confiarles una ejecución o ministerio de hecho, no es incompatible que ello se haga mediante un convenio entre el prelado y el juez secular de forma que éste pueda —como órgano y ministro del obispo— ejercitar algunas acciones tocantes a los clérigos las cuales se tengan por convenientes para impedir pecados o perturbaciones públicas y que puedan realizarse sin deshonor del estado clerical: tales son quitar las armas a los clérigos si las llevan de noche, apresar a un clérigo sorprendido en un delito grave, y otras parecidas.

Esto lo dan por supuesto todos los autores que se han aducido antes y que aprueban esas costumbres declarándolas buenas ante todo —al menos implícitamente— por ese pacto.

Se deduce también de los textos jurídicos —el cap. *Si vero* y otros que se han aducido antes— que declaran que los obispos tienen poder para servirse de la ayuda del brazo seglar en esa forma. No es necesario que lo hagan siempre mediante un mandato particular: ¿por qué no han de poder hacerlo también mediante una comisión o convenio general en el grado en que —según su juicio prudente— lo exija la necesidad de su diócesis?

Pero se ha de entender que ese permiso o convenio siempre ha de quedar dependiente del juicio de los prelados de la Iglesia, pues en esto no pueden dar a los jueces seculares ningún derecho, sino únicamente servirse de ellos como de instrumentos, y el instrumento siempre depende de la moción del agente principal.

Por tanto —no obstante cualquier permiso o pretendido convenio, aun confirmado por la costumbre—, los prelados siempre pueden prohibir a los jueces seculares el ejecutar tales acciones: así conviene al buen gobierno del estado clerical, y lo contrario mermaría mucho la exención de los clérigos.

26. Por último, a este capítulo pueden reducirse algunos actos de jurisdicción que a veces ejercitan sobre los eclesiásticos los príncipes seculares no como eclesiásticos sino como feudatarios o ministros civiles de tales príncipes.

En este sentido dijimos antes que las causas feudales deben tratarse ante el señor del feudo aunque se planteen acerca de bienes eclesiásticos y en contra de clérigos.

En este sentido también, el cardenal Belarmino defiende —en contra de Barclay— lo que hizo el emperador Carlos V citando ante su tribunal al obispo de Colonia Hermann. Barclay objeta esto, y el cardenal responde que era verdad, pero que le citó como a príncipe del imperio.

También en este sentido suelen los reyes visitar a sus ministros y consejeros aunque sean clérigos, y castigarles con penas temporales pecuniarias, o con la deposición de su cargo secular, o con otras parecidas no indignas de los clérigos. Esta costumbre la defienden Aufrerio y Casaneo.

Parece que se basa ante todo en que en ese caso se los considera bajo el aspecto meramente civil, y principalmente en que, para esos ministerios y servicios reales, se los acepta bajo la condición y convenio de que ese pacto no parece contrario a la exención eclesiástica, a la dignidad del estado eclesiástico, ni a las buenas costumbres. En este sentido, es cosa admitida y aprobada por la práctica común.

El privilegio

27. La quinta excusa era el privilegio, sobre el cual no hay ninguna dificultad tratándose —digámoslo así— del derecho, pero sí y muy grande en sus aplicaciones prácticas.

Por lo que toca al derecho, dos cosas hay ciertas.

Una es que este privilegio lo puede conceder al menos el Sumo Pontífice: esto se ha probado antes, y consta suficientemente por la práctica.

La otra es que el Papa puede revocar este privilegio, y que por tanto, para que pueda servir de legítima excusa, no basta que haya sido concedido una vez, sino que es preciso que no haya sido revocado.

Esto consta también por la práctica de los Papas, que con frecuencia revocan tales privilegios mediante la fórmula *Sin que obste privilegio alguno:* así aparece por el cap. *Clericis* —en cuyo comentario observa esto la GLOSA— y por el cap. *Quia saepe* y otros parecidos; y cada año se hace tal revocación en la bula de la Cena del Señor.

Y la razón es que un privilegio concedido a un súbdito, puede revocarlo el mismo superior o su sucesor, según se probó —con la opinión común— en el libro 8.º de *Las Leyes;* ahora bien, este privilegio es así aunque se haya concedido al emperador o a los reyes, pues quien lo da es el Papa, que es superior a ellos, y por tanto siempre puede revocarlo.

26 *(bis).* Sobre esto hay que tener en cuenta que, cuando el Papa concede este privilegio v.g. al emperador, no sólo deja algo del privilegio que quizá había recibido del mismo emperador, o le da a éste una parte de la jurisdicción temporal directa que el mismo emperador había dado antes a la Iglesia, sino que también suprime parcialmente el privilegio concedido por Cristo mismo, y deroga el derecho canónico y dispensa de él con su poder espiritual.

Pues bien, como el Papa siempre conserva en su integridad este poder —pues por ningún privilegio puede renunciar a su jurisdicción soberana, según observó FELINO con el ARETINO, con BALDO y con otros—, por eso siempre el Papa puede revocar su privilegio prohibiendo a un príncipe secular el ejercicio del poder temporal respecto de un clérigo, o quitando la dispensa y devolviendo a su integridad el derecho divino y canónico.

Más aún, también puede quitar al príncipe secular y recuperar o conservar solo él la jurisdicción temporal directa que le había confiado mediante su privilegio.

En efecto, lo más verisímil es que no se había privado de ella, sino que —como quien dice— la delegó y la confió en dependencia siempre de su volutand, ya que, para el fin del privilegio, no se necesitaba más, ni de sus fórmulas puede deducirse más.

Ahora bien, dado que este privilegio merma la inmunidad, es odioso, y, en consecuencia, se lo ha de interpretar en sentido restringido, entendiendo que se concedió en la forma menos perjudicial a la inmunidad; y por tanto, siempre es revocable: tanto por parte del poder espiritual por el que el Papa puede eximir a los clérigos, como por parte del poder civil soberano que ahora el Papa tiene sobre las personas y bienes de los clérigos, poder al cual, aunque conceda tales privilegios, nunca renuncia.

27 *(bis).* ¿PERDURAN SIN REVOCAR ALGUNOS PRIVILEGIOS CONTRARIOS A LA INMUNIDAD?— RAZÓN PARA DUDAR.—Pero existe la dificultad de si de hecho subsisten algunos de tales privilegios o si —más bien— todos los que se concedieron están ahora revocados; y por tanto, tal excusa, aunque pueda ser justa en el terreno de lo posible, de hecho no cabe.

La razón para dudar nace de la bula de la Cena del Señor —en otras leyes o bulas antiguas no se halla ninguna revocación general—, puesto que en la cláusula 19, después de prohibir las acciones contrarias a la inmunidad, en la bula de GREGORIO XIII se añaden estas palabras: *Aun bajo pretexto de cualesquiera privilegios que —por cualesquiera causas y en cualesquiera términos y formas, en general o en particular— la Sede Apostólica haya concedido a cualesquiera reyes,* etc., *los cuales no queremos que les favorezcan en nada, anulando desde ahora todos ellos.*

Por estas palabras se revocan —manifiestamente— todos los privilegios, y, añadiendo tantas cláusulas, se amplía la revocación hasta el punto de que parece alcanzar a todos los privilegios y a todas sus modalidades o especies, a toda la materia y a toda la forma, y a cualesquiera personas.

Y por más que en las bulas posteriores, hasta la más reciente, se han cambiado esas palabras, sin embargo parecen reproducir el mismo sentido, ya que, después de la prohibición bajo censura, se añade esta única limitación: *Sin especial, específica y expresa licencia de esta santa Sede Apostólica.* Esta explicación amplía la prohibición a todos los otros casos sin que obsten cualesquiera otros privilegios, pues una licencia actual y particular en un caso específico no es propiamente un privilegio sino, más bien, una dispensa, la cual —según dije en el libro de los *Privilegios*— es distinta del privilegio.

Por eso AZPILCUETA, citando las palabras de ambas bulas, reconoce ingenuamente que en ellas se revocaron todos los privilegios; por más que duda si pueden exceptuarse los privilegios remuneratorios o los que han sido confirmados por una costumbre inmemorial. Le sigue SALCEDO en los Escolios a la Práctica Criminal de Bernardo Díaz.

Sobre esa excepción hablaré enseguida.

28. OPINIÓN NEGATIVA.—Sin embargo, muchos autores —no sólo antiguos, sino también modernos— aducen esta excusa del privilegio para justificar las costumbres de algunos reinos. Por ejemplo, sobre España lo afirman BÁÑEZ y MENOQUIO, sobre Francia AUFRERIO y JULIO CLARO, y sobre la república de Venecia GIGANTE —en el tratado del Crimen de Lesa Majestad— sobre ese crimen en particular.

Resulta difícil aducir un argumento sólido de esta opinión o explicar de una forma probable esas palabras revocatorias de suerte que —tratándose de tal materia— no lleguen a producir el dicho efecto en todos los privilegios.

Quizá esos autores juzgaron que tales privilegios eran remuneratorios o que estaban confirmados por una costumbre inmemorial, privilegios que también Azpilcueta exceptuó.

Pero en realidad no hay razón para exceptuar de esas palabras —sobre todo tal como se leen en la bula de Gregorio XIII— los privilegios cuya práctica es antigua incluso desde tiempo inmemorial, ya que —según he dicho antes— tratándose de esta materia la costumbre no da más firmeza a un privilegio: en virtud de la costumbre el privilegio no crea derecho alguno, y por tanto, un privilegio inmemorial no tiene nada particular y propio por lo cual no caiga dentro de una revocación general o bajo la denominación general de privilegios.

Y en cuanto a lo que se dice sobre el privilegio remuneratorio, no convence: lo primero, porque no se aducen pruebas de que todos los privilegios de esta clase sean remuneratorios; y lo segundo, porque —según he dicho antes— también esos privilegios pueden revocarse y parece que entran bien en las palabras *Por cualesquiera causas y en cualesquiera términos y formas hayan sido concedidos.*

29. OPINIÓN DEL AUTOR.—Por lo cual, para mí es muy probable que por esas palabras quedaran revocados los privilegios relativos a las causas criminales, pues esa cláusula se refiere únicamente a ellos, y que por tanto, tratándose de otras materias tocantes a la inmunidad de los clérigos, puede caber la excusa del privilegio si éste consta suficientemente.

Tratándose de causas criminales y sobre todo de causas capitales —que es el término expreso que Gregorio XIII emplea en su bula— parece, según he dicho, que los privilegios quedaron revocados. Sin embargo, como Sixto V y los Papas posteriores no pusieron tan expresamente esa revocación y es verisímil que tuvieron sus razones para cambiar las palabras, no me atrevo a condenar la práctica de tales privilegios sino que esto se lo dejo a la Sede Apostólica.

El mismo cardenal BELARMINO, en el cap. 35 contra Barclay, diciendo éste que en Francia había ciertos delitos graves a los cuales se los llamaba privilegiados, le responde que se llamaban privilegiados porque la Sede Apostólica, por privilegio, concedió a los reyes de Francia que pudiesen juzgar esos delitos. Con estas palabras parece no desaprobar esa excusa, lo mismo que no la desaprueban JULIO CLARO y AUFRERIO, a los cuales aduce.

La justa defensa

30. La sexta y última excusa es la justa defensa del reino, de los inocentes, o la suya propia.

Esta es una excusa muy frecuente en los tribunales reales, porque, considerada en sí misma y en general, se parece mucho a la natural equidad por la que *es lícito rechazar la fuerza con la fuerza.*

En efecto, la defensa —por su naturaleza— si es necesaria y se hace debidamente, les es lícita a todos. Por eso ya en el libro 3.° se observó —con TOMÁS DE VIO— que les es lícita a los reyes y a la Iglesia incluso contra el Papa. Y lo mismo observan sobre esta materia de la exención VITORIA, COVARRUBIAS y muchos otros escritores modernos, sobre todo españoles y franceses: de ellos puede verse a DIEGO PÉREZ, DIEGO CASTILLO, MATEO; y de los antiguos a DECIO y PLATEA.

Y su argumento es que el principio de que *es lícito rechazar la fuerza con la fuerza* perte-

nece al primitivo derecho natural, según SAN ISIDORO, según lo cita el cap. *Ius naturale,* y según lo confirma SANTO TOMÁS; y en ese sentido lo aducen los textos canónicos en los capítulos *Significasti* y *Si vero*. Luego también a los seglares les es lícito emplear esa defensa en contra de los clérigos.

31. Ahora bien, tratándose de esta materia, parece que este empleo es muy necesario, puesto que si a veces no se emplea esta defensa, muchas veces los inocentes se verán gravísimamente oprimidos por sus jueces o prelados eclesiásticos próximos, ya que —o en absoluto, o sin hacer grandes gastos— no pueden recurrir a los prelados superiores y sobre todo a la Curia Romana, que está tan lejos.

COVARRUBIAS añade que una señal de esta necesidad es que casi todos los reinos católicos emplean esta defensa, pues ven que sin ella no pueden defender a sus miembros inocentes, cosa tan relacionada con su conservación y, consiguientemente, tan propia suya.

En efecto, así como cada hombre tiene el derecho de rechazar la fuerza con la fuerza no sólo cuando la fuerza se hace a todo el cuerpo, sino también a cualquiera de sus miembros, igualmente el Estado tiene poder para rechazar la violencia que se haga a cualquier miembro suyo.

Ahora bien, el Estado su poder y cuidado lo traspasó al rey, y por tanto esta defensa se encomendó en particular a los reyes. Así lo afirman SAN JERÓNIMO, SAN ISIDORO, y está en los cap. *Regum* y *Principes,* en SAN AGUSTÍN y en el cap. *Maximianus*. Y lo mismo enseña el CONCILIO 1.° DE PARÍS celebrado bajo el Papa Luis II.

Y el Rey hace uso de ese poder mediante sus tribunales y otros ministros reales.

Luego esta excusa es justa porque la acción se hace con poder legítimo, y no es contraria a la exención porque no es un acto de jurisdicción o de un superior, sino de un defensor, y a nadie se le niega el poder de defenderse.

32. Mas aunque esta defensa —según he dicho— tenga esta apariencia de equidad natural, sin embargo resulta dificilísimo aplicarla a la práctica y a la justificación de muchísimas acciones de los jueces seculares.

Puestos a explicar el punto de la dificultad, doy por supuesto que se trata de la defensa que se hace, no a título o con poder de jurisdicción sobre el agresor, sino por autoridad y con fuerzas o poder propio, sobre la base de un justo título de dominio o administración de la cosa que se defiende para que no se la quiten a uno por la violencia.

Porque, no teniendo como no tiene el juez secular jurisdicción sobre el clérigo, no puede —como defensa— servirse de su jurisdicción sobre él; luego en contra del clérigo únicamente puede defenderse a sí o a otros con hechos.

Y sobre esto puede observarse una diferencia entre un prelado eclesiástico y un magistrado civil.

Si el magistrado hace violencia al prelado, el prelado puede defenderse con el poder de jurisdicción espiritual —en la cual siempre es superior— mandando, prohibiendo y excomulgando. Más aún, esta forma de defensa es más propia suya, ya que él no emplea por sí mismo la espada material, por más que puede servirse de ella mediante los seglares según sea necesario u oportuno.

En cambio, el juez seglar, de la violencia que le hace el clérigo no puede defenderse ejerciendo jurisdicción sobre él, porque no la tiene; luego es preciso que su defensa sea una defensa de hecho, cual puede realizarla una persona particular —si se ve atacada— incluso hasta la muerte del agresor si es necesaria.

33. DOS CONDICIONES ABSOLUTAMENTE NECESARIAS PARA ESTA EXCUSA.—En segundo lugar, para que quepa esta excusa son necesarias las dos tan conocidas condiciones que se requieren para el empleo lícito del principio *Es lícito rechazar la fuerza con la fuerza.*

La una es que la otra parte haga fuerza de hecho, que es lo primero que en esas palabras se supone. Por eso, en el caso presente, es preciso que la fuerza sea clara y manifiesta, puesto que la lucha es entre el súbdito y el superior, del cual el súbdito suele quejarse de que le hace violencia: por tanto es necesario que esta violencia sea clara y manifiesta, ya que si la cosa es dudosa, siempre se ha de presumir a favor del superior, y, en consecuencia, entonces ningún poder seglar puede hacer fuerza en contra de un juez o prelado eclesiástico para defender a su súbdito: eso sería hacer una violencia injusta al prelado privándole del derecho que en caso de duda tiene.

Y no bastará que el poder secular se guíe por un juicio probable ni por una sospecha si no sabe con certeza que no existe ninguna opinión contraria probable conforme a la cual el prelado eclesiástico, en la práctica, pueda justamente mandar o hacer alguna coacción al súbdito, pues si en realidad procede así, en la práctica no hace ninguna violencia, dado que la cosa es dudosa sólo especulativamente.

La otra condición es que la defensa sea moderada dentro de lo necesario para defenderse:

así lo explican los textos jurídicos y todos los doctores, según expliqué más ampliamente en otro lugar.

En esta condición entra que la defensa mediante el poder seglar sea necesaria, puesto que si quien ante el poder seglar se queja de su prelado o de otra persona eclesiástica, puede pedir la defensa a un prelado eclesiástico superior sin inconveniente grave o sin peligro de un perjuicio igual o mayor, sin duda no está exento de culpa al defenderse de un clérigo mediante un seglar, ni el seglar mismo obra justamente entrometiéndose, ni inculpablemente empleando su poder defensivo, dado que —sin razón ni justo título— usurpa el derecho y el oficio de otro.

Y así ningún canon permite pedir la ayuda del poder secular contra las ofensas de los clérigos si no es cuando no puede ponerse remedio mediante los prelados superiores, o cuando éstos son negligentes. Esto enseñan manifiestamente el PAPA GELASIO, el CONCILIO DE ANTIOQUÍA, y el CONCILIO 9.º DE TOLEDO.

Y supuesta la necesidad, también entra en esta condición que las acciones mismas con que se hace la defensa no sobrepasen los límites de la debida moderación y prudencia.

34. ESTA DEFENSA, LOS SEGLARES CASI SIEMPRE LA EJERCITAN MEDIANTE EL EMPLEO DE LA JURISDICCIÓN.—SE SALE AL PASO DE UNA EVASIVA.—REFUTACIÓN DE OTRA EVASIVA.—De estos principios nace —según decía— una no pequeña dificultad en la justa aplicación de esa excusa a los casos que se presentan en esta materia.

En primer lugar, porque el poder que los seglares usurpan sobre las personas o causas eclesiásticas, casi siempre lo ejercitan empleando la jurisdicción, ya que dicen que defienden a quien sufre violencia ejercitando actos de jurisdicción.

En efecto, lo más frecuentemente esa defensa la hacen llevando las causas de los clérigos o eclesiásticas a los tribunales reales para que en ellos se examine y se juzgue si el juez eclesiástico hace violencia o no.

Ahora bien, esto lo hacen los jueces seculares atrayendo la causa a sí, mandando que se les presenten las actas de la causa con el proceso formado en el tribunal eclesiástico, examinando después la causa jurídicamente, y finalmente dando sentencia de que la negativa de apelación ha sido injusta, de que se ha obrado mal imponiendo la censura, o de la injusticia de alguna otra violencia parecida, actos todos ellos de jurisdicción.

Los autores que defienden esa práctica responden que en esos casos los jueces seculares no proceden judicialmente sino extrajudicialmente.

Mas parecen jugar con las palabras: ¿Qué es proceder judicialmente sino atraer a sí la causa, examinarla oficialmente y dar sentencia en ella con autoridad? Ahora bien, esto es lo que hace el juez secular en el punto en el cual dice que proporciona defensa.

Otros responden que no hay inconveniente en que haga uso de su jurisdicción sólo en el punto cuyo juicio toma a su cargo con tal que no juzgue la causa principal que ha originado el pleito.

Mas tampoco esto sirve en nada para la excusa: basta que ese punto sea de materia eclesiástica y que, sobre ese punto, a una persona eclesiástica se la lleve como reo a un tribunal secular.

Luego en ninguno de estos casos se observa la primera condición necesaria para la defensa.

35. Por eso falta también la otra, porque no precede una violencia cierta y manifiesta.

Y de esto se sigue que, sin causa u ocasión suficiente, a título de defensa se usurpen acciones que en realidad no entran en una defensa —llamémosla así— de hecho, sino propias de la defensa jurídica que puede proporcionar un juez legítimo haciendo uso de su jurisdicción.

Y con esto sucede además que a esa defensa no se la puede llamar defensa moderada dentro de lo necesario, y que no puede basarse sólo en el principio natural de que *es lícito rechazar la fuerza con la fuerza:* lo primero, porque no se realiza mediante una acción lícita sino con una jurisdicción usurpada, según se ha demostrado; y lo segundo, porque se realiza antes de que conste con certeza que se hace violencia a un inocente.

Y esto es claro por lo mismo que se hace: para lo que el juez secular se presta e interviene es precisamente para examinar jurídicamente si se hace violencia o no; luego no da por supuesta una violencia cierta y evidente; luego no se da por supuesta una situación de la causa o de la ofensa en que pueda justamente rechazarse la fuerza con la fuerza mediante una defensa de hecho.

Esta razón cabe siempre que hay que examinar jurídicamente la justicia o injusticia de alguna acción de un juez eclesiástico o de cualquier clérigo.

Una explicación por lo contrario: En el caso de que un seglar se queje de que su juez secular le hace violencia no permitiéndole apelar u otra cosa parecida, el juez secular no sufrirá que se entrometa un juez eclesiástico y que interponga su autoridad exigiendo bajo precepto o bajo censura las actas de la causa para examinar y juzgar si el juez secular hace violencia o

no. Y, tratándose de un juez eclesiástico, los jueces seculares a eso no lo llamarán defensa sino usurpación de su jurisdicción.

Luego con la misma norma jurídica y aun con otra más rigurosa se ha de enjuiciar a los jueces seculares respecto de los eclesiásticos, puesto que —según se ha dicho tantas veces— mayor poder tiene un juez eclesiástico sobre un seglar que un seglar sobre un eclesiástico.

En efecto, el prelado eclesiástico —conforme a los cap. *Novit, Ex tenore* y *Si quis de potentibus*— puede juzgar de los pecados de todas sus ovejas; e igualmente, el deber de defender a los inocentes más incumbe a los prelados eclesiásticos que a los magistrados seculares: así lo observó la GLOSA del cap. *Regum,* y puede deducirse de muchos decretos.

36. NO ES ADMISIBLE UNA DEFENSA QUE LLEVE CONSIGO LA USURPACIÓN DEL PODER ESPIRITUAL. — Por eso resulta difícil admitir ni aprobar como justa esta forma de defensa —en virtud de sola la ley natural por la cual es lícito rechazar la fuerza con la fuerza— cuando no se da por supuesta una violencia evidente y manifiesta que se haya de impedir sólo con los hechos y no examinar ni castigar jurídicamente.

En esta materia se deben distinguir muy bien esas dos cosas para no usurpar la jurisdicción en lugar de emplear la defensa.

Y esas dos cosas se podrán distinguir fácilmente con el siguiente ejemplo.

Si el rey de Francia ve que el súbdito de otro rey —v. g. del de Inglaterra— violenta y ofende manifiestamente a un súbdito suyo inocente agrediéndole para matarle, puede oponérsele con hechos y defender al inocente rechazando la fuerza con la fuerza.

Pero si la violencia no es manifiesta y evidente ni se la hace mediante una acción externamente violenta, sino que el súbdito del otro rey se queja de que la violencia se le hace en juicio, y para examinar esa violencia se necesita un examen judicial, sin duda el rey de Francia no podrá —so pretexto de defensa y en virtud del principio de que es lícito rechazar la fuerza con la fuerza— exigir las actas de la causa para poder examinar y juzgar la queja.

Esto es evidente: lo primero, por la práctica y por el derecho común de gentes; y lo segundo, porque si se permitiese lo contrario, eso sería un semillero de perturbaciones y disensiones.

Luego es señal de que esto último no es una defensa, y de que —en virtud del derecho natural— no le es lícito a quien no tiene jurisdicción.

37. ¿ES LÍCITA ESA DEFENSA SEGÚN EL DERECHO CANÓNICO?—PRIMERA OPINIÓN. — Por eso algunos autores, viendo quizá que esa excusa no es legítima para todas las causas o acciones como esas, añadieron que los jueces seculares que hacen eso quedan excusados por haberles concedido eso el derecho canónico, y que por tanto no proceden sin la debida jurisdicción. Y por eso en la BULA DE LA CENA, cuando se condena a los jueces que ejercitan actos como esos, se añade *A no ser en los casos concedidos por el derecho.*

Así piensa COVARRUBIAS, que cita a otros autores; y lo mismo AZPILCUETA, REBUFFE y ACEVEDO.

Y que el derecho canónico concedió ese poder a los príncipes seculares o a sus magistrados, esos autores lo deducen del cap. *Filiis et nepotibus,* dado que en él se dice *Si el metropolitano obra así, no tarde en denunciárselo al rey.* Igualmente aducen los cap. *Principes, Regum, Administratores, Christianis* y *Petimus.* Asimismo los cap. *Quidam monachi, Probinum, Non licuit, Maximianus* y *Boni Principis.*

38. ESA OPINIÓN NO TIENE BASE EN EL DERECHO CANÓNICO.—RESPUESTA A LOS TEXTOS ADUCIDOS EN CONTRA. — Pero acerca de esta opinión me parece que se deben decir dos cosas.

La una es que esa opinión no tiene base alguna en el derecho canónico: todos los textos que se aducen son del derecho antiguo, y por tanto, si en ellos se hubiese concedido algo así, hubiese quedado revocado por las leyes más recientes de las Decretales y de las bulas de los Papas. Esto es lo que al cap. *Filiis et nepotibus* responde NICOLÁS DE TUDESCHIS; lo mismo piensa la GLOSA, y lo mismo tienen AUFRERIO y AZOR.

Sin embargo, no tengo por necesario recurrir a la revocación de los antiguos cánones, puesto que en ninguno de los que se aducen se trata de un poder de jurisdicción que se dé a los seglares sobre las cosas o personas eclesiásticas.

Principalmente en el cap. *Filiis* lo único que se dice es que el patrono de la iglesia, si ve que los clérigos inferiores defraudan los bienes de la iglesia, avise al obispo; y si el que los defrauda es el obispo, que avise al metropolitano; y si el que los defrauda es el metropolitano, que *no tarde en denunciárselo al rey.*

Esto no es preciso entenderlo en el sentido de que el rey use de jurisdicción sobre el metropolitano, sino que con su autoridad le advierta, o, si eso no basta, después de acudir al Papa le reprima con la autoridad de éste, y que entretanto, de obra y con su fuerza, impida que la Iglesia sufra injusticia o daño alguno en sus bienes.

Este sentido es además conforme a la intención del CONCILIO 9.º DE TOLEDO, del cual es ese capítulo. Así lo indican las palabras *O reprímanle con una digna advertencia,* que aunque se refieren a los patronos mismos, pero pueden aplicarse al rey en cuanto que indican que la idea del concilio fue que cada una de las personas que allí se nombran aplique el remedio según su estado y condición.

En efecto, si el concilio hubiese querido dar al rey una nueva jurisdicción sobre el metropolitano, sin duda debiera haberlo hecho con palabras más claras.

Además, de no ser así, el rey entonces hubiese podido citar al metropolitano ante su tribunal, encarcelarle y castigarle, lo cual es increíble.

Más aún, juzgo que ello no podía hacerse por sola la autoridad de un concilio provincial sin la aprobación del Papa.

Por último, no habiendo el concilio declarado otra cosa, se ha de entender que habló en conformidad con las reglas del derecho; ahora bien, la regla del derecho —aun del anterior a aquel concilio— es que quien apele al emperador, *quede privado de su propia dignidad, pero que no sufra tal quien apele del emperador al tribunal del obispo:* esto según el CONCILIO DE MILA.

Tampoco desagradó este sentido a NICOLÁS DE TUDESCHIS; y lo insinúa también en la nota marginal que se halla en el CÓDIGO GREGORIANO y que está tomada del ARCEDIANO.

39. En conformidad con este sentido, con toda facilidad y verdad se entienden los demás textos que se han aducido: en ninguno de ellos se trata de jurisdicción ni de ningún acto que la exija, sino de la defensa, protección o ayuda que los príncipes seculares deben a la Iglesia, y que los prelados eclesiásticos pueden exigirles.

Así SAN ISIDORO —en el cap. *Principes*— dijo que ellos darán cuenta a Dios de la Iglesia, cuya *protección* Cristo les ha confiado.

SAN JERÓNIMO —en el cap. *Regum*— dice de los reyes dos cosas, a saber, que su deber es hacer juicio y justicia, y librar a los oprimidos por la violencia de la mano de los calumniadores y prestar ayuda a los desgraciados, que más fácilmente son oprimidos por los poderosos: nada dice de los clérigos en particular. Por eso, la primera parte se ha de entender en su fuero y respecto de sus súbditos, y en la segunda pueden legítimamente entrar los clérigos.

Y el PAPA JUAN —en el cap. *Administratores*— únicamente advierte a los magistrados seculares que, cuando los prelados eclesiásticos les pidan que miren por la defensa de las iglesias, la protección de los pupilos y viudas, y el freno de los rapaces, les obedezcan.

Por su parte el PAPA GELASIO —en el capítulo *Christianis*— más bien dice que *el soldado celeste* —es decir, el clérigo— *debe atenerse únicamente a su fuero.* Esto lo dice con ocasión de ciertos clérigos que se veían oprimidos por el poder real para quedar reducidos a la esclavitud. Por eso enseguida, en el capítulo siguiente, les delega la causa a dos personas eclesiásticas; sin embargo, a cierto Conde le encarga *que, si sus adversarios se niegan a acudir al tribunal de los delegados, él los proteja con su autoridad para que ni el engaño ni la violencia —enemiga de la ley— les imponga su yugo:* se implora el brazo secular para oponerse a la otra parte seglar, no para juzgar al clérigo.

40. Esto mismo lo confirma el CONCILIO 3.º DE CARTAGO y lo amplía a pedir ayuda al brazo seglar para hacer resistencia a un prelado intruso y tiránico, medida que suaviza y explica con estas palabras: *Observando la forma disciplinar, no se le considerará ofendido si, citado modestamente por vuestra caridad, rehusa cambiar, dado que ha sido citado, incluso con autoridad judicial* —es decir, secular—, *por causa de su contumacia.*

Igualmente el CONCILIO DE CALCEDONIA dice que a los monjes se les debe forzar mediante el brazo seglar —se entiende, pedido por el eclesiástico— para que salgan de la curia.

Lo mismo hace el PAPA GELASIO.

Y asimismo SAN AGUSTÍN lo único que dice es que es laudable en un obispo el que pida ayuda al emperador contra los enemigos de la Iglesia.

Por último, el PAPA MARCELO lo único que dice a este respecto es que *es propio de un buen príncipe honrar y proteger a los sacerdotes de Dios;* ahora bien, el juzgarles no es protegerles y mucho menos honrarles: muy al contrario, el que los seglares juzguen a los sacerdotes es contrario a su honor.

Por consiguiente, es evidente que, en aquellos textos jurídicos, a los seglares no se les da ninguna jurisdicción sobre los eclesiásticos.

41. El derecho canónico no aprueba esa forma de defensa.—En consecuencia, deduzco además que no es verisímil esa excusa, a saber, que eso lo hagan los seglares con licencia o jurisdicción que les haya sido concedida por el derecho común.

Prueba: Las leyes antiguas —que son las únicas que se aducen— no la conceden, según he probado; y las leyes más recientes no sólo no la conceden, sino que la prohiben en absoluto. Así el cap. *Qualiter et quando* y otros parecidos.

Pero sobre todo demuestran esto las palabras del Concilio de Letrán bajo León X tratando de la reforma de la curia: *Dado que ni el derecho divino ni el humano ha dado ningún poder a los seglares sobre las personas eclesiásticas, renovamos todas las constituciones,* etc.

Por eso el Concilio de Trento dice que *no le es lícito a ningún magistrado secular prohibir a un juez eclesiástico que excomulgue a alguno, o mandarle que revoque una excomunión ya dada,* etc. Y da la razón: *Puesto que el examen de eso les toca no a los seculares sino a los eclesiásticos.* Ahora bien, tales son todas las acciones de que tratamos, y el Concilio enseña manifiestamente que los jueces seculares no tienen jurisdicción para ellas.

42. Por último, hay una razón manifiesta: que los jueces seculares, mediante esas acciones quieren quitar —como ellos dicen— esta fuerza aun en materias espirituales; ahora bien, en esas materias se necesita jurisdicción espiritual, jurisdicción que por ningún derecho —divino ni natural— les compete a los seglares; y el derecho canónico —según se ha demostrado antes y consta por los decretos de la distinción 96— siempre desde el principio negó a los seglares esta jurisdicción. Y aunque el Papa, con su poder absoluto, puede delegársela, ordinariamente no lo hace. Luego no es verisímil que el derecho común haya dado a los seglares toda la jurisdicción eclesiástica que se necesita para justificar todas las acciones que ellos usurpan.

Más aún, de ahí se deduce también que no se les comunica absolutamente ninguna jurisdicción: lo primero, porque la razón es la misma para el todo y para cada una de las partes; y lo segundo, porque, si uno lo mira bien, la causa que esos jueces traen a su tribunal y que quieren examinar, siempre es eclesiástica, a saber, una sentencia dada por un juez eclesiástico o algo parecido.

43. Evasiva de otros.—Por eso, otros autores, pensando —con los anteriores— que para realizar justamente tales acciones se necesita una jurisdicción procedente de un prelado eclesiástico, recurren a un privilegio apostólico y afirman que, en los reinos católicos en que en la práctica se toleran tales acciones, existe un privilegio concedido por los Papas por justas causas, sobre todo para reprimir las insolencias —como dice Báñez, a quien citaremos enseguida— de los vicarios de los obispos, y para que los pobres y los menos poderosos —que son los que con más frecuencia sufren esa violencia— puedan tener algún remedio con más facilidad y con menores gastos.

Así lo asegura Menochio del reino de Francia, y lo indica muchas veces Rebuffe.

Y de España afirma lo mismo Domingo Báñez. Y sabemos que en este reino se hacen muchas cosas así y que tratan de justificarse a título de tal privilegio, o por razón de un convenio aprobado o concedido por el Papa hasta tanto que la Sede Apostólica ordene otra cosa, lo cual equivale a lo mismo.

En realidad, tampoco yo encuentro otro camino para poder excusar esas acciones de violación de la exención.

Mas como esta excusa depende de hechos, es decir, de si en estos reinos existen en realidad tales privilegios, o de si fueron concedidos a sus príncipes y perduran en su fuerza, o de si fueron perpetuos —circunstancias que a mí no me constan—, yo no puedo aprobar ni reprobar tales acciones, sino que eso se lo dejo a la Sede Apostólica.

Unicamente afirmo que, para que los príncipes o magistrados civiles puedan ejercitar esta clase de jurisdicción con seguridad de conciencia, es necesario que tengan un conocimiento suficiente y bastantemente probable del privilegio, que es su base, y de que ese privilegio no ha sido revocado por los Papas. Supuesto ese conocimiento, creo que lo demás que se refiere a esta materia puede determinarse suficientemente por los principios que se han asentado.

RESUMEN DEL LIBRO ANTERIOR

Aunque en esta obra, más que la práctica de las costumbres me he propuesto la causa y la defensa de la fe católica, sin embargo, en este cuarto libro he juzgado necesario cumplir —según mis fuerzas— ambos oficios.

41. EL DERECHO CANÓNICO NO APRUEBA ESA FORMA DE DEFENSA.—En consecuencia, deduzco además que no es verisímil esa excusa, a saber, que eso lo hagan los seglares con licencia o jurisdicción que les haya sido concedida por el derecho común.

Prueba: Las leyes antiguas —que son las únicas que se aducen— no la conceden, según he probado; y las leyes más recientes no sólo no la conceden, sino que la prohiben en absoluto. Así el cap. *Qualiter et quando* y otros parecidos.

Pero sobre todo demuestran esto las palabras del CONCILIO DE LETRÁN bajo León X tratando de la reforma de la curia: *Dado que ni el derecho divino ni el humano ha dado ningún poder a los seglares sobre las personas eclesiásticas, renovamos todas las constituciones,* etc.

Por eso el CONCILIO DE TRENTO dice que *no le es lícito a ningún magistrado secular prohibir a un juez eclesiástico que excomulgue a alguno, o mandarle que revoque una excomunión ya dada,* etc. Y da la razón: *Puesto que el examen de eso les toca no a los seculares sino a los eclesiásticos.* Ahora bien, tales son todas las acciones de que tratamos, y el Concilio enseña manifiestamente que los jueces seculares no tienen jurisdicción para ellas.

42. Por último, hay una razón manifiesta: que los jueces seculares, mediante esas acciones quieren quitar —como ellos dicen— esta fuerza aun en materias espirituales; ahora bien, en esas materias se necesita jurisdicción espiritual, jurisdicción que por ningún derecho —divino ni natural— les compete a los seglares; y el derecho canónico —según se ha demostrado antes y consta por los decretos de la distinción 96— siempre desde el principio negó a los seglares esta jurisdicción. Y aunque el Papa, con su poder absoluto, puede delegársela, ordinariamente no lo hace. Luego no es verisímil que el derecho común haya dado a los seglares toda la jurisdicción eclesiástica que se necesita para justificar todas las acciones que ellos usurpan.

Más aún, de ahí se deduce también que no se les comunica absolutamente ninguna jurisdicción: lo primero, porque la razón es la misma para el todo y para cada una de las partes; y lo segundo, porque, si uno lo mira bien, la causa que esos jueces traen a su tribunal y que quieren examinar, siempre es eclesiástica, a saber, una sentencia dada por un juez eclesiástico o algo parecido.

43. EVASIVA DE OTROS.—Por eso, otros autores, pensando —con los anteriores— que para realizar justamente tales acciones se necesita una jurisdicción procedente de un prelado eclesiástico, recurren a un privilegio apostólico y afirman que, en los reinos católicos en que en la práctica se toleran tales acciones, existe un privilegio concedido por los Papas por justas causas, sobre todo para reprimir las insolencias —como dice Báñez, a quien citaremos enseguida— de los vicarios de los obispos, y para que los pobres y los menos poderosos —que son los que con más frecuencia sufren esa violencia— puedan tener algún remedio con más facilidad y con menores gastos.

Así lo asegura MENOCHIO del reino de Francia, y lo indica muchas veces REBUFFE.

Y de España afirma lo mismo DOMINGO BÁÑEZ. Y sabemos que en este reino se hacen muchas cosas así y que tratan de justificarse a título de tal privilegio, o por razón de un convenio aprobado o concedido por el Papa hasta tanto que la Sede Apostólica ordene otra cosa, lo cual equivale a lo mismo.

En realidad, tampoco yo encuentro otro camino para poder excusar esas acciones de violación de la exención.

Mas como esta excusa depende de hechos, es decir, de si en estos reinos existen en realidad tales privilegios, o de si fueron concedidos a sus príncipes y perduran en su fuerza, o de si fueron perpetuos —circunstancias que a mí no me constan—, yo no puedo aprobar ni reprobar tales acciones, sino que eso se lo dejo a la Sede Apostólica.

Unicamente afirmo que, para que los príncipes o magistrados civiles puedan ejercitar esta clase de jurisdicción con seguridad de conciencia, es necesario que tengan un conocimiento suficiente y bastantemente probable del privilegio, que es su base, y de que ese privilegio no ha sido revocado por los Papas. Supuesto ese conocimiento, creo que lo demás que se refiere a esta materia puede determinarse suficientemente por los principios que se han asentado.

RESUMEN DEL LIBRO ANTERIOR

Aunque en esta obra, más que la práctica de las costumbres me he propuesto la causa y la defensa de la fe católica, sin embargo, en este cuarto libro he juzgado necesario cumplir —según mis fuerzas— ambos oficios.

Lo primero, para que nuestro trabajo resultase más útil a los católicos, a los cuales ante todo nos debemos.

Y lo segundo, para dar más cumplida satisfacción —en cuanto nos es posible— al rey de Inglaterra y a sus protestantes y a los otros enemigos de la libertad eclesiástica, no sólo refutando los errores de los herejes y solucionando sus argumentos, sino también explicando la rectitud y equidad moral que aparece en la distinción y separación de ambos fueros eclesiásticco y civil.

Así pues, viendo que en el tratado de la exención de los clérigos o de la inmunidad eclesiástica había dos controversias, una relativa a la fe y otra a las costumbres, he cuidado de tratar las dos dando razón de nuestra doctrina fiel y enseñando la manera de observarla en la práctica.

Por eso, primero he tratado de establecer la exención misma según los principios y argumentos de la fe, es decir, según la palabra de Dios escrita y no escrita pero confirmada por la antigua tradición de los Padres y de la Iglesia.

Y después he demostrado, no sólo que la inmunidad eclesiástica la introdujeron el derecho canónico y el derecho civil, sino que es muy conforme al derecho divino, tanto al antiguo como al nuevo como también al natural, dado que, en realidad, sin este derecho y privilegio de la inmunidad no podrían subsistir, ni la debida reverencia y dignidad en el culto divino, ni la honestidad en las prácticas eclesiásticas, ni el decoro, orden y belleza en la jerarquía eclesiástica.

Y para que esto constase con mayor evidencia, he explicado más ampliamente el modo y manera como se ha de practicar tal exención.

Si el serenísimo rey de Inglaterra quiere considerar todo esto atenta y sinceramente y dejando el excesivo deseo de dominio y mando, espero que no llevará tan a mal como da a entender en su Prólogo el que se haya quitado al poder y jurisdicción de los reyes una parte tan grande de personas y de fincas, puesto que con eso la majestad real no queda oscurecida sino más brillante, y su poderío no se hace menor sino mayor.

En efecto, nada ennoblece tanto a un rey cristiano y católico ni lo hace ilustre y célebre como la piedad íntegra para con Dios y el culto de la religión, pues —como muy bien dijo San Cirilo escribiendo a Teodoro— *la gloriosa piedad para con Dios es la base inamovible de los honores de los reyes,* y por eso añade que *los príncipes que cultivan la piedad, sin dificultad vencen y prevalecen sobre sus adversarios.*

Y por eso —según lo cita Nicéforo— el mismo Teodosio, al morir, a sus hijos Arcadio y Honorio no les encomendó otra cosa que el que conservasen íntegra la verdadera piedad, por la cual esperaba que tendrían paz y conseguirían de Dios la victoria.

Y —según el mismo Nicéforo— los hijos, dando su palabra y prestando obediencia a su padre, *todo lo que los piadosos emperadores sus predecesores habían determinado en favor de las Iglesias, ellos también lo confirmaron y lo cumplieron constantemente, y además añadieron otras cosas gratas a Dios.*

Entendían aquellos religiosos príncipes que las prerrogativas e inmunidades concedidas a las cosas divinas, no quedaban dadas a los hombres sino a Dios, del cual depende la felicidad y conservación de todos los reinos, y que por tanto, *entonces la diestra de Cristo defiende al imperio, cuando la situación de la Iglesia se conserva firme,* según dijo el Papa San León.

De esto dedujo Santo Tomás que el rey y el príncipe, con todas sus fuerzas y solicitud debe dedicarse al culto divino: no sólo porque es hombre, sino también porque es señor y rey y hace las veces de Dios, de quien principalmente depende. Y por eso añade más abajo: *Todos los reyes que fueron solícitos en dar a Dios la debida reverencia, terminaron felizmente su carrera, y los que obraron de otra manera, tuvieron un término desgraciado.*

Lejos, pues, que la libertad eclesiástica —introducida para el culto divino, sancionada por una ley tanto divina como humana, reafirmada por la costumbre permanente de la Iglesia católica, y aprobada por la autoridad de los antiguos Padres y de los escritores fieles posteriores— un rey cristiano, por persuasión de unos pocos novadores o por el deseo y ansia de ensanchar su dominio temporal, trate de destruirla: esto no le traerá gloria sino ignominia, no aumentará su reino terreno, sino que le quitará el eterno.

Deseamos de todo corazón que no le suceda esto al rey Jacobo, y así se lo pedimos con todas nuestras fuerzas a Aquel en cuya mano está el corazón del rey y que puede convertirlo en mejor e iluminarlo con los rayos de la verdad de tal manera que no se aparte más de él.

FIN DEL LIBRO CUARTO

Impreso por GRAFOFFSET, S. L. - Berja, 15 - Madrid-19 Depósito legal: M. 24.579-70 (III)



PRECIO: 500,— Ptas.

Francisco Suárez S.J.



DEFENSA DE LA FE

Sección Teólogos Juristas

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS | MADRID - MCMLXXI

DEFENSA
DE LA FE CATOLICA Y APOSTOLICA
CONTRA LOS ERRORES
DEL ANGLICANISMO

POR

FRANCISCO SUAREZ, S. I.

IMPRIMI POTEST:

IOSEPHUS OÑATE, S. I.

Praepositus Prov. Loyol.

Bilbai, 20 Sept. 1969

NIHIL OBSTAT:

DR. GUILLERMO RYAN LABURU
Censor Ecco.

IMPRIMATUR:

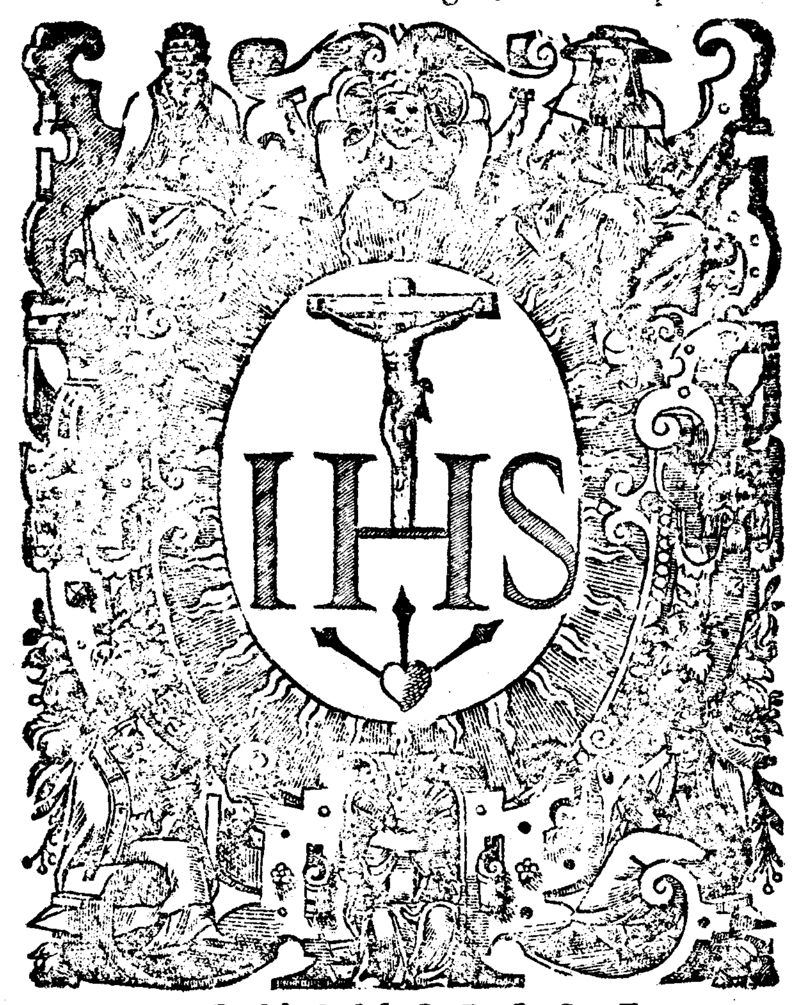
Bilbao, 27 de octubre de 1969
DR. LEÓN M.ª MARTÍNEZ, *Vic. Gener.*

DEFENSIO
FIDEI CATHOLICÆ, ET APOSTOLICAE
Aduersus Anglicanæ sectæ errores,

CVM RESPONSIONE
AD APOLOGIAM PRO IVRAMENTO FIDELITATIS,
& Præfationem monitoriam Serenissimi IACOBI Angliæ Regis.

Authore P. D. FRANCISCO SVARIO Granatensi è Societate IESV
Sacræ Theologiæ in celebri Conimbricensi Academia Primario Professore.

AD SERENISSIMOS TOTIVS CHRISTIANI
Orbis Catholicos Reges, ac Principes



CONIMBRICÆ.
CVM PRIVILEGIIS REGIS CATHOLICI.

Apud Didacum Gomez de Loureyro Academiæ Typographum.
Anno DOMINI 1613.

INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS
SECCIÓN DE TEÓLOGOS JURISTAS

III

DEFENSA DE LA FE CATOLICA Y APOSTOLICA CONTRA LOS ERRORFS DEL ANGLICANISMO

POR

FRANCISCO SUAREZ, S. I.

Reproducción anastática de la edición príncipe de Coimbra 1613

Versión Española
por
JOSÉ RAMÓN EGUILLOR MUNIOZGUREN, S. I.

Volumen IV

Libro V: El Anticristo
Libro VI: El Juramento de Fidelidad

MADRID
1971

INDICE DE LOS CAPITULOS DEL LIBRO QUINTO

Sobre el Anticristo, cuyo nombre y personalidad los protestantes atribuyen falsamente al Papa calumniosa e injuriosamente

LIBRO V

SOBRE EL ANTICRISTO, CUYO NOMBRE Y PERSONALIDAD LOS PROTESTANTES ATRIBUYEN FALSAMENTE AL PAPA CALUMNIOSA E INJURIOSAMENTE

Los escritores más doctos y católicos de nuestro tiempo —sin contar por ahora a los más antiguos— han tratado con esmero toda la materia del Anticristo; y nosotros, según nuestras fuerzas, la hemos desarrollado ya en otro lugar. Por eso este libro a alguien puede parecerle menos necesario; sobre todo porque no está tan unido con lo anterior que parezca exigirlo el desarrollo doctrinal.

Sin embargo, el rey de Inglaterra —a quien al principio de esta obra nos propusimos responder— nos fuerza a afrontar de nuevo este trabajo, incluso contra nuestra voluntad.

En efecto, él, en su *Prólogo,* después de su profesión de fe, de repente, se pone a tratar del Anticristo y exige una respuesta particular a lo que —según su opinión— ha afirmado, diciendo: *Lo que más deseo es que, si alguno desea refutar esta mi conjetura sobre el Anticristo, responda por su orden a cada punto de lo que he expuesto.* Por tanto, juzgamos necesario hacer con él una digresión y dar una respuesta particular a cada una de sus conjeturas.

Ni hemos juzgado que lo debíamos dejar de hacer porque el rey reconozca basarse únicamente en conjeturas, dado que —tratándose de una cosa tan absurda, abiertamente increíble, y tan odiosa y perniciosa para la Iglesia Católica— ni siquiera las conjeturas se deben permitir, sino extirparse de raíz.

Por esta causa, no he temido tratar de nuevo del Anticristo y, si es necesario, repetir otra vez lo mismo con tal que —en cuanto pueda— dé satisfacción a todos, tanto sabios como ignorantes, ya que —según el Apóstol— nos debemos a todos.

Mas, para no resultar molestos al lector, no tocaremos todo lo que suele tratarse sobre el Anticristo, sino sólo lo que pueda servir a nuestro propósito y a la respuesta particular que exige el rey.

En cuanto a cada uno de los puntos que distingue el rey, los examinaremos en particular, pero no en el mismo orden, sino comenzando siempre por lo que es más evidente y más claro en la Escritura, o por aquello cuyo conocimiento creamos que puede ser algo útil para lo menos conocido o para lo que depende de lo anterior.

CAPITULO PRIMERO

EL NOMBRE ANTICRISTO Y SUS DIVERSOS SIGNIFICADOS

1. Antes de abordar el tema mismo, nos ha parecido adelantar algo sobre el nombre del Anticristo a fin de descubrir todas las tretas o

—más bien— ofensas de los protestantes contra el Vicario de Cristo.

El nombre *Anticristo* nadie hay que desconozca que es griego o que está tomado de los griegos. Se compone de *anti* y *Christós,* anti y Cristo. Y en esta composición es cosa cierta que el nombre de Cristo se emplea como propio de Jesús Salvador; pues aunque este nombre, como derivado de *unción,* es más general y suele significar cualesquiera hombres elevados a una dignidad mediante una unción sagrada —según aquello del SALMO *No toquéis a mis Cristos*—, sin embargo, por antonomasia significa al Mesías o Cristo el Señor, sobre todo después de su venida: así se había dado a entender previamente en la Ley Vieja, según indicó SAN JUAN *Sé que vendrá el Mesías, que se llama Cristo,* y según interpretaron SAN AGUSTÍN, muy bien SAN CIRILO, EUSEBIO, LACTANCIO y otros, a los cuales cité ampliamente en el tomo 1.° de la 3.ª parte.

2. FALSA ETIMOLOGÍA DE ESTE NOMBRE QUE DAN LOS HEREJES.—EL ANTICRISTO SIGNIFICA EL ADVERSARIO DE CRISTO: PRUEBA POR LA ESCRITURA.—Los herejes pretenden que, en esa composición, *Anti* significa no oposición, sino las veces o sustitución en lugar de otro, y que, así, Anticristo es quien a sí mismo se llama Vicario de Cristo.

Pero les guía, sin duda, el espíritu de engañar a los sencillos, a lo menos adaptando mal el nombre.

Por eso, dejando el problema del doble significado del término *Anti* considerado en sí mismo y según el uso general de los griegos, nosotros sólo vamos a considerarlo tal como ha sido tomado para la composición de ese nombre según el uso de la Escritura, de la Iglesia y de los Padres. En este sentido, es cosa cierta que significa contrariedad y oposición y que el nombre de *Anticristo* designa a un insigne enemigo de Cristo, puesto que la Iglesia este término lo tomó de la Escritura y en ésta no tiene otro significado.

En efecto, los únicos pasajes en los que se encuentra este término en la Escritura es en las cartas 1.ª y 2.ª de SAN JUAN, y en ellas da a entender manifiestamente a un enemigo de Cristo.

En el cap. 2, habiendo dicho *Habéis oído que está para llegar un Anticristo,* añade después *¿Quién es el embustero sino el que niega que Jesús es Cristo? Este es el Anticristo, el que niega al Padre y al Hijo.* Por estas palabras consta evidentemente que el Anticristo se opone a Cristo negando que Jesús es Cristo, es decir, el prometido en particular, compuesto de dos naturalezas en una sola persona y ungido en particular por la misma divinidad y por el Espíritu Santo, y consiguientemente Cristo por antonomasia.

Por eso en el cap. 4 repite *Todo espíritu que rompe la unidad de Jesús no es de Dios; y éste es el Anticristo.* Ahora bien, *romper la unidad de Jesús* no es otra cosa que negar que Jesús está ungido por la divinidad mediante una particular unión de la humanidad con el Verbo. Esta es la mayor oposición a Cristo, según explicó de nuevo el mismo apóstol en la 2.ª carta diciendo *Muchos seductores han salido al mundo: los que no confiesan a Jesús como Mesías venido en carne. Esa gente es el seductor y el Anticristo.*

Por consiguiente, en la Escritura ese nombre no se emplea en otro sentido.

Y en los otros pasajes de la Escritura en los que no se nombra pero se describe al Anticristo, se le pinta como el mayor enemigo de Cristo.

En DANIEL y SAN MATEO, por la *abominación de la desolación* se cree que se predice al Anticristo, y de él se dice que usurpará el lugar y el nombre de Cristo y que levantará en su Iglesia la mayor persecución contra Cristo. Y de él mismo se entienden las palabras de Cristo en SAN JUAN *Yo he venido en el nombre de mi Padre, y no me habéis recibido; si otro viniere en su propio nombre, le recibiréis.*

De él habla también SAN PABLO, que le carga con estos nombres: *El hombre del pecado, el hijo de la perdición, el que hace frente y se levanta contra todo el que se llama o es venerado como Dios, hasta sentarse en el templo mostrándose como si fuera Dios.* Por último, para demostrar SAN PABLO la total oposición del Anticristo a Cristo, añade: *Entonces se manifestará el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el soplo de su boca y aniquilará con el esplendor de su advenimiento.*

Asimismo, en DANIEL y en el APOCALIPSIS —según veremos después— se describe al Anticristo como un insigne adversario de Cristo.

3. PRUEBA DE LOS PADRES.—Este es el sentido en que pensaron del Anticristo y de su nombre los Santos Padres al interpretar esos pasajes: el CRISÓSTOMO, SAN CIRILO, TEOFILACTO, EUTIMIO y BEDA; ampliamente, SAN IRENEO, SAN AMBROSIO, EL NAZIANZENO, RUFINO; SAN HILARIO en el libro de la *Unidad del Padre y*

del Hijo, si es suya la obra, y mejor y más ciertamente en el libro *Contra Auxencio: El sentido propio del nombre del Anticristo,* dice, *es ser contrario a Cristo.*

San Jerónimo: *El es la perdición de todos, el cual se opone a Cristo y por eso se llama Anticristo.* Y por esta razón, *Así como el día y la noche,* dice, *no pueden mezclarse, tampoco la justicia y la iniquidad, el pecado y las buenas obras, Cristo y el Anticristo.*

San Agustín dice: *En latín, Anticristo es el contrario a Cristo;* y después reprende a los el nombre de Anticristo lo interpretaban como *el anterior a Cristo,* y dice: *No se dice así, no se escribe así, sino Anticristo, es decir, contrario a Cristo.*

Muy bien el Damasceno: *No vendrá para nosotros sino para los judíos, no en favor de Cristo sino contra Cristo, y esta es también la causa por que se llama Anticristo.*

Y en el tomo 9.° de las obras de San Agustín, el autor del tratado del Anticristo comienza así: *Si queréis conocer al Anticristo, lo primero observad por qué se llama así, a saber, porque en todo es contrario a Cristo y hará lo contrario a Cristo.* Y por más que a ese tratado no se lo tiene por de San Agustín, tiene autoridad y se cree que es de Rabano.

Hugo Eteriano dice sobre el Anticristo: *Será un hombre, no un ángel, el cual atacará a Cristo y a sus miembros, y por eso se llamará Anticristo.*

Otros más citaremos en el capítulo siguiente.

4. Así, pues, no pudiendo los herejes negar esta etimología ni este significado ¿de qué les sirve, cambiando la etimología del término y atribuyéndole un nuevo significado sacado de su mollera, llamar Anticristo —al menos de nombre— al Vicario de Cristo?

Si lo único que pretenden es discutir sobre el nombre, se les ha de despreciar y remitir a las escuelas de los gramáticos.

Pero si, bajo esa apariencia y sombra del término, quieren demostrar que el verdadero Anticristo en este significado propio de la palabra y como contrario a El es quien se llama a sí mismo Vicario de Cristo y, por tanto, Anticristo en el otro significado que ellos han inventado, entendiendo que el Anticristo es no cualquier enemigo de Cristo sino quien se le opone bajo el nombre de Vicario suyo,

Respondemos —en primer lugar— que quien se llama a sí mismo Vicario de Cristo no por rapiña o usurpación sino porque ha sido hecho tal por Cristo mismo, no es enemigo de Cristo y que, por esta parte, no puede ser el Anticristo.

Decimos —en segundo lugar— que esa señal del Anticristo no se encuentra en las Escrituras, y que ni ellas ni los Padres han enseñado que el Anticristo haya de atacar a Cristo bajo apariencias de Vicario suyo, sino usurpando manifiestamente el mismo nombre y dignidad de Cristo. Por eso, dejando esta vana ocurrencia y novedad, vamos a recorrer las señales del Anticristo que tienen base en la Escritura.

5. Doble significado del nombre Anticristo.—Mas no puedo dejar de advertir antes que, según esa etimología del nombre y según los textos que se han aducido, se deben distinguir dos sentidos de ese término. Al uno lo podemos llamar propio, y al otro, común o traslaticio; pues como el nombre Anticristo significa un hombre contrario a Cristo, por antonomasia se toma como el nombre propio de un determinado hombre particular, el mayor enemigo de Cristo y de la Iglesia; pero en un sentido general se dice también de otros enemigos de Cristo.

En este doble sentido empleó ese nombre San Juan en el cap. 2 de su 1.ª carta cuando dijo *Habéis oído que está para llegar el Anticristo; y ahora muchos se han hecho anticristos.* E insinuando más abajo la razón de este segundo significado, dice: *Quien niega que Jesús es Cristo, ése es el Anticristo.* Y casi lo mismo repite en el cap. 4 y en la 2.ª carta.

Y así, por este pasaje, los Padres observaron este doble sentido del nombre en sus comentarios a él, al cap. 24 de San Mateo y al cap. 2 de la 2.ª carta a los Tesalonicenses: San Jerónimo, el Crisóstomo, Ecumenio y otros.

Muy bien San Cipriano dice en la carta 76 que San Juan *llama anticristos a todos los que habían salido de la Iglesia y que obraban contra la Iglesia.* Y más abajo: *Con esto se ve que todos los enemigos del Señor son anticristos;* y lo mismo, poco más o menos, tiene en la carta 7.

San Agustín, en el libro 2, *Contra el Enemigo de la Ley y de los Profetas,* dice de él: *Es el Dios verdadero, en cuyo templo se ha de sentar el falso* —es decir, el Anticristo—, *al cual pertenece también ése* —se entiende el enemigo de la ley—, *el cual, bajo el nombre de Cristo, que es nombre de Dios, es decir, queriendo aparecer como cristiano, se muestra Anticristo, no el propiamente dicho y mayor que los demás, sino uno de aquellos de los que dice el evangelista San Juan que ahora muchos se han hecho*

anticristos: se refería a los herejes que comenzaba a haber ya en tiempo de los apóstoles. Y lo mismo en la *Ciudad de Dios.*

Por eso también SAN JERÓNIMO, tratando de lo de SAN PEDRO *Vuestro enemigo el diablo, como león,* etc., añade: *El cachorro del león, el Anticristo, y todas las doctrinas perversas,* etc. Y más abajo: *Habéis oído, dice San Juan, que muchos son anticristos, pues hay tantos anticristos como falsos dogmas.* Y en su comentario a San Mateo, 7, llama anticristos a todos *los que piensan contra Cristo.*

Todo esto confirma lo que hemos dicho: que al Anticristo se le llamó así por su total oposición a Cristo, y que de ahí se derivó el nombre para significar a los otros más insignes enemigos de Cristo, lo mismo que, en el uso común, de un hombre muy cruel decimos que es un Nerón, y de un tirano semejante que es un Diocleciano, y de un gran filósofo que es un Aristóteles, y así de otros.

Por consiguiente, acerca de este significado traslaticio no hay duda alguna; en cambio, acerca del otro queda una discusión con los herejes, de la cual vamos a tratar en el capítulo siguiente.

CAPITULO II

EL ANTICRISTO PROPIAMENTE DICHO ¿ES UNA PERSONA PARTICULAR, O UNA SEDE O IMPERIO?

1. OPINIÓN DE LOS HEREJES.—Los herejes pretenden que no es una persona particular sino una serie o clase de personas que se sucedan en una sede o imperio, y este error lo han inventado para persuadir que el Anticristo es el Papa.

Este error lo introdujeron WICLEFF y JUAN HUS, condenados en el Concilio de Constanza, y más claramente LUTERO. Este rechaza por esta razón la opinión común que afirma que el Anticristo será de la tribu de Dan, opinión que él dice que la inventó el diablo.

Cierto RODOLFO GUALTER se ríe de quienes afirman que el Anticristo será una determinada persona. Y en el mismo sentido BEZA dice que por más que San Pablo hable del Anticristo como de determinada persona, pero que por ella entiende todo el cuerpo de la tiranía eclesiástica, aunque refiriéndose en particular a la tiranía romana. Y por eso concluye que manifiestamente sufrieron una alucinación quienes entendieron que SAN PABLO habló de una determinada persona si no dan el nombre de uno que perdure desde la época de SAN PABLO hasta el día del juicio.

Finalmente, CALVINO supone lo mismo cuando dice que el Anticristo es el Papa.

Esta opinión le agradó al rey Jacobo. Este reconoce que él se guía por meras conjeturas; después veremos qué conjeturas son ésas.

2. LA VERDAD CATÓLICA SOSTIENE QUE EL ANTICRISTO SERÁ UNA PERSONA PARTICULAR.—PRUEBA POR LA ESCRITURA.—La verdad católica y cierta en la fe es que el Anticristo, propiamente y por antonomasia, será una determinada persona particular, insigne y peculiar enemigo de Cristo.

Así lo enseñan los hombres sabios y católicos que en nuestro tiempo han batallado contra los herejes y han tratado de este punto con gran diligencia y erudición. Y se prueba —brevemente— por la Sagrada Escritura y por los Padres.

En primer lugar voy a examinar el pasaje del capítulo 2 de la 2.ª *Carta a los Tesalonicenses,* pues aunque en él SAN PABLO no nombre expresamente al Anticristo, todos los Santos y los autores católicos enseñan que SAN PABLO habla de él; y los herejes no lo niegan: más aún —como después veremos—, ese pasaje lo aducen en contra.

Pues bien, en ese pasaje SAN PABLO instruye a los Tesalonicenses para que no se perturben pensando que el día del Señor —es decir, el del juicio final— está ya cercano, puesto que es necesario que preceda la venida y la persecución del Anticristo. Y por eso dice: *Que nadice Dios o es adorado, hasta sentarse en el ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre del pecado, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse Dios a sí mismo.* Y más abajo: *Entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús matará,* etc.

3. EXAMEN DE CADA UNA DE LAS PALABRAS DE SAN PABLO.—Ciertamente, si se examina con atención cada una de esas palabras, propia y sinceramente sólo pueden entenderse de una persona particular y determinada. Porque a un trono o sede de un reino ¿quién suele llamar *el hombre del pecado* o *el hijo de la perdición?* Tales palabras, en rigor, no significan una agrupación o sucesión sino una persona determinada, y no se las debe sacar de su significado propio violentamente y sin causa.

Sobre todo, que a ese hombre SAN PABLO y los Profetas le describen revestido de tantas circunstancias y de tales costumbres y condiciones que sólo a una persona pueden cuadrarle. Por ejemplo, cuando SAN PABLO dice *La venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos, y* cosas semejantes: no es verisímil que todas esas propiedades y cualida-

anticristos: se refería a los herejes que comenzaba a haber ya en tiempo de los apóstoles. Y lo mismo en la *Ciudad de Dios.*

Por eso también SAN JERÓNIMO, tratando de lo de SAN PEDRO *Vuestro enemigo el diablo, como león,* etc., añade: *El cachorro del león, el Anticristo, y todas las doctrinas perversas,* etc. Y más abajo: *Habéis oído, dice San Juan, que muchos son anticristos, pues hay tantos anticristos como falsos dogmas.* Y en su comentario a San Mateo, 7, llama anticristos a todos *los que piensan contra Cristo.*

Todo esto confirma lo que hemos dicho: que al Anticristo se le llamó así por su total oposición a Cristo, y que de ahí se derivó el nombre para significar a los otros más insignes enemigos de Cristo, lo mismo que, en el uso común, de un hombre muy cruel decimos que es un Nerón, y de un tirano semejante que es un Diocleciano, y de un gran filósofo que es un Aristóteles, y así de otros.

Por consiguiente, acerca de este significado traslaticio no hay duda alguna; en cambio, acerca del otro queda una discusión con los herejes, de la cual vamos a tratar en el capítulo siguiente.

CAPITULO II

EL ANTICRISTO PROPIAMENTE DICHO ¿ES UNA PERSONA PARTICULAR, O UNA SEDE O IMPERIO?

1. OPINIÓN DE LOS HEREJES.—Los herejes pretenden que no es una persona particular sino una serie o clase de personas que se sucedan en una sede o imperio, y este error lo han inventado para persuadir que el Anticristo es el Papa.

Este error lo introdujeron WICLEFF y JUAN HUS, condenados en el Concilio de Constanza, y más claramente LUTERO. Este rechaza por esta razón la opinión común que afirma que el Anticristo será de la tribu de Dan, opinión que él dice que la inventó el diablo.

Cierto RODOLFO GUALTER se ríe de quienes afirman que el Anticristo será una determinada persona. Y en el mismo sentido BEZA dice que por más que San Pablo hable del Anticristo como de determinada persona, pero que por ella entiende todo el cuerpo de la tiranía eclesiástica, aunque refiriéndose en particular a la tiranía romana. Y por eso concluye que manifiestamente sufrieron una alucinación quienes entendieron que SAN PABLO habló de una determinada persona si no dan el nombre de uno que perdure desde la época de SAN PABLO hasta el día del juicio.

Finalmente, CALVINO supone lo mismo cuando dice que el Anticristo es el Papa.

Esta opinión le agradó al rey Jacobo. Este reconoce que él se guía por meras conjeturas; después veremos qué conjeturas son ésas.

2. LA VERDAD CATÓLICA SOSTIENE QUE EL ANTICRISTO SERÁ UNA PERSONA PARTICULAR.—PRUEBA POR LA ESCRITURA.—La verdad católica y cierta en la fe es que el Anticristo, propiamente y por antonomasia, será una determinada persona particular, insigne y peculiar enemigo de Cristo.

Así lo enseñan los hombres sabios y católicos que en nuestro tiempo han batallado contra los herejes y han tratado de este punto con gran diligencia y erudición. Y se prueba —brevemente— por la Sagrada Escritura y por los Padres.

En primer lugar voy a examinar el pasaje del capítulo 2 de la 2.ª *Carta a los Tesalonicenses,* pues aunque en él SAN PABLO no nombre expresamente al Anticristo, todos los Santos y los autores católicos enseñan que SAN PABLO habla de él; y los herejes no lo niegan: más aún —como después veremos—, ese pasaje lo aducen en contra.

Pues bien, en ese pasaje SAN PABLO instruye a los Tesalonicenses para que no se perturben pensando que el día del Señor —es decir, el del juicio final— está ya cercano, puesto que es necesario que preceda la venida y la persecución del Anticristo. Y por eso dice: *Que nadice Dios o es adorado, hasta sentarse en el ha de venir la apostasía y ha de manifestarse el hombre del pecado, el hijo de la perdición, que se opone y se alza contra todo lo que se dice Dios o es adorado, hasta sentarse en el templo de Dios y proclamarse Dios a sí mismo.* Y más abajo: *Entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús matará,* etc.

3. EXAMEN DE CADA UNA DE LAS PALABRAS DE SAN PABLO.—Ciertamente, si se examina con atención cada una de esas palabras, propia y sinceramente sólo pueden entenderse de una persona particular y determinada. Porque a un trono o sede de un reino ¿quién suele llamar *el hombre del pecado* o *el hijo de la perdición?* Tales palabras, en rigor, no significan una agrupación o sucesión sino una persona determinada, y no se las debe sacar de su significado propio violentamente y sin causa.

Sobre todo, que a ese hombre SAN PABLO y los Profetas le describen revestido de tantas circunstancias y de tales costumbres y condiciones que sólo a una persona pueden cuadrarle. Por ejemplo, cuando SAN PABLO dice *La venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de milagros, señales y prodigios engañosos, y* cosas semejantes: no es verisímil que todas esas propiedades y cualida-

des morales se hayan de hallar en todos los sucesores o reyes de un reino.

A esto se añade que San Pablo no dijo en absoluto *hombre,* sino, con el artículo griego, *el hombre del pecado,* según lee también en latín San Ambrosio y traduce Vatablo; ahora bien, el artículo griego —según demostraré después por los Padres— indica una persona particular.

Más aún, es digno de notarse que San Pablo ese artículo lo repite cuatro veces diciendo *el hombre del pecado, el hijo de la perdición, el que se opone,* etc. Y más abajo: *Entonces se manifestará el inicuo.* Por consiguiente, lo puso para designar una persona particular; la cual también señala el relativo *cuya venida,* etc., y todavía más claramente el pronombre *aquel inicuo* con el relativo siguiente a *quien el Señor Jesús matará,* etc.

4. Prueba por los Padres.—Este es el sentido en que entendieron los Padres ese pasaje.

San Juan Crisóstomo explica la individualidad de la persona del Anticristo por comparación con Cristo: así como Cristo había sido anunciado como una persona particular y se dieron determinados indicios de él por los signos y prodigios que había de realizar, así se le opone el Anticristo y se predice su venida como la de una persona particular, y se le señala por los signos y prodigios falsos que ha de obrar. Luego el Anticristo ha de ser una determinada persona lo mismo que lo fue Cristo.

En el mismo sentido también Teofilacto, interpretando aquellas palabras, pregunta: *¿Quien es ése? ¿Acaso Satanás? No, sino un hombre encargado de todas las obras de Satanás.*

Y casi lo mismo tiene Teodoreto. Examina más la antítesis entre Cristo y el Anticristo diciendo que el demonio trata de imitar el plan de Dios: *Así como Dios, tomando la naturaleza humana, procuró nuestra salvación, también él, cuando elija un hombre que pueda encargarse de todas sus obras, por medio de él tratará de engañar a todos los hombres llamándose a sí mismo Cristo, Dios y hombre.*

Sobre estas palabras sólo queremos observar que la comparación sólo está en que los dos son una persona determinada y particular. La manera es distinta: Cristo es el Verbo en una humanidad que ha tomado; pero el Anticristo no será —como falsamente imaginaron algunos, a los cuales refutamos en otro lugar— la persona del demonio en una naturaleza tomada hipostáticamente. Luego la comparación se hace únicamente en que, así como Cristo fue una persona individual, también lo será el Anticristo.

Por eso también el mismo Teodoreto, doctamente, cambió de expresión: de Cristo dijo *Así como Dios, tomando la naturaleza humana,* etc.; en cambio, del demonio dijo *También él cuando elija un hombre que pueda encargarse de todas sus obras,* etc. Su pensamiento fue que será no sólo una naturaleza particular, sino también una persona particular elegida por el demonio entre otras como apta para todas sus malas obras.

5. Otra razón tomada de Teodoreto.—Por último, en esas mismas palabras de Teodoreto puede ponderarse otra razón: que la principal intención del Anticristo y su mayor oposición a Cristo consistirá en que tratará de persuadir que él es Cristo y el verdadero Mesías, y de mostrarse —según dice San Pablo— *como si fuese Dios.*

Ahora bien, esto no es concebible tratándose de un trono o de los que por sucesión se sientan en él, puesto que, así como Cristo no fue anunciado sino como una persona particular, así ninguno se fingirá Cristo si no es en su persona particular. Y aunque muchos han fingido que ellos eran Cristo, todos lo hicieron en su persona y para su propia persona; y el Anticristo estará por antonomasia entre los que se distinguirán por sus signos, prodigios, mentiras y poderío.

Por eso San Ambrosio dice que el Anticristo será *el primero y mayor de los hombres malos que han querido ser adorados como dioses.*

También Tertuliano dice muy bien: *El es el hombre del pecado, el hijo de la perdición, el cual es preciso que se revele antes de la venida del Señor,* etc. *A nuestro juicio, el Anticristo, como enseñan las antiguas y recientes profecías.*

6. Examen de las palabras de San Juan. Por eso San Ambrosio, el Crisóstomo y otros Padres, con las palabras ya citadas de San Pablo unen otras palabras de Cristo en San Juan: *Yo he venido en nombre de mi Padre y no me recibís; si otro viniere en su nombre, le recibiréis.* Consta manifiestamente que en ellas Cristo habla de una determinada persona a la que los judíos recibirán como Mesías, y así los dichos Padres y otros que se han aducido en el capítulo anterior, esas palabras de Cristo las interpretan del Anticristo.

San Agustín, interpretando las palabras del cap. 7 de San Juan *El que de sí mismo habla, busca su propia gloria,* dice que tal será el Anticristo, *pues el Señor, anunciando que él buscará su gloria y no la del Padre, dice a los judíos «Yo he venido»,* etc.

Y San Ambrosio dice sobre le Salmo 43 que dio a entender a Cristo, con las palabras *Que los judíos, que no quisieron creer en él, creerían*

en el Anticristo. Y lo mismo tiene en en libro del Espíritu Santo.

Porque, aunque había de haber muchos pseudocristos y pseudoprofetas —como El mismo también predijo en SAN MATEO 24— a los que algunos judíos habían de recibir como a Mesías —según leemos cumplido en parte en los HECHOS y después en EUSEBIO—, sin embargo, los judíos a nadie recibirán tan por Mesías como al Anticristo, y por eso entendemos que a él en particular le designó Cristo con sus palabras.

En este sentido dijo también SAN CIRILO DE JERUSALÉN: *Los hijos de los judíos rechazaron al que venía y equivocadamente esperan al que ha de venir; negaron al verdadero Cristo, y ellos mismos erróneamente recibirán al falso. Sobre ello dijo también con verdad el Salvador «Yo he venido»,* etc. Y que ese falso Cristo ha de ser una persona particular y el Anticristo, ampliamente lo explica el mismo San Cirilo en la *Catequesis 15.*

7. PONDERACIÓN DE OTRAS PALABRAS DEL MISMO SAN JUAN.—PRUEBA DE LO MISMO POR EL ARTÍCULO GRIEGO.—Además, una manifiesta confirmación de esto es la manera de expresarse de SAN JUAN en su 1ª Carta *Y como habéis oído que está para llegar un Anticristo, ahora muchos se han hecho anticristos.* En estas palabras distingue entre un determinado Anticristo predicado y predicho en particular, y otros muchos así llamados por cierta participación de él y por traslación. Luego manifiestamente supone que el primero es una persona particular.

Sobre todo que los otros muchos de los cuales San Juan decía que se habían ya hecho anticristos, no eran muchos reinos ni imperios tiránicos, sino o los muchos de los judíos que se levantaban ya contra Cristo, o los varios herejes, como Ebión, Cerinto, Simón Mago, o también los varios emperadores romanos perseguidores de los cristianos, como Nerón, Domiciano, según interpretan tantas veces los Santos. Luego también ese Anticristo particular es una cierta y determinada persona.

A esto se añade que, en las dichas palabras y un poco más abajo y en el cap. 4 y en la 2ª Carta, siempre que se pone en singular el nombre *Anticristo,* se pone con el artículo *ho,* es decir, *el,* artículo que designa una determinada persona y con cierta particularidad: esto conforme a la regla general de los Padres que dan SAN EPIFANIO, EL CRISÓSTOMO —el cual pondera que el profeta no dijo *He aquí que una virgen concebirá,* sino que añadió el artículo para designar una virgen particular y excelente—, SAN CIRILO —que pondera que San Juan añadió el artículo cuando dijo *Al principio era el Verbo*—, y ORÍGENES sobre las palabras *¿Eres tú el Profeta?*

8. CONFIRMACIÓN POR DANIEL.—En confirmación de esta verdad pueden tomarse también muchos argumentos de los pasajes de Daniel y del Apocalipsis en los cuales los Padres enseñan y los herejes no niegan que se predice al Anticristo.

DANIEL, en el cap. 7, después de explicar que la cuarta bestia es el cuarto reino —el de los romanos, que después se dividirá en diez reyes—, añade *Y después de ellos surgirá otro,* por el cual todos los Padres entienden el Anticristo. Así lo dice SAN JERÓNIMO, y le siguen SAN AGUSTÍN y SAN GREGORIO. La palabra *otro* indica suficientemente una persona particular, cuyas acciones a continuación describe el profeta bastante en consonancia con San Pablo.

Ciertamente, al menos no puede negarse que en el trono e imperio de quien ha de luchar contra los diez reyes y que destruirá a tres de ellos y a los otros siete los someterá, habrá un primer rey que se levantará contra los otros; luego es necesario que ese tal sea una cierta y determinada persona, y ese será el Anticristo.

Además, a él le cuadra en particular todo lo que después se añade: *Hablará palabras contra el excelso, desmenuzará a los santos del altísimo,* etc.

Pero, sobre todo, que el tiempo de ese reino será tan breve, que no tendrá sucesor en él, sino que su trono se extinguirá en él y con él, como demostraremos después por DANIEL, por el APOCALIPSIS, por las palabras de San Pablo *Al cual matará el Señor Jesús con el soplo de su boca,* y por otros pasajes.

9. EL ÚLTIMO REY DE DANIEL NO FUE MAHOMA NI OTRO TIRANO.—Este argumento prueba también que el último rey —indicado por el cuerno pequeño— no fue, según quisieron algunos, Mahoma ni ningún otro tirano así.

Por eso esta verdad puede también confirmarse por las circunstancias de tiempo, lugar, origen, guerras y otras parecidas con las cuales, en los pasajes que se han aducido de la Escritura, se describe que vendrá el Anticristo. De ellas trataremos después, ya que no hay manera más evidente de señalar a una persona que por esas circunstancias o —según el lenguaje de los dialécticos— por el conjunto de propiedades que únicamente pueden coincidir en un individuo particular. Ahora bien, esa es la manera como se describe al Anticristo en la Escritura. Luego no puede negarse que ha de ser una persona particular.

10. NUEVA CONFIRMACIÓN DE LA MISMA VERDAD POR LOS PADRES.—Por último, acerca del Anticristo predicho en particular por Daniel, San Pablo y San Juan Evangelista, todos los Padres más antiguos que escribieron sobre él suponen siempre que será una persona particular, y describen su naturaleza, carácter y otras circunstancias propias suyas.

Así consta por lo que enseñan SAN IRENEO, HIPÓLITO, EFRÉN, CIRILO DE JERUSALÉN, SAN AMBROSIO. Este enumera tres anticristos: el diablo, Arrio y todos los herejes como él, y el particular y famoso Anticristo que perseguirá a la Iglesia al fin del mundo.

Así pinta también al Anticristo LACTANCIO, que concluye diciendo: *Este es el llamado Anticristo, pero simulará ser Cristo y luchará contra el verdadero Cristo.* Y cosas parecidas repite en otro pasaje.

De la misma manera hablan HUGO ETERIANO, PRÓSPERO, pero sobre todo SAN JERÓNIMO diciendo *Pensamos que el Anticristo será uno de los hombres, en el cual ha de habitar todo Satanás.* Y lo mismo supone en la carta 151, en la que ampliamente interpreta en este sentido el pasaje de San Pablo a los Tesalonicenses.

Lo mismo tiene TEODORETO. E igualmente EL CRISÓSTOMO dice que el Anticristo no será el mismo Satanás, *sino un hombre que se encargue de toda su obra.* Y las mismas palabras tiene TEOFILACTO, que dice: *No será Satanás sino un hombre.*

También SAN CIPRIANO interpreta del Anticristo aquello de ISAÍAS *Este hombre que hace temblar la tierra,* suponiendo sin duda que será un hombre particular.

11. SAN AGUSTÍN dice: *Para nadie es dudoso que eso lo dijo del Anticristo y del día del juicio. Porque a éste lo llama el día del Señor, y dice que no llegará antes de que venga aquél, al cual llama fugitivo, se entiende, de Dios el Señor. Y si esto puede decirse con razón de todos los impíos, cuánto más de ése.* Y más abajo, tratando del pasaje de San Juan, dice: *Lo mismo que antes del fin salieron muchos herejes del medio de la Iglesia, a los cuales muchos llama anticristos, así entonces saldrán de ella todos los que pertenezcan no a Cristo sino a aquel último Anticristo.* Y así también, interpretando a Daniel, dice: *El reinado del Anticristo contra la Iglesia será cruelísimo, por más que habrá que soportarlo durante muy poco tiempo hasta tanto que, en el último juicio, los santos reciban el reino sempiterno. El que lea esto despierto, no puede dudar.*

Además, lo mismo enseña SAN GREGORIO, quien dice que el Anticristo será el cabecilla de todos los inicuos, y que lo que se dice en el cap. 9 de Job, de tal manera se entiende de cada uno de los inicuos, *que debe aplicarse también en particular al cabecilla de los inicuos.* Y *el enemigo antiguo,* dice, *penetrará en aquel hombre perdido que en particular se llama el Anticristo.*

Por último, el DAMASCENO dice: *Quien no confiesa a Cristo, es anticristo. Por lo demás, en un sentido peculiar y principal se llama Anticristo el que ha de venir al llegar la catástrofe del mundo.*

CAPITULO III

RESPUESTA A LAS OBJECIONES DE LOS PROTESTANTES TOMADAS DE DANIEL Y DE SAN PABLO EN CONTRA DE LA DOCTRINA DEL CAPÍTULO ANTERIOR

1. TORCIDA INTERPRETACIÓN DE BEZA A DANIEL.—Si el Anticristo ha de ser una persona particular, se esfuma la fantasía de los herejes de que el Anticristo está sentado en el trono de la Sede Apostólica. Por eso, la verdad demostrada por las Escrituras tratan de atacarla con las mismas Escrituras.

En primer lugar, BEZA objeta el pasaje del cap. 7 de Daniel, en el que por las cuatro bestias se dieron a entender cuatro reinos, cada uno de los cuales perduraron mucho tiempo y tuvieron varios reyes, los cuales fueron significados por cada una de las bestias. Igualmente se dice allí que los diez cuernos de la cuarta bestia son diez reyes, los cuales no es preciso que sean personas particulares, sino una serie de varias en la sede de un mismo reino; luego, por la misma razón, del reino del Anticristo hay que decir que por el cuerno pequeño se da a entender que no se trata de un solo hombre sino de un solo trono en que se sentarán muchos por sucesión, a cuyo conjunto San Pablo llama *el hombre del pecado* porque será como un cuerpo de tiranos que se sucedan.

2. RESPUESTA A ESA INTERPRETACIÓN.—Respondo —en primer lugar— que la cosa es distinta si se trata del significado de las palabras y si se trata de una representación mediante figuras o imágenes de cosas visibles, por ejemplo, de bestias o animales.

Las palabras tienen su significado propio —como quien dice— permanente y común, y no se las debe apartar de él más que cuando fuerce a ello la necesidad o una autoridad suficiente; y sobre todo se ha de evitar el sentido

10. Nueva confirmación de la misma verdad por los Padres.—Por último, acerca del Anticristo predicho en particular por Daniel, San Pablo y San Juan Evangelista, todos los Padres más antiguos que escribieron sobre él suponen siempre que será una persona particular, y describen su naturaleza, carácter y otras circunstancias propias suyas.

Así consta por lo que enseñan San Ireneo, Hipólito, Efrén, Cirilo de Jerusalén, San Ambrosio. Este enumera tres anticristos: el diablo, Arrio y todos los herejes como él, y el particular y famoso Anticristo que perseguirá a la Iglesia al fin del mundo.

Así pinta también al Anticristo Lactancio, que concluye diciendo: *Este es el llamado Anticristo, pero simulará ser Cristo y luchará contra el verdadero Cristo.* Y cosas parecidas repite en otro pasaje.

De la misma manera hablan Hugo Eteriano, Próspero, pero sobre todo San Jerónimo diciendo *Pensamos que el Anticristo será uno de los hombres, en el cual ha de habitar todo Satanás.* Y lo mismo supone en la carta 151, en la que ampliamente interpreta en este sentido el pasaje de San Pablo a los Tesalonicenses.

Lo mismo tiene Teodoreto. E igualmente el Crisóstomo dice que el Anticristo no será el mismo Satanás, *sino un hombre que se encargue de toda su obra.* Y las mismas palabras tiene Teofilacto, que dice: *No será Satanás sino un hombre.*

También San Cipriano interpreta del Anticristo aquello de Isaías *Este hombre que hace temblar la tierra,* suponiendo sin duda que será un hombre particular.

11. San Agustín dice: *Para nadie es dudoso que eso lo dijo del Anticristo y del día del juicio. Porque a éste lo llama el día del Señor, y dice que no llegará antes de que venga aquél, al cual llama fugitivo, se entiende, de Dios el Señor. Y si esto puede decirse con razón de todos los impíos, cuánto más de ése.* Y más abajo, tratando del pasaje de San Juan, dice: *Lo mismo que antes del fin salieron muchos herejes del medio de la Iglesia, a los cuales muchos llama anticristos, así entonces saldrán de ella todos los que pertenezcan no a Cristo sino a aquel último Anticristo.* Y así también, interpretando a Daniel, dice: *El reinado del Anticristo contra la Iglesia será cruelísimo, por más que habrá que soportarlo durante muy poco tiempo hasta tanto que, en el último juicio, los santos reciban el reino sempiterno. El que lea esto despierto, no puede dudar.*

Además, lo mismo enseña San Gregorio, quien dice que el Anticristo será el cabecilla de todos los inicuos, y que lo que se dice en el cap. 9 de Job, de tal manera se entiende de cada uno de los inicuos, *que debe aplicarse también en particular al cabecilla de los inicuos.* Y *el enemigo antiguo,* dice, *penetrará en aquel hombre perdido que en particular se llama el Anticristo.*

Por último, el Damasceno dice: *Quien no confiesa a Cristo, es anticristo. Por lo demás, en un sentido peculiar y principal se llama Anticristo el que ha de venir al llegar la catástrofe del mundo.*

CAPITULO III

RESPUESTA A LAS OBJECIONES DE LOS PROTESTANTES TOMADAS DE DANIEL Y DE SAN PABLO EN CONTRA DE LA DOCTRINA DEL CAPÍTULO ANTERIOR

1. Torcida interpretación de Beza a Daniel.—Si el Anticristo ha de ser una persona particular, se esfuma la fantasía de los herejes de que el Anticristo está sentado en el trono de la Sede Apostólica. Por eso, la verdad demostrada por las Escrituras tratan de atacarla con las mismas Escrituras.

En primer lugar, Beza objeta el pasaje del cap. 7 de Daniel, en el que por las cuatro bestias se dieron a entender cuatro reinos, cada uno de los cuales perduraron mucho tiempo y tuvieron varios reyes, los cuales fueron significados por cada una de las bestias. Igualmente se dice allí que los diez cuernos de la cuarta bestia son diez reyes, los cuales no es preciso que sean personas particulares, sino una serie de varias en la sede de un mismo reino; luego, por la misma razón, del reino del Anticristo hay que decir que por el cuerno pequeño se da a entender que no se trata de un solo hombre sino de un solo trono en que se sentarán muchos por sucesión, a cuyo conjunto San Pablo llama *el hombre del pecado* porque será como un cuerpo de tiranos que se sucedan.

2. Respuesta a esa interpretación.—Respondo —en primer lugar— que la cosa es distinta si se trata del significado de las palabras y si se trata de una representación mediante figuras o imágenes de cosas visibles, por ejemplo, de bestias o animales.

Las palabras tienen su significado propio —como quien dice— permanente y común, y no se las debe apartar de él más que cuando fuerce a ello la necesidad o una autoridad suficiente; y sobre todo se ha de evitar el sentido

impropio y metafórico cuando el propio puede constar por otras palabras y circunstancias del contexto.

En cambio, las cosas o imágenes visibles no tienen de suyo un significado estable, sino sólo aquel para el cual se toman o imponen cuando se presentan. Este significado es metafórico y —como quien dice— análogo, y depende de la voluntad o intención de Dios que hace la revelación: por tanto, es oscurísimo, y no puede entenderse si el mismo profeta no lo explica con palabras, o si no se deduce de otros pasajes de la Escritura, o al menos si al fin no se conoce por los efectos.

Pues bien, San Pablo no habló del Anticristo con imágenes visibles sino con palabras, y lo señala con unas palabras tales que manifiestamente indican una persona particular, y su carácter y circunstancias los describe de una forma tal cual suele cuadrar a uno solo y no a todos los que se suceden en un trono.

3. LO QUE DANIEL ENTENDIÓ CON EL TÉRMINO «BESTIAS».—Por su parte Daniel cuenta las cosas futuras que se le revelaron, no con palabras sino bajo imágenes de bestias. Por eso, emplea —sí— palabras que a las inmediatas significan bestias; mas para dar a entender que se trata de bestias no reales sino aparentes, no dice de una manera absoluta que la primera era una leona, sino *como una leona,* la segunda *semejante a un oso,* la tercera *como un leopardo.*

Las bestias mismas significaban aquello para cuya representación se impusieron y presentaron por cierta analogía, y no tenían otro significado impropio o traslaticio, y por tanto, fácilmente pudieron representar reinos y no determinadas personas, y al revés, a voluntad del que hacía la revelación. Y de esto se sigue que por las bestias unas veces se significan reinos, y otras, determinadas personas.

En efecto, en DANIEL 7 por la leona con alas de águila se significa el reino de los caldeos; por el oso, el reino de los persas y de los medos; por el leopardo, el reino de los griegos; y por la cuarta bestia, el reino de los romanos.

En cambio, en el cap. 8 por el carnero se significa al rey Darío, y por el macho cabrío, a Alejandro, según la interpretación del mismo Daniel.

Por consiguiente, de la representación mediante bestias visibles no puede sacarse ningún argumento para el significado de las palabras, puesto que la representación varía o se impone a voluntad del que hace la revelación, y en cambio el significado es de suyo fijo y determinado, a no ser que por otro camino conste que se toma en sentido metafórico.

4. LAS BESTIAS SIGNIFICAN LOS PRIMEROS REYES.—Añado además que, aunque en DANIEL 7 las bestias significan los reinos, sin embargo, cada una de ellas significa principalmente los primeros fundadores y engrandecedores de cada reino, en los cuales se hallan principalmente las propiedades que tales imágenes y visiones representan.

Así, la leona alada representaba principalmente a Nabucodonosor, fundador del reino de los caldeos, hombre ferocísimo y entregado al placer, según observa SAN JERÓNIMO.

Este dice también que el oso representaba a Ciro el Mayor —fundador del imperio de los persas— por su dureza y ferocidad.

Por su parte el leopardo alado significaba a Alejandro, cabeza del imperio de los griegos, el cual dominó al mundo con su fortaleza y velocidad.

Y así, la cuarta bestia pudo significar a Julio César o a Augusto; aunque parece más probable que no significó ninguna persona particular, ya que aquel imperio al principio no fue monárquico sino aristocrático.

5. LOS DIEZ CUERNOS REPRESENTAN A OTROS TANTOS REYES.—De los diez cuernos de aquella bestia expresamente se dice que significan diez reyes, los que han de acabar con los diez reinos en que dividirán el imperio romano.

Así, el cuerno pequeñito representó al rey que inició el nuevo imperio, el cual —según entendieron SAN JERÓNIMO, TEODORETO y todos los Padres— no es otro que el Anticristo.

Pero hay una diferencia: que de los demás imperios o de los diez reyes no se dice cuánto habían o han de perdurar sus tronos, y por eso aquellas imágenes de las bestias o los diez cuernos podrán representar tanto a los fundadores mismos como a sus sucesores; en cambio, del imperio del Anticristo —tanto en ese pasaje como en otros de que se tratará después— se da suficientemente a entender que durará poco y que desaparecerá con su mismo fundador, y así ese cuerno pequeñito significa el imperio del Anticristo de tal forma que representa también a una persona única y particular.

6. OTRA INTERPRETACIÓN DE BEZA AL PASAJE DE SAN PABLO.—Los protestantes objetan —en segundo lugar— el pasaje del cap. 2 de la 2ª Carta de SAN PABLO a los Tesalonicenses, y dicen —según la cita que he hecho antes tomándola de Beza— que si no se da un hombre que viva desde los tiempos de San Pablo hasta el día del juicio, el Anticristo no puede ser una determinada persona particular.

En efecto, San Pablo, en el citado pasaje, después de haber enseñado a los Tesalonicen-

ses que *el día del Señor* —se entiende, para juzgar— todavía no estaba encima, pues *si antes no viene la apostasía y se revela el hombre del pecado, no llegará aquel día,* añade: *Ahora conocéis qué es lo que impide que él se revele en su tiempo. Porque el misterio de la iniquidad obra ya; sólo falta que el que ahora retiene sea quitado de en medio, y entonces se revelará el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el soplo de su boca.*

Por consiguiente, San Pablo enseña dos cosas, a saber, que ya entonces el Anticristo había comenzado a realizar su iniquidad, y que al fin del mundo el Anticristo llevaría a término la apostasía respecto de Cristo, él mismo sería muerto, y entonces llegaría el día del Señor. Ahora bien, todo esto no puede entenderse de una misma persona, porque un solo y mismo hombre no puede realizar su iniquidad en tiempo de San Pablo, seguir persiguiendo a la Iglesia hasta el fin del mundo, y entonces revelarse y ser muerto por Cristo.

7. Los herejes simulan desconocer el doble significado del nombre Anticristo. El Anticristo es múltiple en el tipo y único en la persona.—A los heresiarcas se les llama Anticristos.—Por este texto algunos dijeron que el Anticristo fue Nerón, opinión de la cual trataremos después en el cap. IV, puesto que ésos no negaban que el Anticristo fuese una persona particular.

Así que, prescindiendo de esa opinión, los protestantes desconocen o simulan desconocer el doble significado del nombre Anticristo que se ha puesto en el capítulo II, pues su objeción procede de ese desconocimiento.

En efecto, así como San Juan dijo *Está para llegar el Anticristo, y ahora muchos se han hecho anticristos,* porque el que fue predicho en particular es uno solo, y muchos que participan de su iniquidad como que le prefiguran y por tanto participan también de su nombre, así también dijo San Pablo que en su tiempo comenzó ya el Anticristo a realizar su iniquidad, por más que ello haya de ser llevado a término al fin del mundo.

Por consiguiente, yerran los herejes al no distinguir entre el Anticristo en común y el propiamente dicho, o —lo que es lo mismo— entre el Anticristo en tipo y el Anticristo en persona, puesto que el Anticristo en tipo no es una sola persona sino un cuerpo o sucesión de varios tiranos perseguidores del nombre de Cristo, y en cambio, el propiamente dicho Anticristo en persona y que fue profetizado por antonomasia, es una persona única y particular.

Ahora bien, San Pablo en el pasaje citado habló de ambos.

Cuando dice *Ya obra el misterio de la iniquidad,* habla del Anticristo típico. Y que éste entonces fue Nerón lo entendieron muchos Padres, sobre todo el Crisóstomo y Teofilacto; y lo mismo San Ambrosio y San Jerónimo; y lo tocó Tertuliano; y San Agustín, que aunque dice que esa interpretación es incierta por la ambigüedad del pasaje, pero no la reprende. Y añade otra —la cual siguen Teodoro y Sedulio—, a saber, que en las palabras *el que obra el misterio de la iniquidad* entra cualquier heresiarca y enemigo de Cristo.

Esto importa poco para lo que ahora tratamos, puesto que todos coinciden en que el que entonces obraba el misterio de la inqiuidad no era el Anticristo sino un tipo, imagen, precursor o miembro insigne del Anticristo.

Y para significar esto, San Pablo no dijo sencillamente *Obra la iniquidad,* sino *Obra el misterio de la iniquidad,* sea llamando misterio de la iniquidad a Nerón mismo si la palabra *misterio* es sujeto de la oración en nominativo y se le llama misterio porque era figura del Anticristo, sea al menos llamando en acusativo misterio de la iniquidad a la persecución misma de Nerón porque Nerón, persiguiendo a los cristianos, obraba un misterio de iniquidad, es decir, la tiranía, la cual era imagen de la futura persecución del Anticristo.

8. Refutación de la interpretación de Beza por las mismas palabras de San Pablo.—Según esto, tan lejos estamos de que por ese pasaje se pruebe que el Anticristo propiamente dicho no es una determinada persona, que de él se deduce más bien lo contrario.

En efecto, San Pablo distingue evidentemente entre el misterio de iniquidad o aquel que entonces obraba el misterio de iniquidad, y *el impío al cual el Señor Jesús matará con el soplo de su boca.* Más aún, con eso enseña a los tesalonicenses que todavía no está encima el día del juicio, puesto que *todavía no se había revelado el hombre del pecado,* es decir, el verdadero y propiamente dicho Anticristo. Y sobre éste añade también: *Conocéis qué es lo que impide,* etc., a saber, que llegue el Anticristo.

San Pablo no explica claramente qué era lo que impedía la llegada del Anticristo, pero da a entender que los tesalonicenses lo conocían ya, pues cuando estaba con ellos, les había instruido

ya de que —como añade enseguida— el Anticristo no vendría hasta tanto que el imperio romano desapareciese o —como interpretan los Padres— llegase a una situación en que pudiese ser totalmente destruido por el Anticristo.

Por consiguiente, San Pablo siempre da por supuesto que el verdadero Anticristo es otro distinto del que entonces obraba el misterio de iniquidad, y —según he ponderado en el capítulo anterior— siempre habla de él como de una persona particular.

9. Opinión del rey de Inglaterra.—Por eso también el rey de Inglaterra, en la pág. 67 del *Prólogo* reconoce que con ese texto más bien se prueba que *el tiempo en que llegará el Anticristo y sucederá la apostasía universal, no tendrá lugar hasta mucho después que Pablo escribió aquella carta.* Porque esto es precisamente lo que San Pablo trataba de enseñar y persuadir a los tesalonicenses con el principio de que el Anticristo no sólo no había llegado todavía, sino que no llegaría tan pronto: de no ser así, no hubiese sido legítima su conclusión de que el día del Señor no estaba aún encima.

A pesar de ello, el mismo rey niega que el Anticristo sea una persona particular; por más que —como veremos en el capítulo siguiente— eso trata de probarlo no por ese pasaje, sino por otro.

CAPITULO IV

RESPUESTA A OTRA OBJECIÓN CONTRARIA A LA MISMA TESIS DEL CAPÍTULO SEGUNDO, TOMADA DEL CAP. 17 DEL APOCALIPSIS

1. Objeción del rey de Inglaterra, tomada del Apocalipsis.—El rey de Inglaterra, en la pág. 98 del *Prólogo*, pone una tercera objeción. Dice así: *Que la ramera babilónica que cabalga sobre la bestia designa la sede de algún imperio y una serie de hombres que se han de suceder y presidirlo, y no un hombre determinado, se deduce claramente de la forma como se describe al Anticristo en los diversos pasajes del libro.* Estas palabras son del Apocalipsis, y aduce el cap. 17 de ese libro, en el que San Juan refiere que se le mostró *una meretriz sentada sobre una bestia de color escarlata, llena de nombres blasfemos, que tenía siete cabezas y diez cuernos.* Y de esta mujer termina diciendo al fin del capítulo: *Y la mujer que has visto es la gran ciudad que impera sobre los reyes de la tierra.* Y de esto deduce el rey que esa mujer *no puede significar una determinada persona individual, sino una serie ininterrumpida de hombres que se suceden y tienen su sede en esa gran ciudad.*

2. Respuesta.—Respondo que, aun concediéndole al rey que la ciudad designada por la mujer sea Roma —como él pretende—, y que los siete reyes designados por los siete cuernos sean las siete formas de gobierno de esa ciudad, y que el octavo será el Anticristo —según el mismo rey se figura arbitrariamente—, aun concediéndole, repito, todo esto sin más, no veo de dónde puede deducir con base en ese texto que el Anticristo no es una determinada persona.

En efecto, aunque la mujer signifique la ciudad en que está un imperio —representado por la bestia— con una serie de varios reyes o de varias formas de gobierno, sin embargo, la bestia, de la cual se dice también que significa al Anticristo, podrá significar a un tirano y a una persona.

Ni del texto podrá deducirse nada que, ni siquiera aparentemente, indique otra cosa. Pues si acaso se hace un argumento por semejanza —que si la mujer significa la ciudad y la bestia el imperio con la serie de quienes están al frente de él, también la bestia, en cuanto que representa al Anticristo, podrá igualmente representar la serie de tiranos, etc.—, esta consecuencia sin duda no tiene ninguna fuerza, puesto que estas representaciones imaginarias o figuras enigmáticas —como es evidente— no siempre se muestran o proponen para significar lo mismo o de la misma manera.

3. Por la meretriz se entiende, o la Roma gentil, o el mundo.—Añado que, en la exposición en que el rey trata de basar su objeción, hay ciertamente algunos puntos en los que coincide con algunos católicos, puntos que son probables pero no ciertos; pero que otros son peculiares del rey y que apenas o de ninguna manera pueden mantenerse.

En primer lugar, aunque sea probable que la meretriz representó a Roma —según la interpretación de San Jerónimo y de Tertuliano, los cuales entienden no la Roma cristiana, sino la pagana—, sin embargo, es también muy probable que no representó a ninguna ciudad particular, sino a la ciudad del diablo o del mundo —lo mismo que San Agustín la distinguió de la ciudad de Dios— es decir, a todo el conjunto de los impíos; de la misma manera que también San Jerónimo dijo que en el mundo hay dos ciudades, Babilonia y Jerusalén: *Por Babilonia,* dice, *se entienden los malos.*

Esta es la que la Escritura suele llamar mundo, dado que a éste le cuadra todo lo que se

ya de que —como añade enseguida— el Anticristo no vendría hasta tanto que el imperio romano desapareciese o —como interpretan los Padres— llegase a una situación en que pudiese ser totalmente destruido por el Anticristo.

Por consiguiente, San Pablo siempre da por supuesto que el verdadero Anticristo es otro distinto del que entonces obraba el misterio de iniquidad, y —según he ponderado en el capítulo anterior— siempre habla de él como de una persona particular.

9. Opinión del rey de Inglaterra.—Por eso también el rey de Inglaterra, en la pág. 67 del *Prólogo* reconoce que con ese texto más bien se prueba que *el tiempo en que llegará el Anticristo y sucederá la apostasía universal, no tendrá lugar hasta mucho después que Pablo escribió aquella carta.* Porque esto es precisamente lo que San Pablo trataba de enseñar y persuadir a los tesalonicenses con el principio de que el Anticristo no sólo no había llegado todavía, sino que no llegaría tan pronto: de no ser así, no hubiese sido legítima su conclusión de que el día del Señor no estaba aún encima.

A pesar de ello, el mismo rey niega que el Anticristo sea una persona particular; por más que —como veremos en el capítulo siguiente— eso trata de probarlo no por ese pasaje, sino por otro.

CAPITULO IV

RESPUESTA A OTRA OBJECIÓN CONTRARIA A LA MISMA TESIS DEL CAPÍTULO SEGUNDO, TOMADA DEL CAP. 17 DEL APOCALIPSIS

1. Objeción del rey de Inglaterra, tomada del Apocalipsis.—El rey de Inglaterra, en la pág. 98 del *Prólogo,* pone una tercera objeción. Dice así: *Que la ramera babilónica que cabalga sobre la bestia designa la sede de algún imperio y una serie de hombres que se han de suceder y presidirlo, y no un hombre determinado, se deduce claramente de la forma como se describe al Anticristo en los diversos pasajes del libro.* Estas palabras son del Apocalipsis, y aduce el cap. 17 de ese libro, en el que San Juan refiere que se le mostró *una meretriz sentada sobre una bestia de color escarlata, llena de nombres blasfemos, que tenía siete cabezas y diez cuernos.* Y de esta mujer termina diciendo al fin del capítulo: *Y la mujer que has visto es la gran ciudad que impera sobre los reyes de la tierra.* Y de esto deduce el rey que esa mujer *no puede significar una determinada persona individual, sino una serie ininterrumpida de hombres que se suceden y tienen su sede en esa gran ciudad.*

2. Respuesta.—Respondo que, aun concediéndole al rey que la ciudad designada por la mujer sea Roma —como él pretende—, y que los siete reyes designados por los siete cuernos sean las siete formas de gobierno de esa ciudad, y que el octavo será el Anticristo —según el mismo rey se figura arbitrariamente—, aun concediéndole, repito, todo esto sin más, no veo de dónde puede deducir con base en ese texto que el Anticristo no es una determinada persona.

En efecto, aunque la mujer signifique la ciudad en que está un imperio —representado por la bestia— con una serie de varios reyes o de varias formas de gobierno, sin embargo, la bestia, de la cual se dice también que significa al Anticristo, podrá significar a un tirano y a una persona.

Ni del texto podrá deducirse nada que, ni siquiera aparentemente, indique otra cosa. Pues si acaso se hace un argumento por semejanza —que si la mujer significa la ciudad y la bestia el imperio con la serie de quienes están al frente de él, también la bestia, en cuanto que representa al Anticristo, podrá igualmente representar la serie de tiranos, etc.—, esta consecuencia sin duda no tiene ninguna fuerza, puesto que estas representaciones imaginarias o figuras enigmáticas —como es evidente— no siempre se muestran o proponen para significar lo mismo o de la misma manera.

3. Por la meretriz se entiende, o la Roma gentil, o el mundo.—Añado que, en la exposición en que el rey trata de basar su objeción, hay ciertamente algunos puntos en los que coincide con algunos católicos, puntos que son probables pero no ciertos; pero que otros son peculiares del rey y que apenas o de ninguna manera pueden mantenerse.

En primer lugar, aunque sea probable que la meretriz representó a Roma —según la interpretación de San Jerónimo y de Tertuliano, los cuales entienden no la Roma cristiana, sino la pagana—, sin embargo, es también muy probable que no representó a ninguna ciudad particular, sino a la ciudad del diablo o del mundo —lo mismo que San Agustín la distinguió de la ciudad de Dios— es decir, a todo el conjunto de los impíos; de la misma manera que también San Jerónimo dijo que en el mundo hay dos ciudades, Babilonia y Jerusalén: *Por Babilonia,* dice, *se entienden los malos.*

Esta es la que la Escritura suele llamar mundo, dado que a éste le cuadra todo lo que se

dice de aquella mujer: con ella fornicaron todos los reyes de la tierra, y ella embriaga a todos los que habitan la tierra, se entiende, como a hombres terrenos y animales; e igualmente lo demás.

Ahora bien, supuesta esta interpretación de la mujer, no es preciso que la bestia sobre la que se la vio sentada sea el Anticristo, sino —según han señalado muchos escritores— Satanás, puesto que el diablo como que sostiene todo el cuerpo de los impíos y por eso se dice que éste se asienta sobre él; y lo demás que allí se dice, fácilmente se aplica al diablo.

Pues bien, no siendo como no es el diablo o satanás un conjunto de personas que se sucedan en un imperio, sino una determinada persona particular, no es necesario que —como quiere el rey— aquella bestia representara a una serie ininterrumpida de personas, sino a un único príncipe de los demonios, el cual, para atacar a Cristo y a su Iglesia, a lo largo de la historia se sirve, como de emisarios suyos, tanto de los ángeles malos como de los hombres perversos y de muchos tiranos.

4. La bestia que llevaba a la meretriz era figura del Anticristo, no el Anticristo.—La bestia de escarlata significa también a los emperadores perseguidores de los cristianos.—Además, aunque concedamos que *la ramera babilónica* —como dice el rey— fuera Roma, y que la bestia sobre la que se sentaba fuera el Anticristo, no es preciso que ese fuese sólo el Anticristo en persona o el verdadero y propiamente dicho: más bien se ha de decir que aquella bestia primero era el Anticristo en figura o misterio, y que por fin terminará por ser el propiamente dicho y verdadero Anticristo.

Por tanto, aunque concedamos que el Anticristo representado por la bestia exige no una sola persona, sino varias consecutivas, sin embargo decimos que esa continuidad se cumple en los emperadores que con su malicia y tiranía prefiguraron al Anticristo, pero que cuando esa continuidad se complete en el verdadero Anticristo, ése será una sola persona particular.

Lo conforme que esta respuesta es con el evangelista, fácilmente lo entenderá quien considere con atención lo bien que la *bestia de escarlata y llena de nombres blasfemos* designa a los emperadores romanos que fueron tiránicos con los cristianos: que estos epítetos se atribuyen no a la mujer, sino a la bestia, lo enseñan todos los intérpretes y es claro por el texto griego.

Y se la llama *de escarlata* porque *estaba rodeada de púrpura y de escarlata,* como se dice después. Ahora bien, con la púrpura se suele significar el imperio, porque era como un distintivo propio de aquella dignidad; y para mayor explicación se dice también que la bestia estaba *enjoyada con oro, piedras preciosas y perlas.*

También se la puede llamar *de escarlata* por la sangre de los mártires, de la cual se dice después *Y vi la mujer ebria de la sangre de los santos y de la sangre de los mártires.* Pues aunque la bestia derramaba sangre y puede por ello llamarse de púrpura, sin embargo, la mujer, es decir, la ciudad la bebía, puesto que se embriagaba persiguiendo con odio a los cristianos y adorando a los ídolos, por lo cual en el mismo pasaje se la llama también *madre de las fornicaciones y de las abominaciones de la tierra.*

5. Nerón fue la bestia y el misterio de la iniquidad en figura.—Y que la bestia representa al Anticristo no sólo en su persona, sino también en su figura, lo dio a entender suficientemente la palabra *misterio* que introdujo San Juan, y lo explican muy bien las palabras de San Pablo *Obra ya el misterio de la iniquidad,* se entiende, Nerón, el cual, con su persecución de los cristianos, según interpretan todos los Padres, comenzó a bosquejar al Anticristo.

Y lo mismo explican muy bien las otras palabras que se añaden en el texto y así entendidas *La bestia que has visto, fue y no es, y ha de subir del abismo. Fue* en misterio y en figura, porque antes de que San Juan escribiese eso, ya Nerón obraba el misterio de la iniquidad, y a él le imitaron después muchos emperadores. *Y no es* en persona, *sino que subirá del abismo e irá a la perdición,* según en los cap. 11 y 13 se había predicho acerca de la persona del Anticristo.

Por último, en este sentido se pueden entender también las otras palabras que siguen después *Y la bestia que era* —se entiende, en figura— *y no es,* es decir, todavía no ha llegado, y *ella es la octava,* porque es una persona distinta de los siete emperadores que mejor la representaron con su tiranía, y por tanto, *es de los siete,* porque usurpará su imperio y aumentará y completará su crueldad; pero ella *va a la perdición,* porque reinará poco tiempo y enseguida se condenará.

Por consiguiente, de esta interpretación, que es muy probable, más bien se deduce que, así como los siete emperadores que obraron el misterio de la iniquidad del Anticristo fueron unas determinadas personas particulares, así también el propiamente dicho Anticristo que vendrá después de ellos será una determinada persona particular.

Más aún: aunque las primeras siete cabezas puedan entenderse e interpretarse de forma que

en cada una de ellas se vea no sólo una persona individual sino una serie de personas sucesivas, sin embargo, la octava, *que era y no es,* será una sola persona particular, porque durará poquísimo tiempo y enseguida —según se da a entender en el mismo pasaje— sin sucesión irá a la perdición.

6. POR LOS SIETE REYES ALGUNOS ENTIENDEN A LOS PERSEGUIDORES DE LOS BUENOS EN LAS SIETE EDADES DEL MUNDO.—EN ESA OPINIÓN LA BESTIA ES EL DIABLO.—Por eso, para la solución de la objeción no importa mucho la interpretación de quiénes son los siete reyes que —según la interpretación del Angel— fueron dados a entender por las siete cabezas de la bestia, pues, sea cual sea el sentido en que se entiendan esos reyes, el Anticristo que vendrá después de ellos será una sola persona individual.

Voy a explicarlo brevemente conforme a las dos interpretaciones más admitidas.

La primera es de muchos que, para explicar esos siete reyes, distinguen siete edades del mundo: desde Adán hasta el diluvio, desde el diluvio hasta Abrahán, desde Abrahán hasta David, desde David hasta la cautividad de Babilonia y su término, desde el término o salida del pueblo de esa cautividad hasta Cristo, desde Cristo hasta el Anticristo, y por fin la época del Anticristo.

Según esto, en las seis primeras edades, por cada uno de los reyes dicen que se entienden todos los reyes crueles y los tiranos que persiguieron a los santos a lo largo de cada una de esas edades.

Y de esos reyes, *cinco* fueron anteriores o —como dice San Juan— *cayeron, uno* —es decir, *el sexto— es, y el otro* —es decir, el séptimo, el Anticristo— *todavía no ha venido.* Sobre él añade el mismo SAN JUAN *Y cuando venga, es preciso que dure poco tiempo,* dando a entender que, aunque los primeros reyes hayan perdurado no en una sola persona sino en una serie de varios de ellos, porque aquellas edades fueron largas, pero la última será brevísima, y por tanto, el rey que luchará en ella será una sola persona particular.

Sin embargo, conforme a esta interpretación, la bestia —de la que a continuación se dice que es la octava— no se entiende que es el Anticristo sino el diablo. Y de éste se dice que antes *fue,* porque estaba suelto; pero que ahora, en la sexta edad, *no es,* porque está atado por Cristo; y que después *ha de subir del abismo,* porque será suelto en tiempo del Anticristo, vendrá en él, y reinará con él.

7. OTROS ENTIENDEN AL ANTICRISTO Y A SUS PRECURSORES.—LAS SIETE CABEZAS NO SIGNIFICAN UN NÚMERO INCIERTO.—LAS PERSECUCIONES DE LA IGLESIA, SEGÚN UNOS FUERON NUEVE, SEGÚN OTROS, MÁS.—La segunda interpretación supone que por la bestia se entiende no el demonio sino el Anticristo o, más bien, el imperio romano, y éste no en absoluto y en toda su amplitud, sino como obrando el misterio de la iniquidad, es decir, de la persecución de los cristianos en los precursores del Anticristo hasta el verdadero Anticristo, el cual derramará toda la iniquidad.

En este sentido, muy bien y en conformidad con San Pablo se entiende que la bestia comenzó en Nerón.

Y se dice que tiene siete cabezas por razón de los emperadores sus sucesores.

Y en éstos piensan algunos que entran todos los que en aquel imperio persiguieron a los cristianos, fueran ellos más numerosos o menos, tomando una cifra fija por otra no fija o general.

Mas esto es difícil de creer, dado que San Juan enumera determinadamente cinco anteriores, uno que es, y otro que será: una cuenta tan detallada no se hace tratádose de un número indeterminado.

Por eso otros las palabras las entienden —en su sentido propio— de solos los siete emperadores que existieron después de Nerón hasta Nerva, que es el tiempo en que San Juan vivió y profetizó. Por tanto, sólo mencionó el misterio de la iniquidad que, en el tiempo en que escribía, en parte fue anterior, en parte se realizaba entonces, y en parte había de continuar a las inmediatas, y de ahí pasó al Anticristo.

También esto resulta difícil: ¿Por qué en ese pasaje no se enumeran otros, sobre todo Trajano, que vivió por ese mismo tiempo y que en vida de Juan trató muy duramente a los cristianos?

Por eso puede añadirse que por los siete reyes pueden entenderse algunos más insignes perseguidores de Cristo que hubo entre los emperadores romanos paganos y que fueron tipos del Anticristo, pues aunque se hacen distintas listas de las persecuciones de la Iglesia, sin embargo, desde un punto de vista no despreciable, pueden reducirse a un número compatible con esa visión.

SEVERO SULPICIO sólo enumera nueve persecuciones de la Iglesia comenzando por Nerón. Otros —según SAN AGUSTÍN— comenzando por este mismo principio enumeran diez. Según esto, Sulpicio pone alguna que se omite en la enumeración de San Agustín, y al revés. Por eso nosotros fácilmente podríamos reducirlas a

siete u ocho. San Agustín, por su parte, piensa que no se debe comenzar por Nerón ni parar en Diocleciano, como hacen otros: por tanto, cree que son mucho más numerosas, y que su número es indeterminado y varía según los tiempos.

8. Nerón fue el primer perseguidor de los cristianos.—Después de Nerón, persiguieron a la Iglesia otros.—Mas —sea lo que fuere de la cosa considerada en sí misma—, respecto del pasaje de San Juan de que tratamos no sin causa se dice que Nerón fue el primer perseguidor de Cristo, ya que San Juan no habla de todos los enemigos de Cristo, sino del Anticristo y de sus precursores, y quizá no en absoluto y sencillamente de todos ellos, sino de aquellos sobre los que residía el imperio o el Estado romano.

Entre éstos, Nerón fue el primero que, después de Cristo, por edicto público hizo la guerra contra Cristo. Por eso, de él dijo San Pablo en particular *Ya está obrando el misterio de la iniquidad*. Y este es el misterio del cual —según he dicho— parece hablar San Juan, y por tanto, con razón a aquél se le tiene por el comienzo y como la base del anticristianismo místico en el imperio romano.

Después de él San Juan enumera otros siete, entre los cuales es probable que cuente y entienda a aquellos que fueron cabezas de nuevas persecuciones de los cristianos, pues —como dijo Optato— *Entonces se juzga que se hizo una nueva persecución de los cristianos en el imperio romano, cuando, por edicto público de los emperadores, los cristianos fueron maltratados de alguna nueva manera.*

Por tanto, entre los perseguidores y anticristos místicos no se cuenta por separado a todos los que continuaron una persecución comenzada por otro, sino sólo a los que renovaron la persecución de otras maneras y con nuevos edictos, o a los que comenzaron de nuevo la que ya había cesado. Así, después de Nerón, se cuenta entre los perseguidores a Domiciano, y después de éste a Trajano, por más que entre ellos hubo otros, y así pueden contarse otros, como Marco Aurelio, Decio, Diocleciano, Juliano el Apóstata, y algún otro parecido.

9. Razón para dudar en contra.—Respuesta.—Una grandísima dificultad para esta interpretación la crean las palabras de San Juan en que acerca de aquellos siete reyes dice *Cinco cayeron, uno es, y el otro todavía no ha llegado.* Con estas palabras da a entender San Juan que, cuando las escribía, cinco de ellos habían sido anteriores y el sexto reinaba en la actualidad. Y si eso es así, no podrán entrar en la cuenta los emperadores que hubo después de San Juan, como Decio, Diocleciano y otros.

Pero uno podría decir que San Juan, al estilo profético, habló de una cosa futura en parte como pasada o presente, y en parte como futura, bajo distintos aspectos respecto del imperio cristiano.

En este sentido San Juan dice que cayeron los cinco principales enemigos de Cristo que persiguieron a la Iglesia antes de los emperadores cristianos, es decir, antes de Constantino —cuales con probabilidad se puede decir que fueron los cinco primeros que reinaron inmediatamente después de Nerón, a saber, Galba, Vespasiano, Tito, Domiciano y Nerva—, dejando a Otón y a Vitelio— a los cuales no se les tiene en cuenta por lo poco que duraron—, y sin contar a Nerón, que no es necesario que entre en aquel número.

El sexto que se añade como presente puede entenderse bien que fue Licinio, el cual, muy al principio del imperio cristiano en tiempo de Constantino, según Eusebio persiguió a los cristianos.

10. Gravísima persecución de Juliano.—Por el otro, del cual se dice que vendrá después, no sin razón puede entenderse Juliano el Apóstata: a él le cuadra muy bien lo que San Juan añade *Es preciso que dure poco tiempo,* y fue el último emperador romano que persiguió a Cristo mismo y al nombre cristiano.

Pues aunque muchos otros emperadores herejes atacaron a la Iglesia Católica —como Constante y Valente, Constantino Coprónimo, y otros—, pero ésos no hicieron guerra declarada contra Cristo, sino que, bajo el nombre cristiano, atacaban a los verdaderos cristianos. Y a otros perseguidores de la Iglesia —aunque fueron muchos en distintos reinos y sectas— ahora no los tomamos en cuenta porque, según he dicho, San Juan sólo hablaba del imperio romano.

Sin embargo, reconocemos que todo es incierto, puesto que se apoya no en una interpretación cierta sino sólo en una conjetura y en una adaptación humana del texto. Y si lo exponemos, es sólo para demostrar que, sea cual sea la interpretación probable de ese pasaje, de él no se deduce que el octavo rey —por el cual se designa al Anticristo— sea un conjunto de tiranos ni una serie continuada de reyes, sino que será una determinada persona particular, como fue Nerón o Diocleciano y los otros emperadores que allí se designan.

11. El rey de Inglaterra, por las siete cabezas entiende las siete formas de gobierno de Roma.—Pero el rey de Inglaterra, no contento con estas interpretaciones, ha inventado o ha aprendido de sus protestantes una nueva con la única finalidad de aplicar la revelación de San Juan a la Sede Apostólica.

Dice que los siete reyes no son unas determinadas personas ni los emperadores romanos, sino las distintas formas de gobierno que en el Estado romano hubo desde su principio y habrá hasta su destrucción. Y dice que esas formas son siete, y que ellas son las que se entienden por las siete cabezas de la bestia o por los siete reyes que el Evangelista explicó que se daban a entender por las siete cabezas.

En Roma, dice, *primero existieron los reyes, y después —expulsados los reyes— los cónsules, los dictadores, los decenviros, los tribunos militares. La sexta forma, en el tiempo en que Juan escribió el Apocalipsis, era la de los Césares Emperadores. La séptima —que todavía no había llegado y que había de durar poco tiempo— es la eclesiástica de los obispos, que siguió al traslado del imperio de Roma a Constantinopla. Por más que su gobierno,* dice, *en cierto modo estuvo subordinado a los emperadores.*

Y más abajo añade que la octava forma es el Anticristo. Esto lo explica con muchas palabras diciendo que ese es el gobierno de los mismos obispos romanos, el cual siguió en la misma sede después de 276 años, se entiende —según dice expresamente más abajo— a partir de Bonifacio III.

Todo esto lo expone sin prueba alguna, con sola la autoridad de su palabra.

12. Demostración de que eso es una ficción infundada.—Los dictadores no significaron una forma peculiar de gobierno.—Antes de exponer mi juicio sobre esta interpretación, he juzgado adelantar la advertencia de Tertuliano que dice: *Tanto perjudica a la verdad un falso sentido como un estilo torcido. Las distintas teorías necesariamente rechazan lo que las rebate, y se apoyan en invenciones falsas y en comienzos ambiguos.* Que esto es lo que les ha sucedido a los protestantes en este asunto del Anticristo aparece claro por sola esta interpretación de que estamos tratando.

En primer lugar, en toda ella exigimos algún texto o prueba fidedigna, puesto que si todo eso se defiende como dictado por el espíritu profético, es preciso que ese espíritu profético nos sea demostrado con alguna señal o indicio suficiente.

Pero si se trata de una invención a base de una conjetura o, más bien, de una adaptación del texto, con la facilidad con que eso se dice se lo desprecia.

No sólo porque una conjetura humana las más de las veces se engaña, sino también porque ésta no tiene ninguna base en el texto ni las palabras. Más aún, el rey desvía éstas en un sentido extraño y no usual, cual es que por los cinco reyes anteriores y que cayeron se entienden los reyes, los cónsules, los dictadores, los decenviros y los tribunos del Estado romano; y por eso, nadie antes de los novadores entendió así a aquellos reyes.

En segundo lugar, no hay base para contar esos cinco grupos como cinco formas de gobierno de aquel Estado distintos entre sí y sucesores los unos de los otros.

En efecto, los cónsules, una vez que comenzaron perduraron siempre y tuvieron el gobierno ordinario hasta el Imperio, pues antes de Julio César, en aquel Estado, el gobierno ordinario nunca lo ejerció un dictador, sino que sólo a veces se le nombraba ocasionalmente y por breve tiempo.

Por tanto, no puede decirse que los cónsules y los dictadores fuesen una división de los reyes ni formas de gobierno ordinarias en aquel Estado: los cónsules perduraban siempre, por más que en ciertas ocasiones graves se eligiese un dictador, el cual, pasados seis meses, o al cesar la ocasión, cesaba también él, y por tanto, sólo era como un recurso extraordinario, no un cambio de la forma de gobierno.

13. Lo mismo se ha de decir de los decenviros.—Y la misma o mayor razón hay para los decenviros: se nombraron no para cambiar la forma de gobierno de la república, sino sólo para legislar, y entretanto tuvieron poder para gobernar la república. Al cabo de tres años cesaron y parte de ese tiempo lo obtuvieron no tanto por la autoridad del Estado como por la violencia. Ahora bien, esto no basta para que a ese se le tenga por un cambio especial del reino o de la forma de gobierno.

En otro caso, también habría que contar el cambio del reino en interregno, en el cual los que gobernaban eran cien, por más que uno solo estaba al frente de los demás y su mando duraba sólo cinco días, y así alternaban a lo largo del año: esta manera de gobernar no se diferencia del reino menos que el decenvirato del consulado, ni duró menos tiempo el interregno que el decenvirato.

Por último, la misma razón —poco más o menos— hay para los tribunos militares: por la institución de los tribunos militares nada se cambió de la forma de gobierno ni de los cónsules, sino que a éstos se añadieron los tribu-

nos militares tomados de la plebe y distintos de ellos casi únicamente en el nombre.

Por consiguiente, esa distinción y enumeración es no sólo arbitraria, sino también en rigor falsa e inventada en contra de la realidad de la historia, puesto que todas las historias, hasta Constantino, distinguen sólo tres etapas en el gobierno de Roma: la de los reyes, la de los cónsules y la de los emperadores. Las demás dignidades lo único que hicieron fue —como quien dice— acompañar a los cónsules y ayudar a éstos en diversas ocasiones y ministerios.

14. El gobierno de los Papas San Juan no lo da a entender por el séptimo rey.—Lo contrario está en pugna con las palabras del Apocalipsis.—Además resulta increíble e intolerable que se diga que el séptimo rey es el gobierno de los Papas desde San Silvestre hasta Bonifacio III, pues en aquella época Roma no fue una ramera por el culto de los ídolos, ni tenía en su mano un pueblo lleno de abominación, sino de doctrina, de fe y de santidad. Porque aunque quizá había en ella bastantes adoradores de los ídolos, la ciudad misma creía en Cristo y adoraba al verdadero Dios, y en cuanto tal se asentaba sobre los hombros de los Papas.

Por tanto, del gobierno de los Papas en aquella época no puede decirse que fuese una de aquellas siete cabezas. Sobre todo diciendo como dice San Juan que la bestia de escarlata estaba llena de nombres blasfemos y que sobre ella se asentaba la gran ramera.

Por consiguiente, es una impiedad pensar que aquella bestia, como base o soporte de las fornicaciones, estaba representada en aquella cabecabeza en parte, o sea, que una de las cabezas era el gobierno de los Papas, o —lo que es lo mismo— que este reino pontificio era una de las siete cabezas de la bestia.

Prescindiendo de que no habría base para decir de ese séptimo rey que *era preciso que durase poco tiempo* si lo que perduró fue 270 años. Pues aunque, en comparación con los siguientes, ese gobierno es menos largo, absolutamente y en sí mismo no puede llamarse breve. Y principalmente porque, en comparación con los anteriores, fue más largo que el de los primeros reyes romanos, los cuales fueron sólo siete y —conforme a la opinión más admitida— a lo sumo duraron 240 años; y desde el comienzo de los cónsules hasta el principio del imperio de Augusto, según el cómputo más común sólo pasaron 478 años.

Según esto, si ese número de años —como quiere el rey— se divide en tres reinados, cualquiera de ellos duró mucho menos que aquel reinado de los Papas, de que el rey hace el séptimo: entonces ¿por qué había de decirse de él, más bien que de los anteriores, que era preciso que durara poco tiempo?

Y no dejaré de advertir que es completamente falso lo que el rey —de paso y como tratando de otra cosa— deja caer, que el gobierno de aquellos Papas estuvo subordinado a los emperadores, pues anteriormente se ha demostrado lo contrario.

15. A partir de Bonifacio nada se cambió de la antigua fe.—Por último, lo que el rey supone —que el gobierno de los Obispos de Roma, a partir de Bonifacio III fue tan distinto del gobierno de los Papas anteriores, que de cristiano se hizo anticristiano— es un dogma herético y una impía y mera impostura de los protestantes contraria a toda la historia, más aún, contraria a la experiencia hasta el día de hoy.

La misma fe de los anteriores perduró en Bonifacio III y en sus sucesores, y el primado que el mismo Bonifacio quiso tener y profesó no lo usurpó por rapiña, sino que —por decirlo así— lo heredó de sus predecesores, pues es el mismo que ellos ejercieron y defendieron, según se ha demostrado anteriormente. Ni hay ninguna otra cosa del gobierno eclesiástico en la cual pueda demostrarse una diferencia sustancial.

Por tanto, es vana la distinción aquella de formas de gobierno en la Sede de Roma; y consiguientemente toda la interpretación del rey y toda la calumnia de anticristianismo imputada a los obispos de Roma, desaparece.

Finalmente, se prueba con evidencia que del dicho pasaje de San Juan no se deduce que el Anticristo sea una serie de varias personas en el mismo reino, sino que más bien se indica lo contrario, a saber, que aquél será una persona particular; por más que esto se comprueba con mayor evidencia por otros pasajes de la Escritura.

CAPITULO V

TIEMPO DE LA PERSECUCIÓN Y DE LA MUERTE DEL ANTICRISTO

1. Los puntos uno por uno.—Aunque sólo por el sentido propio del nombre Anticristo y por lo determinado y particular de su persona es evidentísimo que al trono de la Sede Romana le cuadran muy mal las cosas que están predichas sobre el Anticristo, sin embargo,

nos militares tomados de la plebe y distintos de ellos casi únicamente en el nombre.

Por consiguiente, esa distinción y enumeración es no sólo arbitraria, sino también en rigor falsa e inventada en contra de la realidad de la historia, puesto que todas las historias, hasta Constantino, distinguen sólo tres etapas en el gobierno de Roma: la de los reyes, la de los cónsules y la de los emperadores. Las demás dignidades lo único que hicieron fue —como quien dice— acompañar a los cónsules y ayudar a éstos en diversas ocasiones y ministerios.

14. El gobierno de los Papas San Juan no lo da a entender por el séptimo rey.—Lo contrario está en pugna con las palabras del Apocalipsis.—Además resulta increíble e intolerable que se diga que el séptimo rey es el gobierno de los Papas desde San Silvestre hasta Bonifacio III, pues en aquella época Roma no fue una ramera por el culto de los ídolos, ni tenía en su mano un pueblo lleno de abominación, sino de doctrina, de fe y de santidad. Porque aunque quizá había en ella bastantes adoradores de los ídolos, la ciudad misma creía en Cristo y adoraba al verdadero Dios, y en cuanto tal se asentaba sobre los hombros de los Papas.

Por tanto, del gobierno de los Papas en aquella época no puede decirse que fuese una de aquellas siete cabezas. Sobre todo diciendo como dice San Juan que la bestia de escarlata estaba llena de nombres blasfemos y que sobre ella se asentaba la gran ramera.

Por consiguiente, es una impiedad pensar que aquella bestia, como base o soporte de las fornicaciones, estaba representada en aquella cabecabeza en parte, o sea, que una de las cabezas era el gobierno de los Papas, o —lo que es lo mismo— que este reino pontificio era una de las siete cabezas de la bestia.

Prescindiendo de que no habría base para decir de ese séptimo rey que *era preciso que durase poco tiempo* si lo que perduró fue 270 años. Pues aunque, en comparación con los siguientes, ese gobierno es menos largo, absolutamente y en sí mismo no puede llamarse breve. Y principalmente porque, en comparación con los anteriores, fue más largo que el de los primeros reyes romanos, los cuales fueron sólo siete y —conforme a la opinión más admitida— a lo sumo duraron 240 años; y desde el comienzo de los cónsules hasta el principio del imperio de Augusto, según el cómputo más común sólo pasaron 478 años.

Según esto, si ese número de años —como quiere el rey— se divide en tres reinados, cualquiera de ellos duró mucho menos que aquel reinado de los Papas, de que el rey hace el séptimo: entonces ¿por qué había de decirse de él, más bien que de los anteriores, que era preciso que durara poco tiempo?

Y no dejaré de advertir que es completamente falso lo que el rey —de paso y como tratando de otra cosa— deja caer, que el gobierno de aquellos Papas estuvo subordinado a los emperadores, pues anteriormente se ha demostrado lo contrario.

15. A partir de Bonifacio nada se cambió de la antigua fe.—Por último, lo que el rey supone —que el gobierno de los Obispos de Roma, a partir de Bonifacio III fue tan distinto del gobierno de los Papas anteriores, que de cristiano se hizo anticristiano— es un dogma herético y una impía y mera impostura de los protestantes contraria a toda la historia, más aún, contraria a la experiencia hasta el día de hoy.

La misma fe de los anteriores perduró en Bonifacio III y en sus sucesores, y el primado que el mismo Bonifacio quiso tener y profesó no lo usurpó por rapiña, sino que —por decirlo así— lo heredó de sus predecesores, pues es el mismo que ellos ejercieron y defendieron, según se ha demostrado anteriormente. Ni hay ninguna otra cosa del gobierno eclesiástico en la cual pueda demostrarse una diferencia sustancial.

Por tanto, es vana la distinción aquella de formas de gobierno en la Sede de Roma; y consiguientemente toda la interpretación del rey y toda la calumnia de anticristianismo imputada a los obispos de Roma, desaparece.

Finalmente, se prueba con evidencia que del dicho pasaje de San Juan no se deduce que el Anticristo sea una serie de varias personas en el mismo reino, sino que más bien se indica lo contrario, a saber, que aquél será una persona particular; por más que esto se compruebe con mayor evidencia por otros pasajes de la Escritura.

CAPITULO V

TIEMPO DE LA PERSECUCIÓN Y DE LA MUERTE DEL ANTICRISTO

1. Los puntos uno por uno.—Aunque sólo por el sentido propio del nombre Anticristo y por lo determinado y particular de su persona es evidentísimo que al trono de la Sede Romana le cuadran muy mal las cosas que están predichas sobre el Anticristo, sin embargo,

como el rey de Inglaterra trata de demostrar lo contrario al menos por conjeturas reconociendo los tres capítulos a que reduce las revelaciones que se han hecho sobre el Anticristo —a saber, el tiempo de su venida, su sede y la descripción de su persona—, creemos que merece la pena examinar cada uno de esos puntos y demostrar en todos ellos que de ahí no sólo no se saca una conjetura probable para lo que se pretende, sino que con cada uno de ellos más bien se prueba lo contrario. Y comenzaremos por la circunstancia del tiempo por ser más conocida y evidente.

2. Los cuatro puntos del Anticristo: venida, reinado, persecución y muerte.—Cuatro cosas son las que se nos han predicho acerca del Anticristo: que vendrá a este mundo, que reinará en él, que perseguirá a la Iglesia, y finalmente que será muerto por Cristo. Todo esto es claro.

Sobre su venida se dice en Daniel: *Vi que salía de entre ellos otro cuerno pequeño.*

Sobre su reinado se añade: *Los diez cuernos son diez reyes que en aquel reino se alzarán, y tras ellos se alzará otro más poderoso que los primeros y derribará a tres de estos reyes.*

Acerca de la persecución se dice allí mismo: *Hablará palabras arrogantes contra el Altísimo, y quebrantará a los santos del Altísimo.*

Por último, acerca de su fin se añade: *Se sentará el tribunal y le arrebatará el dominio hasta destruirle y arruinarle del todo.* Y más claramente San Pablo: *Y entonces se revelará el impío, a quien el Señor Jesús destruirá con el soplo de su boca y con el esplendor de su venida.*

Conforme a estos cuatro puntos, pueden investigarse otros tantos acerca del tiempo de su venida: el primero, en qué tiempo surgirá en este mundo; el segundo, cuándo comenzará a reinar y durante cuánto tiempo reinará antes de declarar abiertamente la guerra a la Iglesia; el tercero, cuándo comenzará a perseguir a los cristianos o cuánto tiempo perdurará en esta persecución; y el cuarto, cuándo será muerto, es decir, cuánto tiempo antes del día del juicio.

Y aunque cronológicamente su aparición y su reinado serán anteriores, mas a nosotros nos pueden resultar más conocidos los tiempos de su persecución y de su muerte, ya que éstas han sido más claramente reveladas en la Escritura. Por eso, primero vamos a hablar de éstos en este capítulo, y de los otros tiempos hablaremos en los capítulos siguientes.

3. Distintas opiniones de los protestantes sobre el tiempo de la venida del Anticristo.—El rey de Inglaterra pone la venida del Anticristo alrededor del año seiscientos de Cristo.—Las maneras como los protestantes hablan de la persecución y del fin del Anticristo son distintas.

Acerca de su comienzo algunos dicen que comenzó con la Iglesia, según se ha visto en los capítulos anteriores. Otros retrasan ese comienzo hasta el año 400 de Cristo, otros hasta el 666 o alrededores; otros hacia el 700; otros hacia el 1200, según lo trata ampliamente Belarmino.

Por su parte el rey de Inglaterra parece elegir la opinión que pone el comienzo del Anticristo hacia el año 600. Porque en la pág. 98 del Prólogo dice que el reinado del Anticristo comenzó 276 años después del traslado del imperio de Roma a Constantinopla, realizado por Constantino, traslado que, según la creencia más probable, tuvo lugar el año 330, los cuales más 276 hacen 606, que es cuando ocupó la sede Bonifacio III, por el cual afirma el rey que comenzó el Anticristo.

El no parece distinguir entre persecución y reinado, pues cree que los dos comenzaron bajo el mismo Bonifacio. Más aún, piensa que el reinado del Anticristo comenzó dando principio a la persecución, forjando nuevos dogmas, y usurpando el poder del mismo Cristo en la tierra.

Y sobre la duración de esa persecución piensa que no es una duración delimitada, sino todo el tiempo que haya de haber desde el comienzo de esa persecución hasta el fin del mundo o cerca de él. Pues sobre la fecha de la muerte del mismo Anticristo o fin de la persecución y de su reinado tampoco determina nada el rey, sino que dice que se desconoce cuánto tiempo antes del día del juicio será. Esto se verá más claro por sus argumentos, los cuales examinaremos en el capítulo siguiente.

4. La persecución del Anticristo no precederá mucho al día del juicio. —Prueba por San Mateo.—Objeción.—Respuesta.—Al Anticristo muy bien se le llama abominación, y a su persecución, tribulación.—Nosotros por nuestra parte afirmamos —cosa que quizá ni el rey ni los otros protestantes negarán— que la persecución del Anticristo se terminará cerca ya del día del juicio, o —lo que es lo mismo— que el juicio será no mucho después de completada y terminada la persecución del Anticristo, sino a las inmediatas o casi inmediatamente después de ella.

Así parece predecirlo manifiestamente Cristo Nuestro Señor en San Mateo: *Enseguida después de la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá, la luna no dará su luz, las es-*

trellas caerán del cielo, y los poderes del cielo se perturbarán. Entonces aparecerá en el cielo la señal del Hijo del hombre, y entonces se lamentarán todas las tribus de la tierra, y verán al Hijo del hombre venir sobre las nubes del cielo con gran poder y gloria.

Estas palabras evidentemnete describen la segunda venida de Cristo para el juicio: sobre esto jamás ha habido ni puede haber controversia. Y la tribulación de aquellos días de que se hace mención en esas mismas palabras, manifiestamente es la tribulación que habrá bajo el Anticristo y sobre la cual poco antes había dicho el Señor *Habrá entonces una tribulación tan grande como no la ha habido desde el principio del mundo ni la habrá después.*

Se dirá que muchos Padres e intérpretes estas palabras las entienden de la tribulación de los judíos en la destrucción de Jerusalén por Tito y Vespasiano, que es la que había predicho DANIEL al predecir la futura abominación de la desolación, y que Cristo recuerda en el mismo pasaje diciendo *Cuando viereis en el lugar Santo la abominación de la desolación de que habla el profeta Daniel —que entienda el lector de la Escritura—, entonces los que están en Judea huyan a los montes.*

Respondo que, aun siendo probable que Cristo quiso incluir también esta atribulación, pero no puede negarse que a la vez y principalmente habla de la tribulación que habrá bajo el Anticristo.

Lo primero, porque esto está en consonancia con las palabras anteriores y siguientes: Los discípulos preguntaron a la vez por el tiempo de la destrucción del templo y del fin del mundo y de la venida del Señor para juzgar, quizá porque pensaban que todo eso sucedería junto, y así Cristo responde con palabras que pueden aplicarse a ambas tribulaciones, y después —por fin— se pone a hablar manifiestamente sobre el juicio.

Y lo segundo, porque, en rigor, sola la tribulación del Anticristo será tan grande que no se parezca a ninguna anterior o posterior. Por eso Cristo habló ante todo de ella, y con razón a ella se la puede llamar *desolación de la abominación,* es decir, del Anticristo, pues —como muy bien interpretó SAN IRENEO— al mismo Anticristo con razón se le llama *abominación de la desolación*: *abominación* porque será un hombre sumamente abominable; y se apellida *de la desolación,* porque causará una increíble desolación entre los santos y cristianos.

Luego de las palabras de Cristo se deduce suficientemente que inmediatamente después de terminada y completada la tribulación que el Anticristo causará a la Iglesia de Cristo, comenzarán los signos del día del juicio y que poco después Cristo vendrá para juzgar. Esto se confirmará más por lo siguiente:

5. LA TRIBULACIÓN DEL ANTICRISTO NO TERMINARÁ ANTES DE SU MUERTE.—EN QUÉ CONSISTIRÁ ESA TRIBULACIÓN.—Añadimos —en segundo lugar— que aquella tribulación terminará con la muerte y por la muerte del mismo Anticristo y no antes. Aunque Cristo en ese pasaje no dejó expresamente esto, se explica evidentemente en otros pasajes de la Escritura.

San Pablo dice así: *Y entonces* —es decir, desaparecido el imperio romano— *se revelará el impío, a quien el Señor Jesús matará con el soplo de su boca y destruirá con el esplendor de su venida, a aquel cuya venida, por obra de Satanás, sobresaldrá con toda clase de poder, de señales y prodigios falsos, y de toda suerte de seducciones inicuas.* De estas palabras se deduce manifiestamente que el Anticristo no desistirá de su persecución hasta tanto que sea muerto por el mismo Cristo y por su mandato y orden.

En efecto, aquella tribulación consistirá ante todo en una coacción mediante tormentos, en inducir con promesas temporales y en seducir con portentos y falsos prodigios. Ahora bien, de esto no desistirá aquel impío hasta tanto que sea matado por Cristo y destruido por su poder. Luego —según San Pablo— la tribulación se terminará por la muerte del Anticristo y no antes.

Esto mismo dio a entender DANIEL diciendo que por aquella tribulación *los santos serán entregados en manos del Anticristo por un tiempo, dos tiempos y medio tiempo.* Y a continuación añade: *Y el tribunal se sentará y le quitarán el imperio, exterminándolo y aniquilándolo definitivamente.* Que en este pasaje habla literalmente del Anticristo, es manifiesto, y todos los Padres e intérpretes católicos lo enseñan unánimemente.

Por eso el mismo DANIEL, hablando de Antíoco, dice: *Se alzará contra el príncipe de los príncipes, pero será destruido sin intervenir mano alguna,* palabras que —según SAN GREGORIO— se dijeron también del Anticristo representado en la persona de Antíoco.

6. LA PERSECUCIÓN DEL ANTICRISTO SE TERMINARÁ CON SU MUERTE.—Finalmente, en el APOCALIPSIS, del Anticristo y de cierto pseudoprofeta suyo que *hizo milagros en su presencia, con los cuales sedujo a los que recibieron el tatuaje de la bestia,* se dice: *Vivos fueron echados los dos al lago de fuego.* Y sobre sus compañeros se añade: *Y los restantes fueron muertos con la espada del que cabalgaba sobre*

el caballo, es decir, de Cristo, al cual antes San Juan había contado que había visto.

Queda, pues, claro que el fin de la tribulación que habrá bajo el Anticristo será el fin de su imperio y de su vida.

Pues aunque los católicos disienten sobre si será muerto en este mundo —por las palabras de SAN PABLO—, o si será entregado vivo al infierno —según da a entender SAN JUAN—, o si será tragado vivo abriéndose la tierra para que encerrado en ella muera y sea sepultado allí y su alma baje al infierno, de forma que así más fácilmente se armonicen los distintos pasajes, este problema nada tiene que ver con lo que ahora tratamos, porque cualquiera que sea la forma como él ponga fin a la presente vida en este mundo entre los mortales, a nosotros nos basta que no haya de perder su reino ni cesar de la persecución antes de que deje de vivir en este mundo.

7. LA PERSECUCIÓN DEL ANTICRISTO DURARÁ TRES AÑOS Y MEDIO.—Hay que decir —en tercer lugar— que aquella persecución durará poco tiempo, a saber, tres años y medio, y que, por tanto, comenzará otros tantos años antes de la muerte del Anticristo.

Así lo enseñan todos los Padres: SAN IRENEO, SAN HIPÓLITO. LACTANCIO dice: *Al Anticristo se le concederá desolar el orbe de la tierra durante cuarentaidós meses.* Lo mismo SAN CIRILO DE JERUSALÉN, EL CRISÓSTOMO, SAN EFRÉN, y SAN JERÓNIMO, que dice que *los santos serán dejados en poder del Anticristo durante tres años y medio.*

Asimismo, SAN AGUSTÍN, que dice que *el feroz reinado del Anticristo contra la Iglesia durará un tiempo brevísimo,* y que *de esto no puede dudar quien lo lea aun dormido.* Y a continuación explica ese tiempo.

Lo mismo tienen PRÓSPERO y RABANO en el tratado del Anticristo que corre bajo el nombre de San Agustín. Y la misma es la opinión de los intérpretes de Daniel, principalmente de TEODORETO, y de VICTORINO, PRIMASIO, BEDA, ANSELMO, RUPERTO, ANDRÉS ARETINO y otros más modernos en sus comentarios al Apocalipsis.

8. PRUEBA POR EL CAP. 7 DE DANIEL.—EL TÉRMINO «TIEMPO» SIGNIFICA «AÑO». — Esta opinión se basa —en primer lugar— en las palabras de DANIEL, 7 *Serán entregados en sus manos por tiempo y tiempos y mitad de tiempo.* En estas palabras la palabra *tiempo* significa *año,* según observan SAN JERÓNIMO, TEODORETO y todos, y SAN AGUSTÍN; y aparece claro por DANIEL, 4 *Hasta que corran sobre él siete tiempos.* Y de nuevo: *Siete tiempos correrán también sobre ti.* Y lo mismo se repite después. Por consiguiente, ese es el uso de la Escritura, sobre todo en ese profeta, al cual imitó San Juan en el Apocalipsis.

Asimismo es necesario que en esos pasajes *tiempo* signifique una determinada medida de tiempo, pues de no ser así no podría contarse. Ahora bien, no puede significar una hora, un día, una semana ni un mes, porque sería un tiempo demasiado breve; ni significa una multitud de años, porque —en contra de otros pasajes de la Escritura— sería una duración excesiva.

Por último, el tiempo se ve principalmente en el movimiento del sol, cuya revolución completa llena un año, y por eso, con razón a éste se lo llama tiempo o un tiempo, pues cuando comienza otra vuelta del sol, como que comienza un nuevo tiempo, y en ninguna multitud de años puede hallarse una razón tan cierta para la metáfora como para darla a entender con el término *tiempo* en singular.

Con esto se entiende también que cuando se dice *por tiempo,* es lo mismo que si se hubiese dicho *por un tiempo;* sobre todo cuando a continuación se añade *y tiempos,* plural que se debe entender de dos y no de más.

Lo primero, porque eso basta para el significado del término, cuya extensión se ha de restringir para que no pueda crecer y aumentar sin límite: esto sería contrario a la intención de la profecía y a la añadidura del medio tiempo que se hace a continuación y que claramente indica que ese tiempo se toma en sentido estricto.

Y lo segundo, porque —según observan SAN JERÓNIMO y SAN AGUSTÍN— en hebreo en ese pasaje se emplea el número dual, que los latinos no emplean, y por tanto ahí el plural está por el dual.

Por consiguiente, en ese pasaje *tiempos* significa dos años: luego son tres años y medio.

9. PRUEBA DE LO MISMO POR EL CAP. 12 DEL MISMO PROFETA.—OTRA PRUEBA, POR EL APOCALIPSIS.—A esto se añade —como observa SAN AGUSTÍN— que ese tiempo el mismo profeta lo explica con el número de días. Dice así: *Y desde el tiempo en que sea abolido el sacrificio perpetuo y se establezca la abominación desoladora, pasarán mil doscientos noventa días,* que forman tres años y medio, y sobran doce días: esto no importa, pues no es preciso que el medio año sea exacto, ya que en

el lenguaje común se dice *medio año* aunque queden algunos días además de los seis meses.

Además, en el cap. 12 del APOCALIPSIS se dice igualmente: *Y cuando el dragón vio que había sido arrojado a la tierra, persiguió a la mujer que había dado a luz al varón. Y se le dieron a la mujer* —es decir, a la Iglesia— *las dos alas de la gran águila para que volara al desierto a su propio lugar, donde se la mantiene un tiempo, dos tiempos y la mitad de un tiempo lejos de la presencia de la serpiente.* Por ese lugar todos entienden el tiempo de la persecución del Anticristo en el mismo significado de aquellos términos.

Por eso, poco antes en el mismo capítulo, se explica ese tiempo por días diciendo: *La mujer huyó al desierto, donde tiene un lugar preparado de parte de Dios para que allí la alimenten mil doscientos sesenta días.*

Igualmente en el cap. 11, se explica ese mismo tiempo por días y meses diciendo: *Hollarán la ciudad santa durante cuarentaidós meses.* Y sobre la predicación de Elías y de Enoc se añade: *Y me comunicaré a mis dos testigos, y profetizarán durante mil doscientos sesenta días cubiertos de saco,* cifra que no completa los tres años y medio, pues faltan dieciocho días.

10. DIFICULTAD. — SOLUCIÓN. — De esto surge una dificultad: Antes se ha dicho que ese tiempo de meses o de años no es exacto en cuanto a los días, pues sobran algunos días, y aquí faltan días; ahora bien, es imposible que en un mismo número de meses haya sobra y falta de días.

Mas hay que decir que eso es así tratándose de un mismo efecto o de una misma cosa que se cuenta, pero que otra cosa puede suceder tratándose de cosas distintas.

Por eso, cuando se cuenta por días, el número de días sin duda es exacto, ya que esto es lo que exige la verdad de la narración, por más que no es preciso que los días primero y último sean completos, sino que basta que se hayan comenzado. Igualmente, también la narración por meses requiere un número exacto de meses, por más que el último puede ser no completo. Por tanto, en el número de días no se exige tanta exactitud.

Pero si a un número determinado de meses se añade una mitad, entonces es necesario que los meses restantes sean completos: así lo exige la añadidura del medio mes para que el número de meses sea verdadero. Sin embargo, en el número de días no se requiere tanta exactitud, pues a un mes no completo se lo llama medio mes, ya se trate de medio mes exacto, ya los días sean más o menos que quince.

11. LOS TRES AÑOS SERÁN ENTEROS; EN CAMBIO, EL MEDIO AÑO PUEDE VARIAR.—Pues lo mismo sucede cuando se cuentan tantos años —v. g. tres— y se añade medio: los primeros años se requieren enteros, y en el medio puede haber variedad, pues no siempre se requiere que sea completo ni exacto en el número de días y de meses.

Así pues, en nuestro caso, el tiempo de la persecución del Anticristo será sin duda de tres años y medio. Y como en otra cuenta por días se añaden algunos días más que el tiempo exacto de los tres años y medio, esos años necesariamente se han de entender en su número exacto de días, aunque —según he dicho— no es preciso que el último día sea completo.

En cuanto a la predicación de Elías y de Enoc, no es necesario que dure todo el tiempo y todos los días de la persecución del Anticristo: podrán ser enviados algunos días después del comienzo de la persecución, o —lo que es más verísimil— ser muertos algunos días antes de la muerte del Anticristo, y consiguientemente antes del fin de su persecución. Por tanto, aunque se diga que Elías y Enoc han de predicar durante tres años y medio o durante cuarentaidós meses, sin embargo, pueden no ser completos en el número de días; por más que en la persecución no sólo hayan de ser completos, sino tener algunos días más.

Igualmente se dice que la Iglesia en aquella persecución huirá al desierto y permanecerá en él el mismo número de años y de meses, porque los santos en aquel tiempo huirán a los montes y se esconderán en la soledad y permanecerán allí. Mas puede suceder que no se acojan a la soledad desde el primer momento, sino algunos días después del comienzo de la persecución, y por eso, en el número de días, a aquel mismo tiempo de años o de meses se lo cuenta como menor.

12. LA MUERTE DEL ANTICRISTO PRECEDERÁ AL DÍA DEL JUICIO CUARENTA Y CINCO DÍAS. PRIMER ERROR: EL DE LOS MILENARISTAS.—SEGUNDA OPINIÓN.—Hay que decir —en cuarto lugar— que el fin de la persecución del Anticristo y su muerte sólo serán cuarentaicinco días anteriores al día del juicio, o que el día del juicio tendrá lugar mes y medio después de la muerte del Anticristo.

Pueden aducirse tres opiniones contrarias a esta tesis.

La primera es la antigua de los milenaristas,

los cuales dijeron que, después de vencido el Anticristo, durante mil años Cristo reinará con los santos en este mundo inferior en la mayor paz y gloria terrena.

Prescindo de esta opinión porque ya la Iglesia la rechazó como una herejía manifiesta, porque nada interesa para nuestro tema, y porque de propio intento la tratan los teólogos en otros lugares y los intérpretes del Apocalipsis, de los cuales puede verse RIBERA y PERERA sobre DANIEL.

Así que, dejando esta opinión, la segunda es la de los que dicen que la espera será por espacio de siete años. En efecto, EZEQUIEL, describiendo la persecución del Anticristo bajo los nombres de *Gog* y *Magog* —según la interpretación más probable—, dice que, una vez vencido *Gog,* es decir, el Anticristo, y destruido *Magog,* es decir, su ejército, el estrago de los enemigos será tan grande, y tan grande la paz en el pueblo de Dios, que, después de purificar y limpiar la tierra durante siete meses sepultando los muertos, sus habitantes, durante siete años, no necesitarán leña de los bosques para hacer fuego, pues los despojos de las armas de los enemigos bastarán para ese efecto.

13. TERCERA OPINIÓN: DEL REY DE INGLATERRA, QUE DICE QUE ESO NO PUEDE SABERSE CON CERTEZA.—Una tercera opinión niega que pueda saberse con certeza el espacio de tiempo que mediará entre la muerte del Anticristo y el día del juicio.

El rey de Inglaterra es tan exagerado en su exposición que en la pág. 74 del *Prólogo* llega a decir que *la opinión que siguen los pontificios entendiendo el tiempo de los tres años y medio y de tantos días en sentido propio y exacto, está en pugna con todo el Nuevo Testamento,* dado que, en él, del día del juicio se enseña que llegará sin que nadie lo sepa y repentinamente.

Y por lo demás, si hay algunas profecías sobre esto, son tan oscuras por el significado de las palabras tan vario y las más de las veces metafórico, que nada cierto puede deducirse de ellas.

Y de ahí concluye que, en el citado pasaje, día se toma por año, y un número determinado por otro indeterminado o por un espacio de tiempo prolongado.

14. PRUEBA DE LA TESIS PROPUESTA POR LOS TEXTOS DE LOS PADRES.—Esto no obstante, la tesis propuesta es común entre los Padres. La enseñan SAN JERÓNIMO, TEODORETO, SAN BEDA, SAN ANSELMO; y más frecuentemente los modernos: BELARMINO, RIBERA y PERERA.

Se prueba por el citado pasaje de DANIEL 12, en donde, después de decir que la persecución del Anticristo durará mil doscientos noventa días, a continuación se añade: *¡Dichoso el que tenga esperanza y llegue a mil trescientos treinta y cinco días!* En este número, al primer número se añaden cuarentaicinco números más, y la única razón por que se hace eso es porque, una vez terminada la persecución, el juicio se diferirá esos días y no más.

En efecto: Como en aquellos días podrá pecar y condenarse incluso quien haya permanecido firme en la tentación del Anticristo, dentro de aquel número de días no podrá proclamarse bienaventurado; en cambio, a quien llegue hasta el fin de aquellos días constante en la misma fe viva, se le proclama bienaventurado, porque habrá terminado ya el camino después del cual no se podrá pecar. Este es el sentido en que entendieron aquel pasaje los autores aducidos.

15. OPINIÓN DE OTROS MÁS MODERNOS.—REFUTACIÓN.—Pero algunos otros más modernos dicen que de ese pasaje se deduce que, después de la muerte del Anticristo y antes del juicio habrá los cuarentaicinco días, mas que el juicio no será inmediatamente después de ellos, pues en ese pasaje no se dice esto.

Sin embargo, si se considera con atención el sentido de la bienaventuranza *¡Dichoso el que tenga esperanza y llegue hasta los días!* tal como lo hemos examinado nosotros, de ella se deducen con mucha probabilidad ambas cosas.

Porque si el fin del mundo y el juicio no hubiesen de ser en cuanto terminasen aquellos mil trescientos treintaicinco días, no habría por qué proclamar absolutamente dichosos a los que perseverasen hasta ese número de días, pues todavía se encontrarían en peligro.

Y por la misma razón se podría llamar dichosos a quienes hubiesen perseverado hasta los mil doscientos noventa días, porque vencieron ya la tribulación del Anticristo; y al revés, más felices se podría llamar a los que perseverasen hasta los cuatro mil días.

Por consiguiente, ese número exacto de días no se puso sin misterio: se puso porque en ese espacio de tiempo se terminarán las guerras y los peligros de los santos en la tierra.

Y este argumento —como diré enseguida— tiene mucha fuerza cuando el tiempo futuro se cuenta con tanta exactitud por días y números grandes y pequeños, perfectos e imperfectos: entonces es señal de una gran exactitud en lo que se dice y de que en ello se va a cumplir algún misterio; ahora bien, tratándose de esto, en ningún otro misterio puede pensarse más que en que ese será el fin del mundo o —lo que es lo mismo— el día del juicio.

16. Opinión de otros.—Con el Anticristo serán muertos todos sus ministros. Dicen algunos que lo que pudo darse a entender fue que no todos los enemigos de Cristo y ministros del Anticristo habían de ser muertos junto con él, y que, por tanto, la persecución no se terminaría del todo en el término de aquellos mil novecientos días, sino que los enemigos de los santos serían muertos a lo largo de otros cuarentaicinco días, y que por eso se les llama dichosos a partir de entonces, porque, desaparecidos los enemigos, podrán servir a Cristo en mayor tranquilidad, aunque el juicio no haya de ser tan pronto.

Mas esta es una conjetura arbitraria y no muy probable.

Lo primero, porque el tiempo de la persecución se cuenta con exactitud en Daniel 7 y 12.

Lo segundo, porque no es verisímil que, desaparecido portentosamente el Anticristo y su pseudoprofeta, en los santos de la Iglesia haya de haber ningún temor de los enemigos, ni que haya de haber ningún ministro del Anticristo que se atreva a perseguirles.

Y lo tercero, porque en Ezequiel, bajo los nombres de *Gog* y *Magog,* la victoria contra el Anticristo y contra todos sus partidarios —Gog y Magog— se describe de forma que han de ser muertos juntamente él y todos sus ministros. Puesto que se dice: *Sobre los montes de Israel caerás tú y todas tus huestes y tus pueblos que están contigo.* Y más abajo: *Caerás sobre la superficie del campo y enviaré fuego sobre Magog y sobre los que moran seguros en las islas.*

Por consiguiente, esta narración no admite esas esperas; ni serán necesarias, puesto que, no por brazo humano sino con poder y prodigios divinos, serán muertos no sólo el Anticristo, sino también todo su ejército y todos sus partidarios.

Luego por razón de la victoria y del descanso respecto de la persecución del Anticristo, se podría llamar dichosos a todos los que hayan perseverado hasta los mil doscientos noventa días; luego por otra razón más elevada y más real se llama dichosos a los que hayan sido constantes hasta los mil trescientos treintaicinco días, porque habrán llegado al fin de todos los peligros, y porque *se mantendrán en su suerte hasta el fin de los días,* según dice Daniel a continuación en el mismo pasaje.

Por tanto, esta interpretación es más sencilla y más conforme a las palabras mismas.

17. El pasaje de Ezequiel no es dificultad.—En Ezequiel siete años significan un tiempo indeterminado.—Y no hacen dificultad las palabras de Ezequiel 39 sobre los siete meses para sepultar los muertos y los siete años para quemar las armas de los enemigos: no se pusieron como predicción del futuro sino para ponderar el actual estrago. Así que el sentido no es afirmativo de acciones futuras, sino potencial, es decir, que los cadáveres serán tantos que para sepultarlos se necesitarán siete meses, y tantos los despojos de armas para el fuego, que podrán bastar para siete años.

Además en ese pasaje —según observó Belarmino— los siete años o meses pueden significar un tiempo, no determinado sino indeterminado, es decir, una espera larga y más larga. Y este mismo sentido lo vio Ribera, y lo confirma con otros textos, e ignoro por qué poco después le desagradó.

18. Aunque significasen un tiempo determinado, en nada perjudicarían a la opinión verdadera.—Quiero advertir también que, entendiendo ese pasaje según la corteza y el sentido propio literal, a lo sumo se deduciría que —como dice Ribera— el tiempo de los siete años sería desde la muerte del Anticristo hasta el juicio. Esto ciertamente no se opondría a lo que nosotros pretendemos, pues ese tiempo es bastante breve para deducir que todavía no ha venido el Anticristo.

Sin embargo, si se da por supuesto ese sentido, no queda ninguna base para deducir que —al menos en virtud de esa profesía— el juicio se retrasará únicamente siete años.

Ezequiel solamente dice que durante siete años el fuego se alimentará de los despojos de las armas, pero no dice que después no haya de existir este mundo inferior con uso —como ahora— de fuego y leña.

Tampoco esto último se deduce de lo anterior, sino sólo que, después de aquellos siete años y quemadas ya las armas, será necesario recoger leña o cortar árboles de los bosques. Luego nada cierto se deduce de ahí; por más que —como diré a continuación— la brevedad de aquel tiempo en general conste por otras pruebas.

19. Los días desde la muerte del Anticristo hasta el juicio no pueden ser muchos.—Con esto añado, finalmente, que, aunque la oscuridad de las profecías y la variedad de sus interpretaciones baste para que, hasta tanto que la Iglesia no dé una definición, esta opinión de los cuarentaicinco días no sea cierta, esto no quita que se la deba tener por más probable o aun por sencillamente verdadera.

Y sobre esto quiero advertir también que, aunque no sea cierto con certeza de fe que entre el fin del Anticristo y el día del juicio se hayan de poner exactamente tantos días o tanto tiempo, sin embargo es ciertísimo que ese tiempo será bastante breve y no podrá prolongarse muchos años.

Cristo N. Señor dijo en SAN MATEO *Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días el sol se oscurecerá.* Ahora bien, en sentido propio no se puede decir que suceda inmediatamente después de tal tiempo una cosa que sucede muchos años después de terminar ese tiempo.

Más aún, es muy creíble por esas palabras, que los signos que precederán al día del juicio y que seguirán a la muerte del Anticristo han de comenzar antes de que pasen esos cuarentaicinco días: esto es lo que indica la palabra *inmediatamente* que puso Cristo; y de suyo es necesario que el día del juicio pueda ser al fin de ellos y después de los dichos signos o poco después.

CAPITULO VI

RESPUESTA A LA PRIMERA OBJECIÓN DEL REY DE INGLATERRA CONTRA LA DOCTRINA DEL CAPÍTULO ANTERIOR

1. EL REY DE INGLATERRA PRETENDE QUE EL REINADO DEL ANTICRISTO DURARÁ MÁS TIEMPO.—Tres argumentos principalmente recojo del Prólogo del rey, con los cuales trata de probar que el Anticristo durará más tiempo. Pero él no hace ninguna diferencia entre la persecución y el reinado del Anticristo, puesto que, o los hace de igual duración, o al menos juzga que ambos durarán mucho tiempo. Por eso, también nosotros en este capítulo hablaremos de ellos como de una misma cosa, ya que después los distinguiremos más detalladamente.

2. El primer argumento lo toma del cap. 13 del APOCALIPSIS uniendo a él el cap. 17. En el primero dice San Juan que vio una bestia que subía del mar y que tenía siete cabezas. Y sobre ella añade después: *Y vi que una de sus cabezas estaba como degollada de muerte, y su herida mortal se había curado.*

Pues bien, el rey piensa que aquella bestia es Roma, y que la herida mortal que recibió es la devastación y —como quien dice— su destrucción por obra de los godos y de los vándalos; y esta herida *se curará,* dice, *en su cabeza, o sea, en el rey Anticristo que surgirá después y que reinará para mucho tiempo.*

La única manera como parece confirmar esto es por la correspondencia del otro cap. 17. En él cuenta también San Juan que vio una bestia que tenía siete cabezas, cabezas que explica que son reyes, a los cuales después añade un octavo, *que es también de los siete, y que era y no es. Este* —según interpreta el rey— *es el Anticristo, que comenzará a reinar en Roma luego que, por obra de la iniquidad, la Roma cristiana haya sido claramente corrompida y haya perdido la sinceridad de la religión.* Y como él cree que esto está ya cumplido *y que la herida mortal asestada a Roma por los godos, hace ya tiempo que está curada, y todavía perdura en Roma el mismo trono,* de ahí deduce que el Anticristo y su reino durará mucho más que tres años y medio.

3. EL ANTERIOR ARGUMENTO CARECE DE BASE.—LA BESTIA DEL APOCAL. 13 NO TANTO DESIGNA A ROMA COMO AL ANTICRISTO.—En toda esta forma de argumentar no hallo ninguna fuerza de razones o textos: se afirma arbitrariamente y, sin prueba alguna, se toma lo que viene bien para la opinión de uno. Esto no obstante, lo presentamos para que no parezca que dejamos algo y para que, al explicar ocasionalmente esta visión de San Juan, confirmemos más la verdad católica.

Así pues, acerca de la visión del cap. 13 respondemos —brevemente— que es muy probable que aquella bestia representase al Anticristo: todo lo que a continuación se dice de aquella bestia, son obras y signos del Anticristo, y enseguida se presenta a otra bestia que habla de la anterior e insinúa su nombre, el cual todos lo entienden del nombre del Anticristo.

Este es el sentido en que interpretaron ese pasaje los antiguos Padres: SAN IRENEO, SAN HIPÓLITO, SAN METODIO, SAN EFRÉN, SAN GREGORIO, SAN AMBROSIO, RUPERTO, ANDRÉS ARETINO, SAN ANSELMO y otros en sus exposiciones del *Apocalipsis.*

4. LAS SIETE CABEZAS DE LA BESTIA SON SIETE REYES COMPAÑEROS DEL ANTICRISTO.—Sobre sus siete cabezas, aunque se dan distintas interpretaciones, pero la más sencilla y la más admitida es que significan siete reyes de los diez que habrá en tiempo del Anticristo y que en DANIEL y en SAN JUAN se dan a entender por diez cuernos.

En efecto, como de esos diez reyes, tres serán muertos y destruidos por el Anticristo, y los otro siete se le someterán y asociarán y reinarán juntamente con él reconociéndole por superior, por eso del Anticristo se dice que tiene siete cabezas.

Según esto, lo que se añade que *Una de sus cabezas estaba como degollada de muerte,* no es preciso entenderlo de la persona misma del Anticristo, pues esto no se dice allí, sino que será gravemente herido y se curará en una de sus cabezas. Luego no será la bestia, sino una de sus cabezas la que recibirá la herida, y la bestia curará la herida de una manera maravillosa —al menos en apariencia—, de tal forma que *la tierra entera siguió embaucada detrás de la bestia,* etc.

Cristo N. Señor dijo en SAN MATEO *Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días el sol se oscurecerá.* Ahora bien, en sentido propio no se puede decir que suceda inmediatamente después de tal tiempo una cosa que sucede muchos años después de terminar ese tiempo.

Más aún, es muy creíble por esas palabras, que los signos que precederán al día del juicio y que seguirán a la muerte del Anticristo han de comenzar antes de que pasen esos cuarentaicinco días: esto es lo que indica la palabra *inmediatamente* que puso Cristo; y de suyo es necesario que el día del juicio pueda ser al fin de ellos y después de los dichos signos o poco después.

CAPITULO VI

RESPUESTA A LA PRIMERA OBJECIÓN DEL REY DE INGLATERRA CONTRA LA DOCTRINA DEL CAPÍTULO ANTERIOR

1. EL REY DE INGLATERRA PRETENDE QUE EL REINADO DEL ANTICRISTO DURARÁ MÁS TIEMPO.—Tres argumentos principalmente recojo del Prólogo del rey, con los cuales trata de probar que el Anticristo durará más tiempo. Pero él no hace ninguna diferencia entre la persecución y el reinado del Anticristo, puesto que, o los hace de igual duración, o al menos juzga que ambos durarán mucho tiempo. Por eso, también nosotros en este capítulo hablaremos de ellos como de una misma cosa, ya que después los distinguiremos más detalladamente.

2. El primer argumento lo toma del cap. 13 del APOCALIPSIS uniendo a él el cap. 17. En el primero dice San Juan que vio una bestia que subía del mar y que tenía siete cabezas. Y sobre ella añade después: *Y vi que una de sus cabezas estaba como degollada de muerte, y su herida mortal se había curado.*

Pues bien, el rey piensa que aquella bestia es Roma, y que la herida mortal que recibió es la devastación y —como quien dice— su destrucción por obra de los godos y de los vándalos; y esta herida *se curará,* dice, *en su cabeza, o sea, en el rey Anticristo que surgirá después y que reinará para mucho tiempo.*

La única manera como parece confirmar esto es por la correspondencia del otro cap. 17. En él cuenta también San Juan que vio una bestia que tenía siete cabezas, cabezas que explica que son reyes, a los cuales después añade un octavo, *que es también de los siete, y que era y no es. Este* —según interpreta el rey— *es el Anticristo, que comenzará a reinar en Roma luego que, por obra de la iniquidad, la Roma cristiana haya sido claramente corrompida y haya perdido la sinceridad de la religión.* Y como él cree que esto está ya cumplido *y que la herida mortal asestada a Roma por los godos, hace ya tiempo que está curada, y todavía perdura en Roma el mismo trono,* de ahí deduce que el Anticristo y su reino durará mucho más que tres años y medio.

3. EL ANTERIOR ARGUMENTO CARECE DE BASE.—LA BESTIA DEL APOCAL. 13 NO TANTO DESIGNA A ROMA COMO AL ANTICRISTO.—En toda esta forma de argumentar no hallo ninguna fuerza de razones o textos: se afirma arbitrariamente y, sin prueba alguna, se toma lo que viene bien para la opinión de uno. Esto no obstante, lo presentamos para que no parezca que dejamos algo y para que, al explicar ocasionalmente esta visión de San Juan, confirmemos más la verdad católica.

Así pues, acerca de la visión del cap. 13 respondemos —brevemente— que es muy probable que aquella bestia representase al Anticristo: todo lo que a continuación se dice de aquella bestia, son obras y signos del Anticristo, y enseguida se presenta a otra bestia que habla de la anterior e insinúa su nombre, el cual todos lo entienden del nombre del Anticristo.

Este es el sentido en que interpretaron ese pasaje los antiguos Padres: SAN IRENEO, SAN HIPÓLITO, SAN METODIO, SAN EFRÉN, SAN GREGORIO, SAN AMBROSIO, RUPERTO, ANDRÉS ARETINO, SAN ANSELMO y otros en sus exposiciones del *Apocalipsis.*

4. LAS SIETE CABEZAS DE LA BESTIA SON SIETE REYES COMPAÑEROS DEL ANTICRISTO.—Sobre sus siete cabezas, aunque se dan distintas interpretaciones, pero la más sencilla y la más admitida es que significan siete reyes de los diez que habrá en tiempo del Anticristo y que en DANIEL y en SAN JUAN se dan a entender por diez cuernos.

En efecto, como de esos diez reyes, tres serán muertos y destruidos por el Anticristo, y los otro siete se le someterán y asociarán y reinarán juntamente con él reconociéndole por superior, por eso del Anticristo se dice que tiene siete cabezas.

Según esto, lo que se añade que *Una de sus cabezas estaba como degollada de muerte,* no es preciso entenderlo de la persona misma del Anticristo, pues esto no se dice allí, sino que será gravemente herido y se curará en una de sus cabezas. Luego no será la bestia, sino una de sus cabezas la que recibirá la herida, y la bestia curará la herida de una manera maravillosa —al menos en apariencia—, de tal forma que *la tierra entera siguió embaucada detrás de la bestia,* etc.

Por consiguiente, el sentido es que uno de los siete reyes que servirán al Anticristo será mortalmente herido, quizá en una guerra.

Y esto se puede entender propia y literalmente, recibiendo en su cuerpo una herida mortal, y que después, de repente y por arte del demonio, será curado por el Anticristo de una manera tan maravillosa, que todos serán presa de la admiración y adorarán al Anticristo.

O al menos se entiende —más metafóricamente— de una herida en su situación y reino siendo vencido por los enemigos alguno de aquellos reyes, de forma que parezca completamente destruido y privado de su reino, y que de repente será curado por el Anticristo con gran poder, es decir, que, vencidos los enemigos, será restablecido en su anterior situación y reino, de forma que todos digan *¿Quién hay semejante a la bestia, y quién podrá luchar con ella?*

O quizá las dos cosas sucederán y se dan a entender juntamente.

5. Otras interpretaciones del mismo pasaje.—Las visiones de los cap. 17 y 13 del Apocalipsis no se corresponden bien.— Según esto —en conformidad con esta interpretación—, cuando después en el mismo capítulo al Anticristo se le llama *la primera bestia, cuya herida mortal se había curado,* esto se ha de entender no de él en sí mismo sino en una de sus cabezas. Y de la misma manera, lo que se dice después *la que tiene la herida de la espada y revivió,* se ha de entender que la tiene en uno de sus compañeros, los cuales serán como sus miembros. A no ser que, tal vez, el Anticristo mismo haya de tener siete reinos y en uno de ellos haya de recibir aquella herida y rehacerla y curarla enseguida.

Mas, cualquiera que sea la manera como se entienda, de ahí no se deduce que el reino del Anticristo haya de durar mucho: lo primero, porque todo esto podrá suceder en un mes; y lo segundo, porque —conforme a lo que se dirá en el capítulo nono— podrá suceder a lo largo del reinado del Anticristo antes de que comience su persecución.

Según esta interpretación, es claro que no hay razón para relacionar la visión del capítulo 17 con la del 13: lo primero, porque quizá significan cosas distintas, como aparece claro por lo dicho; lo segundo, porque, aunque signifiquen el mismo Anticristo, pero no los mismos reyes, puesto que en el cap. 17 se significan siete reyes sucesivos —ya que expresamente se dice que cinco fueron anteriores, que otro existía entonces y que otro vendría después—, y en el capítulo 13 parece que se significan siete reyes que habrá junto con el Anticristo, y así no se relacionan bien entre sí; y lo tercero y último, porque, aunque del cap. 17 se deduzca un espacio de tiempo largo como necesario para que haya una sucesión, pero no del Anticristo mismo ni de su reinado, sino de los tiranos que le precederán, le prefigurarán y —como quien dice— se le adelantarán, según expliqué en el capítulo V.

6. Algunos católicos, por el nombre de la bestia, entienden el Imperio Romano.—En ese sentido, el Anticristo será la cabeza herida de la bestia.—Pero añado que no faltan escritores católicos que interpretan que la bestia del cap. 13 es el Imperio Romano, y que los siete reyes son quizá los mismos siete que en el cap. 17 se representan también por las siete cabezas de la bestia.

Ciertamente esta opinión no es improbable, ya que es probabilísimo que en el cap. 17 la bestia es el Imperio Romano —según dije en el cap. IV—, y es verisímil que en ambos pasajes se trata de la misma bestia. Pero juzgo que esto se ha de entender del Imperio Romano gentil y tiránico representado en las siete cabezas.

Mas no por eso queda excluida la interpretación común de que la bestia es el Anticristo, puesto que a éste se lo entiende no en sentido —digámoslo así— completo, sino en cuanto cabeza principal de la bestia, ya que el Imperio Romano —borrado su nombre— ocupará, aumentará y llevará a término la tiranía de sus predecesores.

Supuesta tal interpretación, la cabeza que recibirá la herida mortal será el Anticristo mismo, el cual, en medio de la admiración de todos, de pronto se curará a sí mismo, sea que la herida consista sólo en una verdadera llaga mortal que haya de curarse antes de llegar él a morir, sea que consista en una muerte no real sino aparente, y la curación sea también una resurrección aparente.

Esto quieren Primasio, Beda, San Anselmo y algunos otros, y esto piensa San Gregorio al decir que, cuando venga el Anticristo, fingirá morir y resucitar. Y es verisímil que haya de hacerlo así con la finalidad de aparentar que es Cristo; y cabe que este sea el sentido de aquellas palabras.

Pero tampoco en esta interpretación tiene base el rey de Inglaterra para demostrar que el imperio del Anticristo haya de prolongarse, pues ese acontecimiento podrá suceder en poco tiempo, y San Juan en ese capítulo no dice que la bestia, después de curarse de la herida, haya de reinar mucho tiempo.

7. El rey Jacobo favorece en parte a lo dicho.—A esta interpretación parece acercarse en gran parte el rey Jacobo por lo que toca al significado de la bestia. En efecto: Lo mismo que juzgó que la bestia del cap. 17 era el gobierno o imperio de la ciudad de Roma,

así parece pensar que la bestia del cap. 13 significa ese mismo imperio o gobierno; y, en consecuencia, dice que la bestia herida en una de sus cabezas es Roma, *la cual recibió de los godos una herida mortal y después se curó,* y posteriormente *en ella, durante mucho tiempo, reina el Anticristo.*

No discutimos acerca de esta interpretación o adaptación del sentido en cuanto que explica que la bestia es Roma o su imperio o gobierno, pues aunque es menos probable, no contiene error alguno contrario a la fe y, por tanto, pasamos por ello.

En cambio, lo que después añade el rey, que la herida asestada a la bestia en una de sus cabezas es la que Roma recibió de los godos y vándalos, resulta confuso, puesto que esos enemigos hirieron a Roma muchísimas veces, y no se explica cuándo recibió esa herida y quién la curó mediante el Anticristo o en tiempo del Anticristo. Y si recorremos —brevemente— cada uno de los puntos, aparecerá claro que, sea cual sea el sentido en que el rey lo entendió, no cabe tal adaptación del sentido.

8. Por esa herida no puede entenderse el primer asedio de los godos bajo Alarico.—El primer asedio de Roma por parte de los godos lo hizo Alarico en el año 410 del Señor, y no negamos que de entonces puede decirse metafóricamente bien que la ciudad de Roma recibió una herida mortal.

Sin embargo, no hay razón para decir que San Juan hablase de ella, pues esa herida no se la asestó a la bestia en una de sus cabezas, como dice San Juan, sino en el cuerpo mismo de la bestia, es decir, en la ciudad misma, ya que la cabeza que entonces tenía la bestia —según quiere el rey mismo— era la Sede Romana, o sea, el Pontífice Romano, y la Sede Romana ningún mal padeció de Alarico.

En efecto: en primer lugar, Inocencio, que era el que estaba al frente de Roma cuando casi la destruyó Alarico, con el fin de arreglar la paz entre Alarico y el emperador se había retirado y se había instalado en Ravena, *y esto por providencia de Dios, para que no viese la destrucción de la ciudad,* según dice Orosio y según lo indicaron Sozómeno y Nicéforo.

Este añade que Alarico permitió a los suyos saquear las casas y robar sus bienes, pero que les mandó que excepcionalmente respetasen el templo en que está el sepulcro del apóstol San Pedro. *Esta,* dice, *fue la causa de que no pereciese toda Roma desde sus cimientos, pues habiéndose acogido allá muchísimos por el miedo, a salvo por respeto al Apóstol, reconstruyeron de nuevo la ciudad.*

Así que el golpe lo recibió no la sede de Pedro ni la persona del Papa que entonces la ocupaba, sino la ciudad misma, la cual se cree que sufrió ese desastre por sus muchos vicios y, sobre todo, por lo que en ella quedaba de sus idolatrías, según dicen esos mismos autores y otros muchos.

Luego a aquella destrucción no le cuadran bien las palabras de San Juan *Una de sus cabezas estaba como degollada de muerte.*

9. La interpretación del rey es incompatible con las otras palabras del mismo capítulo.—Según esto, mucho menos está en consonancia con esta interpretación la segunda parte de aquella profecía.

Porque San Juan dice que *la herida mortal que había recibido una de las cabezas de la bestia se había curado,* y que *la tierra entera siguió embaucada detrás de la bestia,* es decir, detrás del Anticristo. Y sobre éste se añade que *adoraron al dragón porque había dado poder a la bestia, y adoraron a la bestia diciendo: «¿Quién hay semejante a la bestia?»,* se entiende —según la interpretación de todos—, porque había curado la herida mortal de una manera extraordinaria y admirable.

No discrepa de esta interpretación el rey cuando dice: *Y así, la herida mortal que había recibido de los godos y vándalos, se curará en aquella cabeza, es decir, en el rey anticristo que surgirá después.* Ahora bien, esto no puede mantenerse en pie si lo que cuentan las historias se compara con lo que el rey mismo supone en otro pasaje.

En efecto, el golpe que asestaron a Roma los godos guiados por Alarico se curó enseguida, no de una manera extraordinaria ni por virtud del demonio, sino por particular providencia de Dios, con la cooperación de los hombres, y de una manera común y ordinaria.

Dice San Agustín que Dios, con una particular providencia, no quiso entonces destruir a Roma sino castigarla, y que por eso conservó salvos a muchos ciudadanos para que después reconstruyeran la ciudad.

Y esto lo explicó más Nicéforo, diciendo: *Habiéndose acogido muchísimos al templo de San Pedro, se salvaron por respeto al apóstol y reedificaron de nuevo la ciudad,* restauración que pudo llevarse casi a su término en pocos años.

10. Roma, en el asedio de los vándalos, no recibió la herida en la cabeza.—Pasados cuarentaicinco años, el rey de los vándalos Genserico puso cerco a la ciudad y comenzó a quemarla y demolerla, y así, a Roma, que estaba ya curada de la herida anterior, le asestó un nuevo golpe. Mas éste no sólo no tocó a la cabeza de la ciudad, sino que —con intervención de esta misma cabeza— sucedió que la ciudad misma no tanto se curó de una herida mortal, cuanto se preservó por providencia de Dios.

Por eso, el Papa San León *¿Quién,* dice, *rehizo a esta ciudad para su salvación? ¿quién la libró del cautiverio? ¿quién la defendió de la muerte? ¿Los juegos circenses, o la protección de los Santos? Sin duda las oraciones de éstos doblegaron la sentencia dictada por Dios para que quienes éramos dignos de ira quedáramos a salvo para el perdón.* Y más abajo: *Nuestra libertad la atribuimos no —como opinan los impíos— al influjo de los astros, sino a la inefable misericordia de Dios todopoderoso, que se dignó suavizar el furor de los bárbaros.*

Y que esto lo hizo Dios por la intercesión del mismo San León lo refiere el diácono Pablo diciendo: *Amansado Genserico con la salida a su encuentro del Papa León, libró a la ciudad del fuego, de las matanzas y de los suplicios.* Es verdad que añade que se llevó todos los bienes y a muchos cristianos a Africa; pero a eso no se lo puede llamar herida mortal, y —como es evidente— le fue fácil rehacerse.

11. Odoacro se apoderó de Roma, pero no la devastó.—Siguiendo adelante, después de casi veinte años y ya restaurada la ciudad, de nuevo la cercó y ocupó el rey de los Edulos Odoacro el año 476: así lo cuentan Evagrio, Nicéforo y Casiodoro, aunque lo único que éstos dicen es, no que incendiase ni que destruyese la ciudad, sino que se apoderó de ella. Más aún, de él dice Casiodoro que, *una vez que terminó con sus enemigos, dominó libremente a Italia, y que se aprovechó de su gran triunfo con moderación.*

Por consiguiente, ninguna herida mortal recibieron en esa ocasión la ciudad de Roma ni la verdadera autoridad que entonces la gobernaba, que era la del Papa: Simplicio, que ocupaba la sede entonces, no quedó privado de su dignidad ni de su ciudad, ni sufrió menoscabo alguno en ellas, sino que la ciudad, en tiempo de Simplicio y de sus sucesores Félix III y Gelasio, mientras vivió Odoacro continuó en la misma situación en que se encontraba antes.

12. Totila afligió a Roma gravemente, mas no con una herida mortal.—Por último, en los años 547 y 550, el rey de los godos Totila afligió a Roma, la ocupó y en parte la destruyó, mas no le asestó un golpe mortal, y el que le asestó se rehizo o curó en seguida.

Cuando entró en ella por primera vez, por la intervención de Pelagio —entonces diácono y después Papa, el primero de ese nombre— y del general Belisario, se portó benignamente, tanto con los romanos como con la ciudad misma, y aunque destruyó parte de los muros, poco después éstos fueron restaurados por el mismo Belisario.

Y en su segunda entrada, aunque al principio Totila trató de demoler y destruir la ciudad, al fin hizo volver a sus habitantes y la fortificó y embelleció con nuevos edificios.

Luego mucho menos recibió Roma en aquel tiempo una herida mortal ni hubo de esperar al Anticristo para que la curara de ella.

13. Refutación de la tesis del rey de Inglaterra devolviéndole el argumento. A esto se añade que, después de todas estas heridas o persecuciones, la bestia o ciudad de Roma, a lo largo de cincuentaiséis años perseveró sana y entera en paz y en su fe bajo el mismo gobierno pontificio —incluso según la opinión del rey y de los protestantes— antes del comienzo del Anticristo que ellos inventan.

Porque el rey dice que la Iglesia Romana comenzó a ser anticristiana en el año 606; ahora bien, la última invasión de Roma —según he dicho— fue anterior, en el año 550; luego cuando llegó aquel tiempo, la bestia ya no tenía la herida que se había de curar bajo el Anticristo.

Y mucho menos es compatible con eso lo que añade San Juan, *que la tierra entera siguió embaucada detrás de la bestia,* se entiende, por la curación de la herida mortal. Ni tampoco desde aquel tiempo o por ese hecho el poderío de la ciudad de Roma o del Pontífice Romano apareció mayor ante el mundo hasta el punto de que todos adorasen a la bestia diciendo *¿Quién hay semejante a la bestia, y quién podrá luchar con ella?*

Finalmente, tampoco del hecho de que la destrucción de Roma —realizada en cualquiera de los dichos asedios— fuera reparada, ni de la manera como la herida se curó puede deducirse lo que dice San Juan, que *el dragón dio poder a la bestia*: nadie jamás pensó que aquella restauración hubiese sido realizada por virtud del demonio, sino por virtud y providencia divina, la cual —como muy bien dijo San Agustín— quiso corregir, no perder a su pueblo. Por eso, nadie —a no ser un loco o un gentil— pudo moverse con eso a adorar al dragón, sino más bien a alabar y glorificar a Dios.

Luego nada de lo que predice San Juan en aquel pasaje es compatible con esa, en vano inventada, interpretación.

14. La añadidura de ciertas palabras al texto de San Juan no es acertada.—Con esto, por fin, queda bien claro que las últimas palabras que el rey añadió para su interpretación diciendo *La herida mortal se curará en su cabeza, es decir, en el rey Anticristo que surgirá después y que se apoderará del reino para mucho tiempo,* estas últimas palabras —repito—, que son las únicas que tenían que ver con lo que ahora tratamos, el rey las aña-

dió sin base alguna en la visión o profecía de San Juan.

En efecto, en ese pasaje nada enseña San Juan de una duración prolongada del reino del Anticristo. Más aún, acerca de la bestia que había recibido la herida en una de sus cabezas y que había sido curada, dice: *Y se le dio poder para hacer durante cuarentaidós meses*, para hacer —dice— todo lo que allí se explica, a saber, *para proferir blasfemias contra Dios y contra los que habitan en el cielo, y para hacer la guerra a los Santos*, etc. Con esto se describe la persecución y la impiedad del Anticristo.

Luego la duración prolongada del Anticristo es una invención no sólo sin base en ese texto, sino también contraria a sus palabras.

CAPITULO VII

RESPUESTA A LA SEGUNDA OBJECIÓN, QUE EL REY DE INGLATERRA SACA DEL CAP. 18 DEL APOCALIPSIS

1. SEGUNDA OBJECIÓN DEL REY DE INGLATERRA, DEL APOCALIPSIS.—Lo segundo y principalmente, esa larga duración del reino del Anticristo, el rey de Inglaterra la deduce de otro pasaje —del cap. 18 del Apocalipsis— en el que primero se describe la enorme caída y destrucción de la gran ciudad de Babilonia, que el rey supone ser la ciudad de Roma, y después se predice el grandísimo llanto de los reyes y de los mercaderes de la tierra sobre ella, y su temor por lo admirable de su desolación.

De ello el rey de Inglaterra saca la siguiente conclusión: *De ese amarguísimo llanto se deduce clarísimamente que el reino del Anticristo durará más que tres años y medio o que la edad de un hombre.*

Y esto lo prueba diciendo que *los reyes que fornicaron y vivieron entre placeres con ella, es preciso que hubiesen tenido un tiempo más largo para trabar tan gran relación con ella. Y los mercaderes de la tierra hacen una ostentación tan grande de los bienes y felicidad que tuvo mientras se mantuvo en pie, como si ella hubiese sido el emporio de sus riquezas, riquezas que no hubiesen podido amontonarse en tan poco tiempo y ni siquiera en un siglo.*

Pues bien, de estos dos indicios deduce el rey que es necesario que el reino del Anticristo ha de ser no de tres años, ni sólo de la vida de un hombre, pero ni de un siglo, sino de varios. Cómo de esos indicios se sigue esta conclusión, él no lo explica, y eso que —como voy a explicar brevemente— no parece que tengan relación alguna.

2. DOS BABILONIAS: UNA REAL Y OTRA MÍSTICA.—SAN JUAN HABLA DE LA MÍSTICA.— Pero antes es necesario exponer qué Babilonia es esa de que San Juan habla, tanto en este capítulo 18 como en los anteriores.

Se distinguen dos Babilonias: una, la material y la propiamente dicha, sita en Caldea y que fue el comienzo del imperio Caldeo; y otra, la mística.

Y por más que ANDRÉS juzga que San Juan puede entenderse de ambas, todos los demás suponen como cosa cierta que San Juan no habla de la Babilonia propiamente dicha: esto lo indicó suficientemente él mismo en el cap. 17 diciendo que en el frontis de la ciudad estaba escrito *Un misterio: Babilonia, la grande*, y le atribuye muchas características que no se ajustan bien a la verdadera Babilonia. Luego San Juan habla de la Babilonia mística.

Yo pregunto qué Babilonia es esa. Y sobre este punto hallo que únicamente ARETAS interpretó que la Babilonia de que habla San Juan al fin del cap. 16 es Constantinopla, aunque sin base alguna en la Escritura o en la razón.

3. BABILONIA ES TODO EL MUNDO.—Así pues, dos interpretaciones hay probables.

Una es que esta Babilonia es todo el mundo, por lo que se refiere al conjunto de los malos.

A este conjunto SAN AGUSTÍN —en los libros de la Ciudad de Dios— sobre todo al principio del libro 18— lo llama ciudad del diablo.

En conformidad con esto, en la *Enarración 2.ª al Salmo 26* dice: *Hay cierta ciudad llamada Babilonia. Esa ciudad es la sociedad de todos los impíos desde el Oriente hasta el Occidente, y ocupa el reino terreno*, etc.

En la *Enarración al Salmo 61, Todos*, dice, *los que gustan lo terreno, todos los que anteponen la felicidad terrena a Dios, todos los que buscan lo suyo y no lo de Jesucristo, pertenecen a la ciudad que místicamente se llama Babilonia y tiene por rey al diablo.*

Y lo mismo repite en la *Enarración al Salmo 28* sobre las palabras *Me acordaré de Raab y Babilonia, que me conocen: Babilonia*, dice, *es una ciudad mundana, Babilonia es la ciudad perversa, todos los perversos pertenecen a Babilonia*, etc.

Pues bien, de esta Babilonia interpretan el dicho pasaje del Apocalipsis expositores graves y antiguos: BEDA, VICTORINO, TYCONIO, ANSELMO, PRIMASIO; también SAN AMBROSIO y SAN AGUSTÍN en los comentarios que entre sus obras corren a su nombre; además de otros intérpretes modernos de ese pasaje.

Y lo mismo enseñó ARETAS en sus capítulos 41, 42, 53 y 55, aunque en otros pasajes parezca dar otras interpretaciones.

Ni disiente de ellas ANDRÉS, por más que también aplica esas palabras a otras Babilonias. Y expresamente y muy bien PRÓSPERO, que interpreta así lo del salmo *Desgraciada hija de Babilonia.*

dió sin base alguna en la visión o profecía de San Juan.

En efecto, en ese pasaje nada enseña San Juan de una duración prolongada del reino del Anticristo. Más aún, acerca de la bestia que había recibido la herida en una de sus cabezas y que había sido curada, dice: *Y se le dio poder para hacer durante cuarentaidós meses,* para hacer —dice— todo lo que allí se explica, a saber, *para proferir blasfemias contra Dios y contra los que habitan en el cielo, y para hacer la guerra a los Santos,* etc. Con esto se describe la persecución y la impiedad del Anticristo.

Luego la duración prolongada del Anticristo es una invención no sólo sin base en ese texto, sino también contraria a sus palabras.

CAPITULO VII

RESPUESTA A LA SEGUNDA OBJECIÓN, QUE EL REY DE INGLATERRA SACA DEL CAP. 18 DEL APOCALIPSIS

1. SEGUNDA OBJECIÓN DEL REY DE INGLATERRA, DEL APOCALIPSIS.—Lo segundo y principalmente, esa larga duración del reino del Anticristo, el rey de Inglaterra la deduce de otro pasaje —del cap. 18 del Apocalipsis— en el que primero se describe la enorme caída y destrucción de la gran ciudad de Babilonia, que el rey supone ser la ciudad de Roma, y después se predice el grandísimo llanto de los reyes y de los mercaderes de la tierra sobre ella, y su temor por lo admirable de su desolación.

De ello el rey de Inglaterra saca la siguiente conclusión: *De ese amarguísimo llanto se deduce clarísimamente que el reino del Anticristo durará más que tres años y medio o que la edad de un hombre.*

Y esto lo prueba diciendo que *los reyes que fornicaron y vivieron entre placeres con ella, es preciso que hubiesen tenido un tiempo más largo para trabar tan gran relación con ella. Y los mercaderes de la tierra hacen una ostentación tan grande de los bienes y felicidad que tuvo mientras se mantuvo en pie, como si ella hubiese sido el emporio de sus riquezas, riquezas que no hubiesen podido amontonarse en tan poco tiempo y ni siquiera en un siglo.*

Pues bien, de estos dos indicios deduce el rey que es necesario que el reino del Anticristo ha de ser no de tres años, ni sólo de la vida de un hombre, pero ni de un siglo, sino de varios. Cómo de esos indicios se sigue esta conclusión, él no lo explica, y eso que —como voy a explicar brevemente— no parece que tengan relación alguna.

2. DOS BABILONIAS: UNA REAL Y OTRA MÍSTICA.—SAN JUAN HABLA DE LA MÍSTICA.—Pero antes es necesario exponer qué Babilonia es esa de que San Juan habla, tanto en este capítulo 18 como en los anteriores.

Se distinguen dos Babilonias: una, la material y la propiamente dicha, sita en Caldea y que fue el comienzo del imperio Caldeo; y otra, la mística.

Y por más que ANDRÉS juzga que San Juan puede entenderse de ambas, todos los demás suponen como cosa cierta que San Juan no habla de la Babilonia propiamente dicha: esto lo indicó suficientemente él mismo en el cap. 17 diciendo que en el frontis de la ciudad estaba escrito *Un misterio: Babilonia, la grande,* y le atribuye muchas características que no se ajustan bien a la verdadera Babilonia. Luego San Juan habla de la Babilonia mística.

Yo pregunto qué Babilonia es esa. Y sobre este punto hallo que únicamente ARETAS interpretó que la Babilonia de que habla San Juan al fin del cap. 16 es Constantinopla, aunque sin base alguna en la Escritura o en la razón.

3. BABILONIA ES TODO EL MUNDO.—Así pues, dos interpretaciones hay probables.

Una es que esta Babilonia es todo el mundo, por lo que se refiere al conjunto de los malos.

A este conjunto SAN AGUSTÍN —en los libros de la Ciudad de Dios— sobre todo al principio del libro 18— lo llama ciudad del diablo.

En conformidad con esto, en la *Enarración 2.ª al Salmo 26* dice: *Hay cierta ciudad llamada Babilonia. Esa ciudad es la sociedad de todos los impíos desde el Oriente hasta el Occidente, y ocupa el reino terreno,* etc.

En la *Enarración al Salmo 61, Todos,* dice, *los que gustan lo terreno, todos los que anteponen la felicidad terrena a Dios, todos los que buscan lo suyo y no lo de Jesucristo, pertenecen a la ciudad que místicamente se llama Babilonia y tiene por rey al diablo.*

Y lo mismo repite en la *Enarración al Salmo 28* sobre las palabras *Me acordaré de Raab y Babilonia, que me conocen: Babilonia,* dice, *es una ciudad mundana, Babilonia es la ciudad perversa, todos los perversos pertenecen a Babilonia,* etc.

Pues bien, de esta Babilonia interpretan el dicho pasaje del Apocalipsis expositores graves y antiguos: BEDA, VICTORINO, TYCONIO, ANSELMO, PRIMASIO; también SAN AMBROSIO y SAN AGUSTÍN en los comentarios que entre sus obras corren a su nombre; además de otros intérpretes modernos de ese pasaje.

Y lo mismo enseñó ARETAS en sus capítulos 41, 42, 53 y 55, aunque en otros pasajes parezca dar otras interpretaciones.

Ni disiente de ellas ANDRÉS, por más que también aplica esas palabras a otras Babilonias. Y expresamente y muy bien PRÓSPERO, que interpreta así lo del salmo *Desgraciada hija de Babilonia.*

4. En favor de esta interpretación puede también citarse a PEDRO DAMIÁN en cuanto que dice que en el nombre de Babilonia entra toda alma injusta. Y de las penas del infierno interpreta las palabras *Cuanto fue lo que se glorificó y se deleitó, otro tanto dádselo de tormentos*. Esto tiene también PACIANO.

Igualmente SAN AGUSTÍN, en el Salmo 149, interpreta las palabras del cap. 18 del Apocalipsis: *Duplicad el duplo conforme a sus obras, en el cáliz en que mezcló, mezcladle el doble*, y entiende que se dijeron de mundo, al cual se lo da a entender con el nombre de Babilonia, por más que no cita esas palabras a la letra, sino que dice *Así está escrito: dadle el doble de lo que hizo*, interpretación que resulta probable por estas mismas palabras o pasajes; y además por aquéllas *Se ha convertido en morada de demonios y en prisión de todo género de espíritu impuro*.

En efecto, estas palabras, en su sentido más propio, se dicen de la ciudad de los impíos, y apenas pueden cuadrarle a ciudad particular alguna. Y lo mismo aquellas *Salid, pueblo mío, de dentro de ella para que no coparticipéis en sus pecados*, que SAN CIPRIANO interpreta en ese sentido. Lo mismo que también aquéllas *Ay, ay, gran ciudad, en la que se enriquecieron todos*. Y aquellas *Porque con tus fármacos desvariaron todas las naciones y en ella se encontró sangre de profetas y santos y de todos los degollados sobre la tierra*.

Estas palabras no parece que puedan aplicarse más que a una ciudad que ocupe todo el mundo; ahora bien, tal es la ciudad de los impíos; luego se entiende bien por Babilonia.

Y lo mismo confirma ARETAS en su capítulo 41 por el adjetivo *grande* con que tantas veces se la denomina, pues piensa que se lo pone no para distinguirla de una ciudad pequeña —ya que en este sentido tendría poco énfasis y no significaría nada grande—, sino para denotar una grandeza absoluta, es decir, la universalidad de esa ciudad, puesto que ocupó todos los lugares y todos los tiempos. Esto parece que da también a entender SAN JERÓNIMO al explicar no este sino el capítulo 13 del Apocalipsis.

5. Y no resulta difícil adaptar a este significado de Babilonia todo lo demás que se dice de ella en el cap. 17, pues Babilonia, en este significado, no es otra cosa que el mundo tomado en mal sentido, cual se hace frecuentemente en la Sagrada Escritura: por ejemplo, en la 1.ª CARTA DE SAN JUAN *El mundo entero está sujeto al maligno; y esta es la victoria que ha vencido al mundo: nuestra fe*; y Cristo, en el capítulo 15 de SAN JUAN *Si el mundo os odia, sabed que antes que a vosotros me odió a mí*.

Por eso, al mundo se lo cuenta entre los tres principales enemigos de la salvación y de las almas, y se cree que a él se refirió San Juan en su 1.ª canónica en las palabras *soberbia de la vida*, de la cual añade a continuación *que es del mundo*.

Por consiguiente, por esta razón, de esta Babilonia del mundo se dice muy bien que *se asienta sobre muchas aguas*, sobre *pueblos, gentes y lenguas*, según explica después el mismo San Juan.

Se la llama también *la gran meretriz*, porque en realidad *todos los pueblos bebieron del vino de su fornicación, y los reyes fornicaron con ella, y los mercaderes de la tierra se enriquecieron con la virtud de sus delicias*, y otras expresiones semejantes con que se describe muy bien la vanidad y malicia del mundo.

Finalmente, con razón se dice de ella que está *ebria con la sangre de los santos y con la sangre de los mártires de Jesús*, dado que todos los impíos persiguieron a los santos, y los mártires derramaron su sangre por Jesucristo en todas las regiones del mundo.

6. ESTA BABILONIA QUEDARÁ DESTRUIDA CUANDO PEREZCAN LOS IMPÍOS.—Y de la misma manera que esta Babilonia no está hecha de piedras sino que se compone de los hombres malos —como dijo TICONIO—, así su destrucción no consistirá en la demolición ni en el incendio de sus muros y edificios, sino en la perdición final de todos los impíos. Y así esta Babilonia no será destruida por el Anticristo ni antes del día del juicio, sino en el mismo día del juicio y por Cristo y los ángeles ministros de su justicia. Por eso se dice en el APOCALIPSIS *En un solo día vendrán sus plagas: mortandad, llanto y hambre, y a fuego será abrasada, porque fuerte es Dios, que la juzgará*.

7. OBJECIÓN.—SOLUCIÓN.—Se dirá: ¿Cómo, pues, *los reyes de la tierra y los mercaderes la llorarán y se alejarán por el temor de sus tormentos* siendo ellos mismos miembros de esa ciudad y no pudiendo evitar sus tormentos?

Respondo que precisamente por esa razón llorarán, *pues se llorarán a sí mismos sobre ella* —según se dice allí mismo—; y como tendrán un gran horror a aquellos tormentos, se dice que se *alejarán*, se entiende, no con el cuerpo, sino en espíritu, de forma que, en cuanto de ellos dependa, desearán huir, sin poderlo.

Por último, conforme a esta interpretación es verdad ciertamente lo que afirma el rey de

Inglaterra, que la amistad y negocios que los reyes y mercaderes de la tierra tuvieron con ella debieron durar muchísimo tiempo; pero de ahí no se sigue que el Anticristo reinará largo tiempo, sino que la ciudad de los malos perdura muchos siglos antes de ser juzgada y castigada por Dios.

8. EL NOMBRE DE BABILONIA SIGNIFICA TAMBIÉN A ROMA.—ESO SE HA DE DECIR DE LA ROMA GENTIL, NO DE LA RELIGIOSA.—La segunda interpretación es que el nombre de Babilonia, en ese pasaje, signifique a Roma, de suerte que se prediga que la destrucción y el estupendo castigo divino de Roma sucederá antes del fin del mundo.

Que por el nombre de Babilonia a veces se significa a Roma lo enseña claramente SAN AGUSTÍN diciendo que *la verdadera Babilonia fue la primera Roma, y la verdadera Roma fue la segunda Babilonia.*

Y SAN JERÓNIMO, en los *Escritores Eclesiásticos,* tratando de Marcos, dice que cuando Pedro, en el cap. 1 de su 1.ª carta, dice *Os saluda la Iglesia que está reunida en Babilonia,* figuradamente da a entender a Roma. Y lo mismo tiene en el cap. 47 de *Isaías,* y en este sentido interpreta también los pasajes del Apocalipsis. Y en la *Carta 17 a Marcela,* este pasaje de los cap. 17 y 18 del Apocalipsis lo interpreta de Roma. Y él mismo, en el cap. 24 de *Isaías,* piensa que Roma es la Babilonia espiritual de que habla San Juan.

Lo mismo tiene OROSIO. Y también TERTULIANO, el cual advierte que esto se ha de entender de la Roma gentil o mundana, no de la Santa Iglesia allí congregada, puesto que bastante claramente las distinguió San Pedro diciendo *Os saluda la Iglesia que está reunida en Babilonia.*

Finalmente, que en el Apocalipsis a Babilonia se la toma en ese sentido, es interpretación bastante común entre los antiguos y modernos intérpretes del Apocalipsis, tanto en este capítulo 18 como en otros: tales son VICTORINO, ANDRÉS, ARETAS, RIBERO, VIEGAS, BELARMINO, SÁNDER y otros muchos.

Y es una interpretación probable, ya que San Juan, en el cap. 17 —si nos atenemos al sentido propio de las palabras— habla de una determinada ciudad, y en el cap. 18 no habla sólo del pueblo, sino también de la ciudad material como formada de casas y de otros edificios y situada en un determinado lugar de la tierra, la cual puede estar distante o cercana respecto de otros lugares de la tierra, según indican las palabras *Alejándose por el temor de sus tormentos* y *Todos los capitanes, oficiales de barco, los marineros y cuantos bregan en el mar se detuvieron y clamaron al contemplar el humo de su incendio.* Ahora bien, si esa Babilonia es una ciudad particular, ciertamente no puede ser otra que Roma, como consta suficientemente por lo dicho y es manifiesto por los anteriores capítulos del mismo Apocalipsis.

9. QUE ROMA HAYA DE SER DESTRUIDA ANTES DEL DÍA DEL JUICIO, ES COSA PROBABLE.—Pues bien, si se admite esta interpretación, de ella, a lo sumo, se deduce que la ciudad de Roma, antes del fin del mundo, será arrasada, completamente destruida incluso en sus edificios materiales y entregada al fuego.

Esto muchos católicos lo enseñan no sólo sin rubor, sino también con firmeza: sus opiniones las expone ampliamente TOMÁS MALVENDA. Y aunque él teme inclinarse al parecer de ellos, y por eso se esfuerza por interpretar en otros sentidos los pasajes del Apocalipsis —sentidos que ahora no es necesario examinar, aprobar ni condenar—, sin embargo no puede negarse que esa opinión es probabilísima y muy conforme con los pasajes del Apocalipsis y con los antiguos Padres.

Sobre todo con SAN JERÓNIMO, que dice sobre Isaías, 24: *Será arrasada la ciudad vana, es decir, toda la ciudad o espiritual Babilonia que, vestida de púrpura, se asienta sobre los siete montes, cuyos suplicios leemos en el Apocalipsis de Juan.* Y no se aparta de ese parecer en el libro 2.° contra Joviniano, por más que indica que se trata de una profecía no absoluta, sino conminatoria, diciendo: *A ti me dirijo, tú que con la confesión de Cristo has borrado la blasfemia escrita en tu frente,* etc.: *la maldición con que te amenazó el Salvador en el Apocalipsis puedes evitarla por la penitencia a ejemplo de los ninivitas.*

Se añade LACTANCIO, que con el testimonio de la Sibila confirma que *caerá y será incendiada la ciudad cabeza del mundo: Y entonces,* dice, *¿quién dudará de que habrá llegado ya el fin para las cosas humanas y para el orbe de la tierra?*

Ciertamente, suponiendo que la devastación del mundo —sobre todo del mundo cristiano— ha de suceder al fin del mundo y antes del juicio —en parte por obra de los diez reyes que precederán al Anticristo, y en parte por obra del mismo Anticristo, el cual perseguirá a Cristo y a su Iglesia con una fuerza y una crueldad y odio mayores—, es de suyo muy probable que

alguno o varios de ellos hayan de lanzarse sobre la ciudad y destruirla desde sus cimientos a fin de, destruida Roma, acabar con el nombre romano y aun —si pueden— con el cristiano.

10. El tiempo de esa destrucción es inciertísimo.—Opinión de cierto doctor católico.—En cuanto a la forma, orden y fecha de esta destrucción, aun dando por supuesto que ésta ha de suceder, son mucho más inciertos que la destrucción misma, pues sobre ésta tenemos base en la escritura según un sentido probable de ella, y, en cambio, sobre las demás circunstancias, casi nada.

Por eso, la forma como el erudito Tomás Malvenda describe la última destrucción de Roma en conformidad con la opinión de los que las profecías del Apocalipsis las entienden de la ciudad de Roma, ni la afirman todos los que aprueban ese sentido, ni a mí me parece que sea necesaria ni que se apoye en un argumento apremiante.

Dice que Roma, hacia el fin del mundo, volverá a cometer unos crímenes y vergüenzas más numerosos y más grandes que los que cometió antes cuando era gentil: negará la fe, expulsará al Papa, descuartizará a los eclesiásticos de los diversos grados y volverá a la idolatría.

En efecto, el antiguo poderío temporal lo recuperará de nuevo con una grandeza y majestad del imperio mayores que las de antes, y tendrá sometidos diez reyes poderosísimos, con cuya acción perseguirá a los santos más cruelmente y los martirizará con mayor fiereza que lo fueron bajo los emperadores paganos.

Pero después, en breve, dice que esos reyes se rebelarán contra Roma y se levantarán contra ella y la destruirán por completo, permitiéndolo Dios así en castigo de sus crímenes, tanto de los pasados como de los presentes de entonces. Porque esto parece que es lo que indicó el evangelista San Juan cuando en el mismo cap. 18 dijo *Pues sus pecados han llegado hasta el cielo y el Señor se ha acordado de sus iniquidades*. En efecto: No es de creer que Dios permitiría un tan grave suplicio de Roma si ella antes a los antiguos pecados no añadiera otros nuevos y de esta forma excitase contra sí la ira de Dios.

Y de esta manera aplica lo demás que San Juan predice en este capítulo y en el anterior.

Por último, dice que después de la destrucción de Roma por obra de los diez reyes, vendrá el Anticristo en conformidad con las profecías de que se ha tratado antes.

11. Refutación de la primera parte.—Mas todo esto, aunque no es imposible ni incompatible con ninguna profecía o promesa hecha a Roma que yo conozca, a mí no me parece necesario ni suficientemente fundado.

En efecto —supuesta la interpretación de Babilonia que vamos haciendo—, de este pasaje de San Juan únicamente se deduce que será asolada y completamente destruida, de forma que *no aparecerá nunca jamás,* como dice San Juan, es decir, no será ya reconstruida ni habitada, y por tanto *ni flauta de cantantes, ni artesano, ni ruido de muela, ni luz de lámpara, ni voz de esposo y esposa se oirán más ni se hallarán en ella,* según se dice allí.

Por consiguiente, será una desolación sempiterna, y así parece cosa cierta y comprobada que ese oráculo, entendido de Roma, no se cumplió en ninguna de las anteriores destrucciones de la ciudad: el lector podrá conjeturarlo fácilmente comparando atentamente lo que sobre esas destrucciones dijimos en el capítulo anterior con las palabras que hemos citado de esta profecía.

Más aún, de ahí se deduce con mucha probabilidad que tal destrucción de Roma, si ha de suceder, no será sino cerca del fin del mundo.

Esto no se afirma en el dicho capítulo 18 ni ha sido profetizado en ningún otro pasaje, y por eso es menos cierto. Mas esas palabras lo persuaden de alguna manera, puesto que es verisímil que tan admirable destrucción de la ciudad y feroz persecución de la Sede Apostólica no sucederá más que en la época del Anticristo o cerca de ella, pues esa parecerá ser la mayor tribulación de la Iglesia, y en ella se cumplirá lo que predijo Daniel, que cesará el sacrificio perpetuo y cosas parecidas.

12. Refutación de la segunda parte.—Y en cuanto a que Roma, antes de esa destrucción, ha de volver al primtivo poderío e imperio temporal no veo cómo pueda probarse: No todo lo que en este capítulo se dice de Roma es preciso que se dé en ella en aquella última época de su destrucción, sino a lo largo de toda su historia desde su fundación hasta el fin, *pues* —como se dice allí— *sus pecados han llegado hasta el cielo y el Señor se ha acordado de sus iniquidades,* se entiende, de todas las que cometió en cualquier tiempo.

Por eso, tampoco veo cómo se prueba suficientemente que Roma haya de volver a la idolatría o a otros crímenes parecidos que nacen del desconocimiento del verdadero Dios.

Lo primero, porque para que pueda decirse

que los pecados llegan al cielo, basta que a las anteriores maldades de los impíos se añadan cada vez otros nuevos y gravísimos pecados de los cristianos, los cuales, en cierto modo, le mueven a Dios a ira más que los delitos de los demás hombres que desconocen al verdadero Dios. Y podrá suceder que en aquella época los pecados y maldades en esa ciudad se multipliquen con mayor libertad y corrupción que en los anteriores tiempos cristianos.

Y lo segundo, porque aunque esa destrucción haya de ser en castigo del pueblo corrompido, es creíble que ha de ser también para prueba de los buenos y para purificación y mérito de los predestinados, según da a entender Cristo sobre la persecución del Anticristo, y según enseñan a cada paso los Padres. Por consiguiente, no será necesario que Roma vuelva a la idolatría para que Dios permita su destrucción.

13. Refutación de la tercera parte.— Por último, lo que se añade de que diez reyes primero han de estar sometidos al imperio temporal de Roma y después se rebelarán contra ella, no veo con qué base se afirma.

Lo que aquí dice San Juan, que *los reyes de la tierra fornicaron con ella y llorarán sobre ella,* a lo sumo indica que esos reyes serán amigos de la ciudad de Roma, o quizá que primero imitaron sus crímenes, pero después, con un afecto natural, se dolieron de su perdición.

Añado también que no parece necesario que los reyes que primero habrán fornicado con Babilonia y después llorarán con ella, sean los diez que han de reinar inmediatamente antes de la venida del Anticristo, sino otros reyes de la tierra, que no faltarán fuera del Imperio Romano, como en Persia, en Africa, en la India y en otras regiones, los cuales quizá durarán hasta el fin del mundo.

Finalmente, por reyes de la tierra no se han de entender solos los reyes soberanos y principales de la tierra, sino también los grandes príncipes y —como quien dice— reyezuelos, como son ahora muchos duques y potentados de Italia y Alemania y otros semejantes, los cuales —además de los diez más famosos reyes— podrán existir en la época de la destrucción de Roma, y primero fornicar con ella —no sólo por la idolatría, sino también por otros vicios siguiendo la vanidad del mundo— y después dolerse de su perdición y llorarla.

14. De todo ello sólo se deduce que Roma perecerá cerca del día del juicio.— Por eso, de ese pasaje —suponiendo que por Babilonia se entienda a Roma— lo único que puede deducirse con certeza es que Roma, por fin algún día, será destruida del todo y sin remedio.

Y con esto resulta más verisímil que eso será cerca del día del juicio y en la época del Anticristo o próximamente.

Cuál será la situación de Roma —tanto en su imperio temporal como en el espiritual y en la fe— inmediatamente antes de su destrucción, no veo que haya sido revelado ni que pueda determinarse fundadamente. Mas no hay ningún inconveniente en que, perseverando como está ahora por la Santa Sede en la fe, en la religión y en el gobierno tanto temporal como espiritual, al fin del mundo sea destruida por algún tirano infiel, pagano o apóstata. Pues así como esto sucedió en gran parte en tiempo de Alarico, así podrá completarse más cruelmente y del todo al fin del mundo.

Ni esto es contrario a la santidad de esa ciudad: lo primero, porque, a pesar de la fe y de la presencia del Vicario de Cristo, los pecados podrán multiplicarse tanto en ella, que, unidos a los anteriores, conforme a los planes ocultos de la providencia de Dios muevan su juicio en contra de ella; lo segundo, porque aunque la ciudad y sus cabezas perseveren en la fe, podrá suceder que la voluntad del pueblo y de sus principales ciudadanos sea seducida y prevarique por el ejemplo, amenazas o promesas de los tiranos infieles; y lo tercero y último, porque —según decía— esa destrucción tendrá como fin, no sólo el castigo, sino también la prueba y un más perfecto término de muchos mártires.

Por tanto, no es tampoco contrario a las promesas hechas a la Iglesia y a la Sede Apostólica sobre su perseverancia en la fe y en la cátedra de Pedro, el que Roma sea destruida de esa manera, porque la cátedra y su fe nunca fallarán ya se encuentre aquí o allí, pues siempre será la misma, y la Iglesia siempre perdurará visible aunque por la fuerza de la persecución tenga que huir a los montes o esconderse en gran parte en lugares ocultos.

15. Es incierto si esa destrucción la ha de ejecutar el Anticristo o alguno de sus servidores.—Además, ni por ese pasaje ni por ningún otro —que yo sepa— puede deducirse suficientemente si esa última destrucción de Roma la ha de realizar y terminar el mismo Anticristo o, antes de él, alguno o algunos de los diez reyes que entonces reinarán en el mundo romano.

Que ha de suceder de una de esas dos maneras —supuesta la interpretación que hemos dicho—, resulta muy probable, puesto que —según he dicho— una destrucción tan general de la ciudad cabeza del mundo, y una calamidad y persecución tan grande de la Iglesia, no puede estar muy lejos de la época del Anticristo, y por tanto la causará él o quienes le precederán inmediatamente.

Asimismo, eso resulta muy creíble por otro principio: que, o el Anticristo no vendrá antes de que quede completamente destruido el imperio romano, o será él quien lleve a término la destrucción del imperio romano; ahora bien, el imperio romano será destruido ante todo cuando desaparezca completamente Roma, y al revés, mientras ella persevere en su situación, todavía perdurarán restos del imperio romano; luego, lo mismo que el imperio romano, así también la ciudad será destruida en el mismo tiempo y bajo unos mismos tiranos.

Y que puede suceder de una de las dos maneras dichas, y que ninguna de las dos ha sido revelada ni es contraria a lo que ha sido revelado, es cosa clara: no existe ningún pasaje en el que se haya revelado que la ciudad de Roma haya de durar hasta la época del Anticristo inclusive o —por explicarlo así— intrínsecamente; luego podrá ser destruida antes por los diez reyes.

Asimismo, no sólo es probable, sino que además algunos sostienen como cosa cierta que el imperio romano lo destruirán —antes de la venida del Anticristo— los diez reyes; luego es probable que esos mismos destruirán a Roma, que es lo que se insinúa también en el cap. 17 del Apocalipsis.

16. Es probable que la devastación de Roma la llevará a término el Anticristo.—Por el contrario, no existe ningún pasaje en el que se haya revelado que el Anticristo no vendrá hasta tanto que haya sido destruida la ciudad de Roma: luego si el que ha de destruirla es él, se cumplirá suficientemente la profecía de este capítulo de que estamos tratando acerca de la destrucción de Babilonia.

Asimismo, hemos dicho más arriba que es muy probable y conforme a los Padres que, aunque los diez reyes precursores inmediatos del Anticristo han de dividir y debilitar el imperio romano hasta el punto de casi terminar con él, sin embargo el que completará su destrucción será el Anticristo: luego también podrá él destruir a Roma y terminar con ella. Y cuando digo *él,* no entiendo que sea necesario que en esa guerra se halle presente el Anticristo en persona: basta que lo haga por sí mismo o por sus generales o por los reyes sujetos a él.

Así pues, en los días sentidos puede entenderse lo que en el Apocalipsis 17 se dice de la meretriz y de los diez cuernos de la bestia o de los diez reyes —que *odiarán a la meretriz y acabarán con ella,* etc.— si por la meretriz entendemos a Roma y por la bestia al Anticristo, lo cual es probable aunque incierto, según dije antes y en el tomo 2.º de la 3.ª parte, disp. 56, sec. 2. Esto —ni más ni menos— enseñé allí acerca de la última destrucción de Roma; más aún, de ésta hablé como de una cosa incierta.

Ni es otra la manera como habla Belarmino, el cual más bien piensa que a Roma la destruirá el Anticristo mismo. En efecto, en el cap. 13 del libro 3.º dice: *El Anticristo odiará a Roma, luchará con ella, y la destruirá e incendiará.* Y lo mismo piensa al fin del cap. 4.º del libro 4.º.

Y de la misma manera se expresa Bozio, y cita a Tertuliano, Lactancio, Cirilo, Crisóstomo, Ambrosio, Jerónimo y Agustín.

17. Se concluye que del Apocalipsis 18 no se deduce que la persecución del Anticristo haya de durar más de tres años y medio.—Por último —respondiendo al rey Jacobo— decimos que ni del todo el cap. 18 del Apocalipsis, ni de la destrucción de Roma que en él se predice, ni de las circunstancias con que se la describe, puede deducirse que la persecución del Anticristo haya de durar más de tres años y medio.

Si los que han de destruir Roma son los diez reyes, aunque esa guerra dure muchos años o después de ella Roma quede destruida por muchos años, sin embargo el Anticristo, llegando después, podrá durar poco tiempo.

Y si el que ha de destruir Roma es el mismo Anticristo, podrá hacerlo antes de comenzar la —llamémosla así— persecución espiritual de la Iglesia mientras adquiera el imperio temporal, lo cual podrá durar muchos años anteriormente a la persecución —según diré en el cap. IX—, y en ese caso —como es claro— la persecución podrá durar sólo el breve tiempo que se ha dicho.

O ciertamente, aun concediendo que la misma destrucción de Roma haya de ser una parte de la persecución anticristiana, todavía en tres años y aun en dos podrá cumplirse cuanto sobre esa destrucción anuncia San Juan: no sólo en el término de un año, sino aun en el término de unos pocos meses podrá ser cercada, destruida e incendiada, y sufrir lo demás que en ese pasaje se describe.

Y poco después podrá seguirse el tristísimo llanto de los reyes y de los mercaderes de que habla San Juan: si ese llanto ha de ser en las regiones e islas cercanas a Roma, la noticia del incendio podrá llegar a ellas en pocos días, y

a las más lejanas en más o en el término de un año; pero el llanto mismo podrá tener lugar en un tiempo más corto.

18. Solución de una objeción del rey.— Y lo que el rey objeta —que para que los reyes contraigan una gran amistad con esa Babilonia, y para que los mercaderes acumulen riquezas, necesitarán un tiempo más largo—, esto, repito, prueba —sí— que tanto los reyes como los mercaderes y Babilonia misma durarán mucho tiempo antes que el Anticristo llegue o destruya a Babilonia, pero no prueba que la destrucción de la ciudad misma ni el llanto subsiguiente hayan de ser muy largos: lo primero, porque esas son cosas distintas; y lo segundo, porque, con frecuencia, cosas que han durado mucho tiempo, suelen terminar en un momento.

Cuánto más que en todo ese capítulo no se dice ni una palabra sobre el Anticristo, y por eso, aunque lo que en él se cuenta exigiese un tiempo más prolongado, nos resultaría fácil responder que todo ello terminaría antes de la aparición del Anticristo —según he explicado que puede suceder—, y que el Anticristo mismo vendrá después y acabará en breve.

CAPITULO VIII

RESPUESTA A LA TERCERA OBJECIÓN, QUE EL REY DE INGLATERRA TOMA DE DIVERSAS PALABRAS DEL NUEVO TESTAMENTO

1. El rey de Inglaterra sostiene —en primer lugar— que San Juan puso un tiempo fijo por un tiempo no fijo.—En tercer lugar, el rey de Inglaterra ataca el argumento en que nos apoyamos para afirmar que la persecución del Anticristo durará tan poco tiempo. Dos cosas objeta contra él.

Una es que las palabras de San Juan cuando habla de aquel tiempo, no es necesario interpretarlas en sentido propio, pues si se atiende al estilo usual de los profetas, resulta bastante fácil entenderlas metafóricamente. Y él en esas palabras vio dos posibles alegorías.

Una es que se ponga una número fijo por uno no fijo, cosa ciertamente habitual en San Juan, como cuando en el cap. 7 enumera los doce mil de los que se han de salvar de cada tribu, y cuando en el cap. 9 dice *El número de los ejércitos de caballería es de doscientos millones*, etc. Y lo mismo hace en otros pasajes, sobre todo cuando en el cap. 14 enumera *ciento cuarentaicuatro mil vírgenes*, y cuando en el cap. 20 repite tantas veces que Cristo reinará con sus santos *mil años*, y cuando en el cap. 21 cuenta diversas medidas.

A esto se añade que San Juan, en estas enumeraciones, imita a los antiguos profetas, sobre todo a Daniel, a Ezequiel y a Zacarías, en los cuales muchas veces se toma un número no fijo, por ejemplo, en Daniel *Mil millones le servían*, y muchas veces en otros pasajes.

2. Sostiene —en segundo lugar— que el tiempo señalado por San Juan significa la mitad de una semana espiritual.—La segunda alegoría del rey es que los tres tiempos y la mitad del tiempo no signifiquen años ni un determinado tiempo, sino media semana espiritual: *Quien recuerde*, dice, *que San Juan en sus visiones imita la práctica de los profetas, hallará muy verisímil que en los tres días y medio imita las semanas de Daniel, entendiendo una semana por todo el tiempo que medie entre la primera y la segunda venida de Cristo, en la mitad del cual tiempo o semana espiritual presenta triunfante al Anticristo.*

Y esta interpretación puede reforzarse con la opinión de Nicolás de Lyra, el cual cree que no consta si en Daniel 12 el día se toma en sentido propio por un día natural, o metafóricamente por un año, como la semana en el mismo Daniel. Luego lo mismo podrá decirse de los pasajes de San Juan en el Apocalipsis, y así esta interpretación será probable.

3. Argumenta —en tercer lugar— con la incertidumbre del día del juicio.—Otra objeción principal es que las palabras de San Juan no pueden entenderse en sentido propio porque tal sentido es contrario a otros pasajes de la Escritura y a cierto dogma de la fe. Argumenta diciendo que si el Anticristo ha de reinar un determinado número de días y, después de su muerte, el juicio ha de tener lugar en el término de cuarentaicinco días, en cuanto el Anticristo comience a reinar y a perseguir a la Iglesia los fieles sabrán con certeza en qué día será el juicio; ahora bien, esto es contrario a las palabras de Cristo en muchos pasajes.

En efecto, en primer lugar, en San Mateo 24 dijo: *Por lo que hace al día aquel y a la hora, nadie los sabe, ni los ángeles del cielo, fuera únicamente del Padre.* Y después, con la comparación del diluvio explica lo repentinamente que llegará aquel día diciendo: *Como en los tiempos de Noé, así sucederá la venida del Hijo del hombre. Porque así como en los días que precedieron al diluvio se comía y se bebía, se casaban y se daban en matrimonio hasta el día en que Noé entró en el arca, y no se dieron cuenta hasta el momento en que llegó el diluvio y arrastró a todos, así sucederá la venida del Hijo del hombre. Habrá entonces dos hombres en el campo: uno será tomado, y otro será dejado; dos mujeres dando vueltas a la rueda de mo-*

a las más lejanas en más o en el término de un año; pero el llanto mismo podrá tener lugar en un tiempo más corto.

18. SOLUCIÓN DE UNA OBJECIÓN DEL REY.— Y lo que el rey objeta —que para que los reyes contraigan una gran amistad con esa Babilonia, y para que los mercaderes acumulen riquezas, necesitarán un tiempo más largo—, esto, repito, prueba —sí— que tanto los reyes como los mercaderes y Babilonia misma durarán mucho tiempo antes que el Anticristo llegue o destruya a Babilonia, pero no prueba que la destrucción de la ciudad misma ni el llanto subsiguiente hayan de ser muy largos: lo primero, porque esas son cosas distintas; y lo segundo, porque, con frecuencia, cosas que han durado mucho tiempo, suelen terminar en un momento.

Cuánto más que en todo ese capítulo no se dice ni una palabra sobre el Anticristo, y por eso, aunque lo que en él se cuenta exigiese un tiempo más prolongado, nos resultaría fácil responder que todo ello terminaría antes de la aparición del Anticristo —según he explicado que puede suceder—, y que el Anticristo mismo vendrá después y acabará en breve.

CAPITULO VIII

RESPUESTA A LA TERCERA OBJECIÓN, QUE EL REY DE INGLATERRA TOMA DE DIVERSAS PALABRAS DEL NUEVO TESTAMENTO

1. EL REY DE INGLATERRA SOSTIENE —EN PRIMER LUGAR— QUE SAN JUAN PUSO UN TIEMPO FIJO POR UN TIEMPO NO FIJO.—En tercer lugar, el rey de Inglaterra ataca el argumento en que nos apoyamos para afirmar que la persecución del Anticristo durará tan poco tiempo. Dos cosas objeta contra él.

Una es que las palabras de San Juan cuando habla de aquel tiempo, no es necesario interpretarlas en sentido propio, pues si se atiende al estilo usual de los profetas, resulta bastante fácil entenderlas metafóricamente. Y él en esas palabras vio dos posibles alegorías.

Una es que se ponga una número fijo por uno no fijo, cosa ciertamente habitual en San Juan, como cuando en el cap. 7 enumera los doce mil de los que se han de salvar de cada tribu, y cuando en el cap. 9 dice *El número de los ejércitos de caballería es de doscientos millones*, etc. Y lo mismo hace en otros pasajes, sobre todo cuando en el cap. 14 enumera *ciento cuarentaicuatro mil vírgenes*, y cuando en el cap. 20 repite tantas veces que Cristo reinará con sus santos *mil años*, y cuando en el cap. 21 cuenta diversas medidas.

A esto se añade que San Juan, en estas enumeraciones, imita a los antiguos profetas, sobre todo a Daniel, a Ezequiel y a Zacarías, en los cuales muchas veces se toma un número no fijo, por ejemplo, en DANIEL *Mil millones le servían*, y muchas veces en otros pasajes.

2. SOSTIENE —EN SEGUNDO LUGAR— QUE EL TIEMPO SEÑALADO POR SAN JUAN SIGNIFICA LA MITAD DE UNA SEMANA ESPIRITUAL.—La segunda alegoría del rey es que los tres tiempos y la mitad del tiempo no signifiquen años ni un determinado tiempo, sino media semana espiritual: *Quien recuerde*, dice, *que San Juan en sus visiones imita la práctica de los profetas, hallará muy verisímil que en los tres días y medio imita las semanas de Daniel, entendiendo una semana por todo el tiempo que medie entre la primera y la segunda venida de Cristo, en la mitad del cual tiempo o semana espiritual presenta triunfante al Anticristo.*

Y esta interpretación puede reforzarse con la opinión de NICOLÁS DE LYRA, el cual cree que no consta si en Daniel 12 el día se toma en sentido propio por un día natural, o metafóricamente por un año, como la semana en el mismo Daniel. Luego lo mismo podrá decirse de los pasajes de San Juan en el Apocalipsis, y así esta interpretación será probable.

3. ARGUMENTA —EN TERCER LUGAR— CON LA INCERTIDUMBRE DEL DÍA DEL JUICIO.—Otra objeción principal es que las palabras de San Juan no pueden entenderse en sentido propio porque tal sentido es contrario a otros pasajes de la Escritura y a cierto dogma de la fe. Argumenta diciendo que si el Anticristo ha de reinar un determinado número de días y, después de su muerte, el juicio ha de tener lugar en el término de cuarentaicinco días, en cuanto el Anticristo comience a reinar y a perseguir a la Iglesia los fieles sabrán con certeza en qué día será el juicio; ahora bien, esto es contrario a las palabras de Cristo en muchos pasajes.

En efecto, en primer lugar, en SAN MATEO 24 dijo: *Por lo que hace al día aquel y a la hora, nadie los sabe, ni los ángeles del cielo, fuera únicamente del Padre.* Y después, con la comparación del diluvio explica lo repentinamente que llegará aquel día diciendo: *Como en los tiempos de Noé, así sucederá la venida del Hijo del hombre. Porque así como en los días que precedieron al diluvio se comía y se bebía, se casaban y se daban en matrimonio hasta el día en que Noé entró en el arca, y no se dieron cuenta hasta el momento en que llegó el diluvio y arrastró a todos, así sucederá la venida del Hijo del hombre. Habrá entonces dos hombres en el campo: uno será tomado, y otro será dejado; dos mujeres dando vueltas a la rueda de mo-*

ler: una será tomada, y otra será dejada. Velad, pues, ya que no sabéis qué día vendrá vuestro señor.

Con todo esto, dice el rey, *se da a entender la completa inseguridad de aquellos tiempos: que estarán los hombres ocupados en distintos negocios y cuidados humanos, cuando les sorprenderá la última hora de repente y sin que ellos lo piensen.*

A la manera como Cristo termina en ese mismo pasaje: *Comprended bien esto: que si el dueño de la casa supiese a qué hora iba a venir el ladrón, velaría y no dejaría que horadasen su casa; así también vosotros estad preparados, pues a la hora que menos penséis vendrá el Hijo del hombre.*

4. Acumula muchos textos de la Escritura.—En segundo lugar, en San Mateo 25, para explicar la inseguridad de aquel día, Cristo aduce la parábola de las diez vírgenes, y termina: *Velad, pues, porque no sabéis el día ni la hora.*

En tercer lugar, podemos añadir las palabras de Cristo en los Hechos *No os toca a vosotros saber los tiempos o momentos que el Padre tiene en su poder.*

En cuarto lugar, el rey añade las palabras de San Pedro en su 1.ª canónica *Sed sobrios, y velad. Pedro,* dice, *nos manda velar y ser sobrios, siempre atentos a recibir aquel día.*

En quinto lugar, dice, *San Juan en el Apocalipsis nos advierte dos veces que Cristo vendrá como un ladrón nocturno. Vendré a ti,* dice el Espíritu Santo en Apocalipsis 3, *como ladrón, y no sabrás en qué hora he de venir a ti*; y en el cap. 16, *Mira, vengo cual ladrón.*

En sexto lugar, podemos añadir que esto lo dijo San Pablo: *En cuanto al tiempo y al momento no tenéis, hermanos, necesidad de que se os escriba, pues sabéis perfectamente que el día del Señor vendrá como ladrón en la noche. Cuando digan* Paz y seguridad, *entonces, de repente, les sobrevendrá la ruina.*

Por último, eso también lo dijo San Pedro en su 2.ª canónica.

5. Respuesta a los argumentos del rey. A lo primero respondo que la interpretación literal de las palabras de San Juan a la cual se atienen los papistas, es decir, los católicos, está basada —en primer lugar— en el sentido propio de las palabras de la escritura, sentido que se debe anteponer.

Porque a todo trance se debe evitar el peligro de dejar el sentido verdadero del Espíritu Santo, *el cual* —dijo Tertuliano— *debemos observar lo mismo que un precepto,* ya que *no es más ligera una trasgresión en la interpretación que en la conducta.* Y por otra parte, el peligro de desviarse del verdadero sentido es grande cuando el sentido propio se deja sin el apoyo de algún texto o sin necesidad.

Ahora bien, en este caso —según demostraremos después— no se halla ninguna de estas dos razones para dejar el sentido propio de las palabras.

Muy al contrario, dicho sentido propio tiene su base en la consonancia y coincidencia de distintos pasajes de la Escritura y en las diversas maneras de explicar la misma cosa por épocas, meses y días tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, de suerte que no es creíble que todo ello se dijera en sentido metafórico e impropio.

Tiene su base también en el común consentimiento de los Padres, mediante los cuales Dios enseña a la Iglesia el verdadero sentido de las Escrituras. Ahora bien, que ese es el sentido de los Padres consta suficientemente por los textos que adujimos en el capítulo VI.

Por último, otro argumento puede ser que en este caso no cabe ni tiene una base probable metáfora alguna: esto aparecerá claro fácilmente recorriendo los pasajes que el rey aduce.

6. En la Escritura muchas veces se pone un número perfecto por uno no fijo.—Por un número imperfecto se da a entender una duración determinada.—En cuanto a la primera parte del sentido metafórico —en la que se dice que se toma un número fijo por otro no fijo y para indicar un espacio de tiempo largo o breve y un número indeterminado grande o pequeño—, respondemos que esa regla, así en general, es verdadera, y que en este sentido se prueba muy bien con los textos que se han aducido y con otros muchos que podrían aducirse, pero que la aplicación que de ella se hace a la interpretación del caso presente es mala.

En primer lugar, como doctamente observó Belarmino, entonces en la Escritura se toma un número determinado por un tiempo indeterminado, cuando ese número es un número perfecto y completo en alguna línea, como son los números diez, cien, mil. Mas cuando el número consta no sólo de una cifra grande sino también de otra pequeña, entonces es señal de una numeración determinada y precisa.

La razón es obvia: que la expresión sencilla y absoluta de un número completo, fácilmente es susceptible de tal metáfora, sea por alguna perfección del número, sea por algún misterio, cual es el que suele verse en el número siete por la creación del mundo, o en el número mil por su perfección a propósito para significar una plenitud del tiempo. Así lo dijo San Agustín en la *Ciudad de Dios;* el cual también en el mismo pasaje interpreta en ese sentido aquello del *céntuplo* de que habla el Señor en San Mateo para dar a entender un premio abundante; y propone otros ejemplos en el libro de la *Doctrina Cristiana.*

Mas cuando, detallada y distintamente, a un

número mayor se añade otro menor y a un número entero se añade su mitad, es señal de una cuenta en sentido determinado y propio, porque si no, en la Escritura nunca tendríamos un número determinado.

Además, en esa imperfección de los números no puede verse ninguna perfección o duración prolongada; ni puede darse una razón probable de que se haga tal adición o multiplicación de números.

Un ejemplo muy bueno en confirmación de esto es el de DANIEL 8, en el que de la destrucción de Jerusalén realizada por Antíoco se dice que duraría *dos mil trescientos días*: todos piensan que este número, por la manera particular como se señala, se debe entender en su sentido preciso y propio; y este es el sentido en que SAN JERÓNIMO trata de comprobarlo y explicarlo por los libros de los Macabeos y por Josefo; y lo mismo enseñan TEODORETO, la GLOSA, NICOLÁS DE LYRA, y muy detalladamente BENITO PEREIRA.

7. EL PASAJE DE SAN JUAN NO ADMITE SENTIDO METAFÓRICO.—REFUTACIÓN DEL PRIMER ARGUMENTO DEL REY.—Por eso, esta parte la tengo por tan verdadera, que no creo necesaria explicación ni limitación alguna: lo primero, porque de suyo se basa en la regla más verdadera de interpretar la Escritura, a saber, que, cuando no hay nada que indique metáfora o que fuerce a verla, se ha de mantener el sentido propio; y lo segundo, porque no se ofrece ninguna excepción particular de esta parte.

En efecto, si alguien objeta el caso del Apocalipsis de los ciento cuarentaicuatro mil señalados para la salvación, y el otro de las ciento cuarentaicuatro mil vírgenes que acompañan al Cordero, Ribera en su comentario le responderá que en esos pasajes por esos números se da a entender una multitud determinada y precisa. Mas como esto es difícilmente creíble, respondo que ese número con su multiplicación contiene un misterio y, por tanto, se pone por una multitud indeterminada: el número doce es un número universal, y multiplicado por sí mismo conforme al número de las doce tribus, hace aquel número. Así lo interpretaron BEDA, RUPERTO y otros.

8. TAMBIÉN SE PONE UN NÚMERO PERFECTO POR UN TIEMPO DETERMINADO.—También en la otra parte —del sentido metafórico— es preciso añadir una limitación, dado que ese sentido no se lo ha de ver sin más ni más, ni en cualquier texto.

En efecto, en la Escritura muchísimas veces un número perfecto significa un tiempo determinado y una duración fija, por ejemplo, cuando se dice que el mundo fue creado en seis días, o cuando en DANIEL se dice *Siete tiempos pasarán sobre ti*. En este último pasaje, aunque en la palabra *tiempos* haya alguna metáfora —que ya expliqué antes—, pero en el número *siete* no se entiende que haya metáfora alguna. Y lo mismo en la profecía de las setenta semanas de DANIEL, y en otros muchos pasajes.

Por tanto, esa parte se ha de entender sólo permisiva o potencialmente, es decir, que tales números pueden tomarse en ese sentido, y que esa metáfora es usual en la escritura. Esto no obstante, en su uso y en su aplicación a este o a aquel pasaje es necesario considerar las circunstancias, de forma que la metáfora sea conforme y de ningún modo contraria a ellas. Además, hay que tener en cuenta las interpretaciones comunes de la Iglesia y de los Padres.

Estas dos normas —según he dicho— persuaden que en los citados pasajes del Apocalipsis no cabe la metáfora, puesto que ni cuadra con sus palabras y circunstancias, ni los Padres la vieron en ellos, sino que entendieron que en ellos se predice un tiempo fijo y determinado.

9. REFUTACIÓN DEL SEGUNDO ARGUMENTO DEL REY.—LAS MANERAS COMO DANIEL HABLÓ DE LAS SEMANAS Y DE LOS TRES AÑOS FUERON DISTINTAS.—LA CUENTA DE LOS MESES Y DE LOS DÍAS NO SE AJUSTA A LA SEMANA.—En cuanto a la segunda parte de la metáfora que ha ideado el rey, es claramente improbable.

En primer lugar, porque ni San Juan en el Apocalipsis ni Daniel en el cap. 12 hablaron de semana, sino de tiempos, meses y días; y mucho menos hablaron de media semana, sino que el sentido propio de lo que decían lo explicaron por otros números de meses y días.

Y esto puede confirmarse con que, cuando Daniel quiso significar tres años y medio mediante la mitad de una semana, lo hizo manifiestamente diciendo *A la mitad de la semana faltará la víctima y el sacrificio*, es decir, una vez pasados tres años y medio de la semana setenta.

En segundo lugar, en la Escritura la semana nunca significa un tiempo completamente indeterminado, sino que, cuando esa palabra se emplea metafóricamente, al menos eso se hace guardando cierta proporción con el número siete, y la metáfora está en ampliarlo al número de años: por ejemplo, en DANIEL y en el GÉNESIS se dice *Cumple la semana de días*, es decir, siete años. Ahora bien, tratándose del tiempo que media entre la primera y la segunda venida de Cristo, no hay razón alguna para pensar en el número siete, ni puede aducirse causa alguna, texto ni ejemplo probable que lo justifique. Luego ¿por qué esa libertad para interpretar o, más bien, para falsear así la Escritura?

En tercer lugar, aunque la metáfora de la media semana pudiera ajustarse a las palabras *Por tiempos, un tiempo y medio tiempo*, pero de

ninguna manera es aplicable a la suma de cuarentaidós meses o de mil doscientos noventa días: ¿qué razón, proporción o analogía puede dar base a esa metáfora? Muy al contrario —como he dicho tantas veces—, esa forma de explicar los tiempos por meses o el número de meses por un número de días, excluye toda metáfora así, y demuestra que se trata de un sentido propio.

10. En cuarto lugar, si los tres años y medio que se predijeron de la venida y duración del Anticristo significasen la media semana espiritual entendida en ese sentido, al menos no sobrepasarían la mitad del tiempo que media entre la primera y segunda venida de Cristo. Ahora bien, según la opinión del rey, el anticristianismo comenzó en el año 606 de Cristo, y así ha perdurado ya mil siete años, perdura todavía, y perdurará lo que Dios sabe. Luego es increíble que todo ese tiempo se dé a entender —por la alegoría de la media semana— con el espacio de tres años y medio.

Finalmente, conforme a esta interpretación resulta inútil toda aquella enumeración de tiempos, meses y días que tan detalladamente hace San Juan, ya que por ella nada cierto ni probable puede conjeturarse sobre el comienzo y duración de la época del Anticristo, sino que cada uno puede figurarse el comienzo y el espacio de tiempo que quiera y afirmar que esa es la media semana espiritual. Ahora bien, las palabras de la Escritura, aunque a veces sean metafóricas, pero no son inútiles ni se dijeron en vano. Luego cuando la metáfora pervierte la finalidad, la intención y el fruto de la profecía, se la debe rechazar y rehuir en absoluto.

11. Refutación de la duda de Nicolás de Lyra.—En los pasajes que él aduce, día no puede tomarse por año.—Por esta razón se debe dejar también o rechazar el problema que suscita Nicolás de Lyra de si en aquellos pasajes día se toma metafóricamente por año, y hay que afirmar como cosa cierta que en ellos se toma en sentido propio y significa el día natural.

Mas hay que observar que esto puede entenderse de los pasajes en que se habla de los mil doscientos noventaidós días de la persecución del Anticristo, o de aquellos en que se habla de los cuarentaicinco días después de su muerte, pues Nicolás de Lyra no se refiere a los primeros sino a los segundos, y de los primeros no niega que hayan de ser días naturales, lo cual vale mucho para lo que nosotros pretendemos, etc. Por tanto, vamos a demostrar brevemente que la cosa es cierta.

En efecto: Si en esos pasajes día significase año, luego cuando se dice que la persecución del Anticristo ha de durar mil doscientos noventa días, se han de entender otros tantos años; luego ¿cómo será verdad la palabra de Cristo *Si no se abreviasen aquellos días, nadie se salvaría, pero por razón de los elegidos se abreviarán aquellos días?*; y ¿cómo se abreviarán si han de ser aproximadamente tantos cuantos hasta el presente ha durado el tiempo de la ley de gracia?

Y por una razón semejante tampoco podrá mantenerse lo que dice San Juan en el cap. 12 del Apocalipsis *¡Ay de la tierra y del mar! puesto que el diablo ha bajado a vosotros con gran ira sabiendo que tiene poco tiempo;* y en el cap. 20 dice que Satanás estará atado durante mil años, y después se le soltará un poco de tiempo. Ahora bien, el espacio de mil doscientos y más años no puede decirse que sea pequeño, ni en absoluto ni en comparación con el tiempo que Satanás estará atado. Luego es imposible que en aquellos textos día se tome por año, sino por un día real.

12. Primera confirmación. El número aquel de días, después se explica por un número de meses: ¿quién dirá que el mes allí signifique treinta años? En la Escritura nunca se halla tal metáfora de los meses como se halla la de las semanas.

Segunda confirmación. Si se da libertad para explicar día por año, la misma tomará otro para entender mil años, pues está escrito *Mil años ante tus ojos como el día de ayer que pasó;* y en consecuencia se sigue que el Anticristo durará más que un millón de años, afirmación que resulta ridícula.

Por último, otra confirmación tomada de Justino contra Trifón. Por esta misma razón ridiculiza aquél la interpretación de éste: Pensaba éste que, en aquellos textos, por tiempo se debían entender cien años; *si es así, es preciso que aquel malvado reine al menos trescientos cincuenta años.* Esto lo rechaza como absurdo y ridículo. Prescindiendo de que en la Escritura no puede hallarse ninguna razón o argumento probable para tal significado o metáfora.

13. El día en aquella profecía se toma en el mismo sentido.—Confirmación por el pasaje de Ezequiel.—De esto se deduce además con la misma certeza que también en los últimos cuarentaicinco días se trata de días naturales.

En primer lugar, porque es inconcebible que, en una misma cuenta, tratándose del tiempo de la persecución del Anticristo el día se tome en sentido propio, y tratándose del tiempo que vendrá después se tome metafóricamente en el sentido de año, puesto que con una sola y misma palabra se dice de ambos tiempos o de todo ese tiempo que durará *dos mil treintaicinco días,* y sería ridículo decir que una misma palabra, puesta una sola vez en la misma oración, signifique una parte del tiempo en sentido propio y otra parte en sentido metafórico.

En segundo lugar, porque las razones aducidas son válidas también para aquellos días. Y sobre todo que también Cristo dijo en SAN MATEO *Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días el sol se oscurecerá*: luego entre el fin del Anticristo y el comienzo de las señales del juicio no mediarán cuarentaicinco mil años, ni siquiera cuarentaicinco, pues una cosa que sucede después de cuarentaicinco años no sucede inmediatamente.

Por último, la metáfora de Nicolás de Lyra no tiene base en la Escritura como él piensa, puesto que por las Escrituras no puede demostrarse que a veces día metafóricamente signifique año. En efecto, en el pasaje que Lyra aduce de Ezequiel en el que se dice *Un día por año te he dado,* día no significa metafóricamente año, sino que las dos palabras se toman en su sentido propio y se dice que se cuenta un año por día, pues cuantos días Ezequiel, fuertemente atado, había de dormir del lado izquierdo o del derecho, tantos años Israel y Judá habían de estar cautivos. Así lo interpretan San Jerónimo y todos. Lo mismo que cuando en el SALMO 89 se dice *Mil años ante tus ojos como un día,* al día se lo toma, en sentido propio, por el día natural, y a los mil años se los compara con un día natural e incluso con un momento respecto de la eternidad divina.

14. EL TERCER ARGUMENTO DEL REY NO ES CONTRARIO A LA OPINIÓN VERDADERA.—NO ES DE FE QUE EL JUICIO HAYA DE SER INMEDIATAMENTE DESPUÉS DE LOS CUARENTAICINCO DÍAS. En cuanto a la última parte de la objeción, en primer lugar digo en general que nada de esa objeción es válido en contra del principal dogma que enseñamos, a saber, que la persecución del Anticristo durará poco tiempo, y que los textos de Daniel y de San Juan que hablan de ese tiempo se deben entender en su sentido propio y a la letra.

En efecto, la objeción es válida a lo sumo en contra de aquella última parte, la de los cuarentaicinco días que mediarán a partir de la muerte del Anticristo hasta el día del juicio. Puesto que si decimos que esos cuarentaicinco días no están determinados con exactitud de suerte que, cumplidos ellos, ciertamente haya de ser el día del juicio, la objeción desaparecerá del todo aunque lo demás —de los tres años y medio que sólo durará la persecución del Anticristo —sea ciertísimo y se mantenga firmemente; ya que si, después de la muerte del Anticristo, no es cierto que haya de ser el juicio al término de los cuarentaicinco años, de la muerte del Anticristo nunca se llegará a deducir cuándo ha de ser el día ni la hora del juicio. Luego la objeción desaparece.

Ahora bien, lo que se refiere a los cuarentaicinco días después de los cuales haya de ser el juicio, no es dogma de fe, ni es cosa de batallar demasiado sobre ello, y por tanto, nada de la objeción tiene mucho que ver con lo que ahora tratamos, con tal —eso sí— que no se niegue que también esos cuarentaicinco días se deben entender en su sentido propio tanto en el número como en el significado de días naturales. Esto —según se ha explicado— va necesariamente unido a la otra opinión cierta de la breve duración del Anticristo, pues, a pesar de ello, muchos católicos juzgan que de la Escritura se deduce —sí— que, después de la muerte del Anticristo, no vendrá el juicio en el término de cuarentaicinco días, pero no que, pasados esos días, haya de venir inmediatamente, y que esto basta para que su fecha sea incierta y en consecuencia desaparezca la objeción.

15. EL DÍA DEL JUICIO PUEDE CONOCERSE POR CONJETURAS TOMADAS DE LA ESCRITURA.—Por nuestra parte, nosotros podemos añadir que es verdad que la Escritura no dice manifiestamente que el juicio haya de ser inmediatamente después de aquellos cuarentaicinco días, pero que lo insinúa y —según he demostrado antes— puede deducirse de ella con bastante probabilidad, mas que esto no basta para conocer anticipadamente con certeza el día del juicio, sino sólo para poder conjeturarlo con gran probabilidad: en esto no hay ningún inconveniente, dado que no está en pugna con los textos aducidos tratándose como se trata en ellos de un conocimiento anticipado cierto.

Finalmente añadimos que, por más que la conjetura de los cuarentaicinco días sea incierta, sin embargo, una vez vista la muerte del Anticristo después de haber tenido un conocimiento suficiente de su persona, para los que conozcan las Escrituras podrá ser cosa cierta que el día del juicio está cercano y que no falta mucho para él, y eso aunque no sepan con certeza el día ni la hora.

Ahora bien, esto no sólo no está en pugna con las palabras de Cristo, sino que más bien va implícito en ellas.

El dijo *Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días el sol se oscurecerá,* etc.

Ahora bien, el *inmediatamente* será enseguida después de la muerte del Anticristo, según se ha demostrado por las Escrituras. Luego quienes conozcan las Escrituras, comprenderán con evidencia que el día del juicio está muy próximo, puesto que el *inmediatamente* indica manifiestamente esa proximidad.

Por eso añade el mismo Señor *Aprended la parábola de la higuera: cuando sus ramos están tiernos y brotan las hojas, conocéis que el estío se acerca; así vosotros también, cuando veáis todo esto, entended que está próximo, a las puertas.* Luego tal conocimiento previo del día del juicio —sea el cierto en cuanto a su proximidad pero no en cuanto al día exacto, sea el probable y conjetural en cuanto al día mismo— no es contrario sino más bien muy conforme a las Escrituras. Y los textos que se han aducido no prueban nada contra esto, según se verá fácilmente recorriendo cada uno de ellos.

16. En cuanto al pasaje de SAN MATEO 24, respondo que las primeras palabras de Cristo *Sobre aquel día nadie sabe* se entienden de un conocimiento previo cierto e infalible, no de una conjetura probable.

Digo además que aun a la conjetura no puede llegarse más que mediante una revelación, ya que la determinación de aquel día depende de la voluntad de Dios, voluntad que únicamente puede conocerse por los efectos o por las señales reveladas.

Y supuesta la revelación de las señales que han de preceder al día del juicio, la probabilidad de la conjetura subsiguiente será mayor o menor según la naturaleza de la revelación y de las señales.

De estas conjeturas se sirvieron muchas veces los Santos Padres para formar algún juicio sobre la proximidad del día del juicio. Más aún, que este fue el fin con que Dios reveló esas señales, se deduce manifiestamente de las palabras de Cristo que hemos aducido.

En cuanto a las demás palabras con que el Señor enseña que la última hora del día del juicio ha de sorprender a los hombres repentinamente, respondo que la misma objeción puede hacerse contra las palabras de Cristo *Sabed que está próximo, a las puertas,* puesto que este conocimiento previo puede ser suficiente para que el día del juicio no sorprenda repentinamente a quienes crean las palabras de Cristo, observen su cumplimiento, y quieran tenerlas en cuenta.

17. ENTONCES SERÁN POQUÍSIMOS QUIENES SE GUÍEN POR ESAS CONJETURAS.—Así pues, digo —en primer lugar— que éstos serán poquísimos, porque serán pocos quienes hayan considerado, comprendido y meditado esas profecías. Por consiguiente, aunque unos pocos inteligentes y sabios en la fe, con esa expectación pueden estar preparados para la venida del Señor, esto no impide que en general todo el mundo en nada piense en menos que en su fin, y que así, la venida de Cristo sorprenda repentinamente a todo el mundo en general.

Esto se explica muy bien en el ejemplo del diluvio de que se sirve Cristo: entonces hubo algunos hombres a los que las lluvias no sorprendieron repentinamente, como Noé y su familia; y sin embargo Cristo dice absolutamente que vino el diluvio, encontró desprevenidos a los hombres y acabó con todos. Otro ejemplo parecido puede ser el del tiempo de la primera venida de Cristo: aunque unos pocos sabios pudieron comprender que su venida estaba ya encima, respecto del mundo llegó sencillamente de repente.

18. TRIPLE INCERTIDUMBRE DEL JUICIO.—Advierto —en segundo lugar— que la incertidumbre sobre el día del juicio puede considerarse: o respecto de nosotros y de todos los que han de existir antes de la revelación del Anticristo y del comienzo de su persecución; o respecto de los que han de vivir en el tiempo en que la persecución del Anticristo esté ya desencadenada pero que todavía no hayan visto su fin; o respecto de los que vivan después de la muerte del Anticristo y antes de que comiencen las señales próximas del juicio, a saber, *El sol se oscurecerá* y otras parecidas; o respecto de los que hayan visto ya tales señales.

Pues bien, en los primeros tiempos el día del juicio es completamente incierto; más aún, apenas puede conjeturarse nada sobre su lejanía o cercanía. Así lo demostró ampliamente SAN AGUSTÍN, y consta suficientemente por la experiencia de los Padres que hace mil años creyeron que el día del juicio se acercaba ya. Ni hay discusión sobre esto.

Acerca del segundo tiempo decimos que los sabios —sí—, considerando entonces las cosas con gran fe, inteligencia y atención, podrán conjeturar que el día del juicio no está lejano, porque creerán con certeza que aquella tribulación ha de ser breve y que, terminada ella, inmediatamente comenzarán las señales del juicio, pues ambas cosas las anunció Cristo; y por eso dijo SAN GREGORIO *Al acercarse el día del juicio, sea por las voces de un precursor, sea por ciertas señales que aparezcan, de alguna manera brillará ya para ellos la virtud misma del Señor en su llegada.*

Pero esa conjetura será —por una parte— confusa respecto de la determinación del tiempo; por otra parte, rara respecto de todo el

mundo; y por otra, incierta respecto de los más, pues como —según el mismo Cristo— ha de haber muchas tribulaciones y muchos pseudocristos, será dificilísimo saber si aquella es la última y la mayor y si aquel es el verdadero Anticristo.

19. Objeción del rey. — Respuesta. — Mas dice el rey: *Pero los papistas dicen «El mundo no desconocerá que aquel es el Anticristo por la enseñanza de dos testigos.»* Respondo que aquellos dos testigos predicarán poco tiempo y quizá en pocos lugares y regiones del mundo, y así, eso no bastará para que todo el mundo sepa que aquel es el Anticristo. Más aún: incluso en donde prediquen habrá muchos incrédulos, como los hubo en los días de Noé, o como lo fueron los judíos cuando Juan dio testimonio de Cristo; y por tanto, aunque algunos crean y puedan hacer la misma conjetura sobre la proximidad del juicio, el inconveniente es nulo, porque todos los demás y —hablando en absoluto— el mundo nada de eso pensará.

Por eso San Ambrosio parece que de ese tiempo entendió muchos de los dichos textos: *El día del Señor llegará como ladrón* y *Velad, porque no sabéis a qué hora ha de llegar vuestro Señor*, y aquello *Si alguien os dijere «Aquí está el Cristo, o allí», no le creáis. Porque de repente,* dice, *e inesperadamente aparecerá —lo mismo que el relámpago corre de occidente a oriente— llevando consigo la milicia del ejército de Dios Padre para perdición del Anticristo y de sus satélites. Pues cuando los pérfidos estén seguros del triunfo del diablo después de haber dado muerte a los santos, es decir, a Enoc y a Elías, y, contentos de su victoria, se envíen mutuamente regalos según dice el Apocalipsis, entonces, súbita y repentinamente les vendrá la muerte.*

En estas palabras dice que la llegada repentina de Cristo comenzará antes de la muerte del Anticristo y para matarle, y que entonces, principalmente será repentina para los incrédulos, ya que los pocos que han de creer podrán ya esperarla; por más que también ellos han de estar inciertos del día y de la hora.

20. La muerte del Anticristo no será conocida de todos los hombres.—Muchos de los que vean la muerte del Anticristo no comprenderán las escrituras.—En cuanto al tercer tiempo —el de después de la muerte del Anticristo y antes de las señales del juicio—, la conjetura sobre la proximidad del juicio podrá —sí— ser mayor, pero aun ésa serán pocos los que la hagan.

En primer lugar, el espacio entre la muerte del Anticristo y las señales del juicio será brevísimo, según se ha probado tantas veces por las palabras de Cristo N. Señor que dice *Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días, el sol se oscurecerá.*

En segundo lugar, la muerte del Anticristo, en tan breve tiempo no podrá darse a conocer a todo el mundo ni a una gran parte de él, porque la bajada de Cristo para matar al Anticristo no se revelará a todo el mundo, sino que Cristo aparecerá sólo en donde esté el Anticristo, y la muerte de éste se divulgará desde allí por la fama o por cartas con el correr del tiempo, como suele hacerse al modo humano. Luego entretanto al mundo no le preocupará el día del juicio más que si el Anticristo no hubiese muerto.

Por último, aun entre los que conozcan al Anticristo y vean o crean su muerte, serán poquísimos quienes hayan leído y comprendido las profecías relativas al tiempo de la venida de Cristo —después de muerto el Anticristo— para juzgar.

Más aún: incluso los que las hayan entendido, nunca tendrán suficiente certeza sobre su sentido hasta tanto que las vean cumplidas, y por tanto, aunque puedan creer con probabilidad que después de tantos días será el juicio, mas no sabrán con certeza qué día será.

Por consiguiente, nada se sigue en contra de los textos de la Escritura sobre la incertidumbre del día del juicio, y eso aunque se entiendan en sentido riguroso respecto de todo el tiempo y de todas las personas. Cuánto más que tampoco consta si los cuarentaicinco días han de terminar el mismo día del juicio o en el día en que se cumpla la muerte de todos los hombres, después del cual no está revelado si la resurrección universal y el juicio han de ser inmediatamente o algunos días después. Y así, siempre quedan inciertos el día y la hora del juicio.

21. En el último tiempo, el día del juicio será conocido de los fieles, no de los infieles.—En cuanto al último tiempo —cuando hayan comenzado las señales del juicio de las que Cristo dice *Inmediatamente después de la tribulación de aquellos días el sol se oscurecerá*—, por el mismo Evangelio consta que todos los fieles conocerán que el fin del mundo y el día del juicio están muy próximos, pues Cristo dice *Cuando veáis todo esto, sabed que está cerca, a las puertas.*

Por lo que hace a los infieles, como desconocerán en absoluto o no creerán tales señales y su fin o significado, ciertamente se aterrorizarán y temblarán, pero no comprenderán nada de lo que va a suceder ni pensarán en ello.

Esto no obstante, respecto de todos ellos siempre será verdad lo que Cristo añade en seguida *De aquel día y hora nadie sabe,* porque

los infieles los desconocerán en absoluto, y los fieles —aun los sabios—, aunque conozcan que están cerca, sin embargo no sabrán determinadamente que van a ser tal día y hora, pues desconocerán el día señalado para la muerte universal de todos los hombres, el señalado para la resurrección, y el señalado para el juicio: más aún, desconocerán si van a ser días distintos y el espacio que va a mediar entre ellos.

Además, desconocerán el tiempo que van a durar las señales que precederán al juicio después de la muerte del Anticristo, puesto que, aunque los fieles más sabios puedan conjeturar que no durarán más de cuarentaicinco días, pero no sabrán si van a llenar o no todos esos días, y en consecuencia no sabrán qué día arderá el mundo, e igualmente lo demás que ha de suceder hasta el día del juicio.

Y así, todas las palabras de Cristo son verdaderas a la letra y en su sentido riguroso y propio, y esto aunque también las palabras de San Juan se entiendan en su sentido propio y riguroso. Vamos a explicar más esto en los textos siguientes.

22. Explicación de la parábola de las diez vírgenes aplicándola al juicio particular.—El aviso de la llegada del juicio será más repentino que la misma llegada.—A lo del segundo texto —tomado de la parábola de las vírgenes en San Mateo 25— se responde que todo lo que se dice en esa parábola puede —ciertamente— aplicarse al juicio particular de cada uno, puesto que también su día y hora son inciertos para los hombres, y a todo ese juicio le cuadra muy bien la conclusión de toda la parábola *Velad, pues, porque ignoráis el día y la hora.*

Mas este desconocimiento del día y de la hora de la muerte no impide que, antes de ese acontecimiento y consiguientemente antes del momento del juicio particular, pueda presentirse la muerte y conjeturarse que ese juicio está cerca, y eso aunque no se obtenga ni llegue a tenerse previamente un conocimiento cierto y determinado de su día y hora.

Así pues, en esa misma parábola es preciso distinguir dos cosas que han de suceder inesperadamente antes de ese juicio: el anuncio previo de la llegada del esposo, y la llegada misma posterior del esposo. La primera está en las palabras *A media noche se oyó un clamor: «Llega el esposo, salidle al encuentro.»* Y la otra se añade allí mismo: *Mientras iban a comprar, llegó el esposo, y las que estaban preparadas entraron con él,* etc.

De esto se deduce que el anuncio de la llegada del juicio será más repentina que la llegada misma, pues el primero encontró a todas las vírgenes dormitando o durmiendo, es decir, sin pensar nada en el juicio que se acercaba, y en cambio, la llegada del esposo, a las prudentes las halló preparadas y esperándole con las lámparas encendidas. Y así, aunque no supieron el día ni la hora de ninguno de los dos —a saber, del anuncio y de la llegada—, sin embargo, la llegada del esposo no fue tan inesperada como su anuncio mismo.

Por eso, en el juicio particular la diferencia entre esas dos cosas puede ser la siguiente: el momento de la muerte será el mismo que la llegada del juicio, y las disposiciones previas próximas a la muerte —como las enfermedades y otros peligros tan frecuentes— anunciarán la llegada del juicio.

Y así, dijo San Gregorio: *Viene el Señor cuando se apresura para el juicio, y llama a la puerta cuando ya, con las molestias de la enfermedad, avisa que la muerte está cerca.* Esta interpretación la desarrolla Orígenes. A Santo Tomás le parece una interpretación muy literal. Y a San Agustín no le desagrada.

Por eso, si nos atenemos a ella, de esa parábola nada se sigue para la materia que ahora tratamos, dado que el reinado del Anticristo ha de ser, no antes del juicio particular, sino antes del universal. Y si queremos referirnos al juicio particular de los hombres que han de vivir después de la muerte del Anticristo, también ésos desconocerán el día y la hora de su muerte y, consiguientemente, la de su juicio particular; por más que podrán presentir que no se halla lejos por las señales y anuncios de la proximidad del fin del mundo.

23. Esa misma parábola puede entenderse del juicio universal.—Por eso —siguiendo adelante— decimos que, aunque este sentido sea probable, no se ha de tomar de forma que se niegue que esa parábola puede también entenderse del juicio universal sin perjuicio de lo que hemos dicho del tiempo del Anticristo.

En efecto: dos son los sentidos en que pueden interpretarse las palabras *A media noche se oyó un clamor.*

El primero es entendiendo por clamor la trompeta y la gran voz que lanzarán los ángeles para reunir a los escogidos, según dijo Cristo en San Mateo y conforme a la interpretación de San Jerónimo, San Crisóstomo y San Agustín.

Mas esta interpretación y comparación resulta difícil, puesto que la trompeta y la voz de los

ángeles precederán al juez ya en su venida después de la muerte de todos los hombres, y los llamarán para que resuciten y acudan al juicio, conforme a lo de San Pablo *Sonará la trompeta, y los muertos resucitarán incorruptos*. En cambio, este clamor del que en la parábola de las vírgenes se dice que ha de preceder, tendrá lugar antes de la muerte de los hombres cuando todavía puedan prepararse y disponerse para recibir al esposo, como lo hicieron las vírgenes prudentes. Luego este clamor no puede significar la voz aquella de los ángeles.

24. Otra interpretación.—San Agustín por su parte responde que el clamor de que se habla en la parábola de las vírgenes, tendrá también lugar después de la muerte de todos los hombres, muerte que allí se da a entender por las palabras *dormitaron todas y durmieron*; y en consecuencia dice que aquel clamor será, no para que los hombres se preparen de nuevo a recibir la luz de la justicia, sino para que resuciten, y que entonces las vírgenes prudentes aderezarán sus lámparas preparándose —con la reflexión sobre sus buenas obras— para dar cuenta.

Ahora bien, conforme a esta interpretación, de esa parábola tampoco puede tomarse nada para el problema que ahora discutimos. En efecto: después de la muerte universal de todos los hombres, será cierto que el día y la hora de la resurrección y de la llegada del juicio están ya cerca, pero siempre se desconocerá cuándo han de ser hasta tanto que se escuche la voz de la trompeta; a no ser que acaso las almas de los bienaventurados los vean ya en el Verbo, cosa que, aunque incierta, no es contraria a las palabras de cristo.

25. Tercera interpretación.—Otra interpretación puede ser que el clamor sea, no la voz de la trompeta, sino la predicación de Enoc, de Elías y de los otros siervos de Dios que vivan en aquel tiempo, o también las señales que precederán al juicio, como que *El sol se oscurecerá*, etc., pues ellas a su modo clamarán que el día del Señor se acerca.

Asimismo, en aquella venida habrá que distinguir las dos partes que se han dicho antes.

Una es el anuncio previo de la llegada del juicio, anuncio que será, no sólo desconocido antes, sino también inesperado y repentino, ya que antes de él no habrá ninguna advertencia o previo aviso público fuera de los generales que se han hecho ya suficientemente en la Escritura.

La otra es la llegada del Juez, y ésta no será tan repentina que no pueda precederla una preparación o expectación; sin embargo, siempre se desconocerá determinadamente su día y hora hasta tanto que llegue. Este fue el sentido en que explicó esta incertidumbre Ecumenio diciendo que las señales de la proximidad de la llegada podrán conocerse con certeza, pero no así la llegada misma.

26. Explicación del pasaje de los Hechos 1.—A lo del tercer texto —el de Hechos 1— respondo, en primer lugar, que las palabras *No os toca a vosotros conocer los tiempos y los momentos* a lo sumo excluyen —según observó San Cipriano— el conocimiento previo cierto del día y de la hora de la segunda venida del Señor.

Digo —en segundo lugar— que Cristo quiso reprender la investigación curiosa y el deseo inútil de conocer las cosas futuras, sobre todo las que dependen del poder y de la predeterminación divina. Esto lo observó San Justino.

Y San Agustín añade que esas palabras excluyen cualquier número de años dentro del cual o inmediatamente después del cual haya de tener lugar la segunda venida del Señor, pues esto es también lo que propiamente significa la palabra *tiempos*, y que por tanto, ningún hombre puede conocer cuántos años después va a ser el juicio. Y esto lo confirma hasta el punto de decir que, aunque de las palabras de Cristo en San Mateo 24 se deduce que el juicio no será antes de que el Evangelio se predique en todo el mundo —diciendo como dice el Señor *Se predicará este Evangelio del reino en el mundo entero para dar testimonio a todas las naciones, y entonces vendrá el fin*—, sin embargo, aun después de cumplida esa señal, nunca se podrán conocer los tiempos —es decir, el número de años— que quedarán hasta el día del juicio.

Con esto da a entender dos cosas.

La una es, que las palabras de Cristo *No os toca a vosotros conocer*, etc., excluyen no sólo el conocimiento por los astros o por otras señales humanas, sino también por las señales reveladas y por las profecías.

La otra es, que Cristo las dijo no sólo para los discípulos que entonces estaban presentes y le preguntaban, sino también para todos los hombres de todos los tiempos, idea que desarrolla más ampliamente en la *Carta 80*.

27. Objeción. — Solución. — Las palabras de Cristo no se han de reducir a solo los Apóstoles.—San Agustín sostiene que el tiempo anterior a la manifestación del Anticristo es incierto.—Mas de aquí puede sacarse una objeción en contra de lo dicho: parece deducirse que nunca podrá saberse con certeza los años que han de quedar hasta el día del juicio; ahora bien, esto parece estar en pugna con lo que hemos dicho de los tres años y medio de persecución del Anticristo.

Respondo —en primer lugar— que es verdad que las palabras de Cristo se dirigían no sólo a los Apóstoles y discípulos que oían a Cristo, sino también a todos nosotros: Cristo reprimió el deseo desordenado de todos de conocer con anticipación las cosas futuras que dependen de la disposición de Dios, y enseñó que a los hombres no les toca investigarlas ni el querer conocerlas más que en el grado en que Dios haya querido revelarlas.

De esto se deduce también lógicamente que para nosotros son desconocidos los tiempos de la venida del Señor, puesto que nada se nos ha revelado sobre el número de años que ha de durar el mundo.

De esto es de lo que principalmente trata San Agustín en esos pasajes y este es su intento. Pero en la venida del Señor incluye también las señales próximas de esa venida, y entre ellas pone a veces la persecución del Anticristo.

Por ejemplo, en el cap. 53 del libro 18 de la *Ciudad de Dios,* después de decir *A la última persecución, la del Anticristo, le pondrá término Jesús mismo en persona,* etc., añade: *En este punto suele preguntarse* ¿Cuándo sucederá eso? *Mas tal pregunta es del todo inoportuna.* Y a continuación pone los palabras de Cristo *A vosotros no os toca conocer los tiempos,* etc. Y en la citada *Carta 80* dice que San Pablo nos enseñó *que el Anticristo se manifestará y será muerto por la boca del Señor Jesucristo. Mas después de cuánto tiempo,* dice, *ha de suceder esto, no lo dijo ni siquiera oscuramente.*

Así pues, San Agustín sostiene que los tiempos anteriores al Anticristo nos son desconocidos; mas de los posteriores a su manifestación, San Agustín no niega que los que le hayan conocido a él y hayan comprendido y meditado las Escrituras, podrán conocer el breve espacio de tiempo que ya entonces ha de durar el mundo.

28. Por consiguiente, lo que añade poco después en la misma *Carta 80 ¿Quién niega que, por las señales evangélicas y proféticas que vemos suceder cada día, debemos esperar como próxima la venida del Señor? Cada día, en efecto, está más próxima. Mas sobre esa pequeña distancia se dijo «No os toca a vosotros saber»*, etc., esto —repito— se ha de entender de las señales remotas de la segunda venida del Señor, no de las próximas. Sobre éstas dice más abajo: *Pienso que, cuando sucedan, no serán así las señales que están predichas en el Evangelio del sol, de la luna, y de las angustias de los pueblos en la tierra,* expresiones que él interpreta alegóricamente de la persecución de la Iglesia en tiempo del Anticristo.

Entonces, pues, los fieles sabios podrán conocer anticipadamente la brevedad del tiempo que ha de quedar hasta el juicio. Y esto no será obrar contra la palabra de Cristo *No os toca a vosotros conocer los tiempos,* porque ese conocimiento lo buscarán no con conjeturas humanas ni por señales naturales, ni tampoco mediante una revelación particular o con una curiosidad desordenada; sino que, por la revelación de la Escritura, verán que se está cumpliendo lo que estaba predicho.

Así como en su primera venida Dios dio ciertas señales por las cuales los sabios podían conocer, o que ya había tenido lugar, o que faltaba ya poco para que sucediera, y ello después de un determinado número de años al menos por las semanas de Daniel —aunque siempre se desconoció el día y la hora—, lo mismo proporcionalmente se ha de entender que sucederá en la segunda venida.

29. Explicación del pasaje de 1 Pedro 5.—Debemos velar por razón de las asechanzas del demonio y por la incertidumbre de la muerte.—A lo cuarto, de las palabras de San Pedro *Sed sobrios*, respondo —primeramente— que San Pedro en ese pasaje no trata de la incertidumbre de la muerte o del juicio, sino de la persecución cierta y diaria del demonio con que éste trata de arrastrar a los hombres al pecado —les *rodea buscando a quien devorar*—, pues esta es la causa que adujo San Pedro, por la cual nos advertía que fuésemos sobrios y que velásemos. A este propósito aducen los Padres frecuentemente esas palabras, y la cosa es tan clara que sobra toda prueba.

Por eso, aunque a uno se le hubiese revelado la hora de su muerte o del juicio, le sería necesario el consejo de San Pedro. Más aún, si estuviese en sus cabales, cuanto mayor fuese la certeza con que supiese que se acercaba el día del juicio, tanto más velaría y sería sobrio para no ser vencido del demonio.

Pero añado además que, aunque ese consejo lo hubiese dado San Pedro por razón de la incertidumbre de la muerte o del juicio, eso no nos crearía dificultad alguna, pues Cristo N. Señor, aunque algunas veces —como en San Mateo 26— nos advierte que *velemos para no caer en la tentación,* en otros muchos pasajes nos recomienda una vigilancia parecida por la incertidumbre de la muerte, como en la parábola de las Vírgenes y frecuentemente en otros pasajes.

Por eso, así como a propósito de esa parábola dijimos que esa incertidumbre no nos es ajena, no sólo a nosotros sino tampoco a los que han de vivir en tiempo de la persecución anticristiana, lo mismo habría que decir de estas palabras de San Pedro aunque las hubiese dicho en aquel sentido, pues los hombres en todo caso están inciertos del día de su muerte y juicio.

30. Idéntica interpretación de otros pasajes de la Escritura.—Cuando la muerte llega como ladrón, también llega el juicio.—A lo de los demás textos que contienen la frase y comparación de que *El día del Señor llegará como ladrón,* digo —en primer lugar— que, como sabiamente enseñó San Agustín, es aplicable no sólo al juicio universal, sino también al día de la muerte y del juicio particular de cada uno. Y en el mismo sentido interpreta las palabras de San Marcos 13, en donde Cristo, después de un largo desarrollo sobre el juicio universal, termina diciendo: *Velad, pues, —porque no sabéis cuándo llegará el señor de la casa, si al atardecer, o a media noche, o al canto del gallo, o de madrugada—, no sea que llegue de improviso y os encuentre dormidos.*

Y lo prueba muy bien diciendo que esas palabras se nos dijeron a todos nosotros, según añadió Cristo *Lo que os digo a vosotros, se lo digo a todos*: *Velad.* Ahora bien, el día del juicio universal no nos encontrará a nosotros y a todos los hombres en esta vida de suerte que, por su incertidumbre, todos nosotros tengamos que velar. Luego a cada uno se le dice esto por razón de su juicio particular para que no le llegue como ladrón, *pues cada uno,* dice San Agustín, *debe también temer respecto del último día de su vida.*

La razón por que Cristo advirtió esto después de haber hablado largamente del juicio universal, la expuso San Agustín de esta manera y con estas palabras: *En el punto en que a cada uno le halle su último día, en ese mismo le hallará el último día del mundo, pues cual uno muere en este día, tal será juzgado en aquel.* Y más abajo: *Entonces, pues, le llegará a cada uno aquel día,* a saber, el del juicio universal, *cuando le llegue el día en que salga de aquí tal cual será juzgado en aquel día.*

Por eso, lógicamente se deduce que a cada uno el día del juicio en tanto le llega como ladrón, en cuanto le llega como ladrón el día de la muerte, pues —como dice también San Agustín— *aquel día hallará desprevenido a aquel a quien halle desprevenido el último día de su vida.* Y en este mismo sentido explicó Ecumenio esa comparación aplicándola al juicio particular.

31. La muerte misma no llega completamente como ladrón.—De la muerte se dice que viene como ladrón, no porque sea repentina para todos, pues aunque su día y hora sean inciertos, ordinariamente se conoce previamente que se acerca ya, y la preceden señales no sólo generales sino también particulares que pueden excitarnos a velar para que la muerte no nos llegue como ladrón de noche, es decir, estando nosotros durmiendo y desprevenidos. Sin embargo, como también las mismas señales de la muerte suelen acontecer de repente, y entonces el hombre apenas puede prepararse para la muerte, por eso de la muerte, como unida a sus heraldos previos, se dice que viene como ladrón.

Pues bien, por esto también, del día del juicio universal se dice que vendrá como ladrón: a nosotros mediante nuestro juicio particular, según la interpretación de San Agustín; y a los que vivan en aquellos últimos tiempos, porque aquel día y sus señales próximas —según dije antes con San Ambrosio— comenzarán de repente.

Sin embargo, aquel día no será tan repentino que no haya lugar a que las señales que lo han de preceder muevan a los hombres de entonces a velar y a prepararse para que no les halle desprevenidos.

Por eso San Pablo —según observa Ecumenio— explicó esto con el ejemplo de la parturienta diciendo *Entonces, de repente, vendrá sobre ellos la ruina, como los dolores de parto a la que está encinta, y no escaparán.* Porque el parto, considerado en sí mismo, no es del todo repentino, ya que le preceden los dolores, que son señales de su proximidad. Sin embargo, los dolores mismos vienen de repente y es preciso prepararse antes, pues si no, el peligro es grande. Y así del parto junto con sus dolores puede decirse que llega como ladrón, porque su día y hora siempre son inciertos y sus dolores comienzan de repente.

Pues lo mismo se ha de entender del día del juicio.

32. A los desprevenidos la muerte les llega como ladrón.—Por último, San Agustín añade que el día del Señor llegará como ladrón *no a todos* sino a los *desprevenidos y dormidos.* Esto lo deduce maravillosamente de las palabras de San Pablo *Pero vosotros, hermanos, no vivís en tinieblas, para que ese día os sorprenda como ladrón. Porque todos vosotros sois hijos del día. No somos de la noche ni de la oscuridad. Así pues, no durmamos como los demás, sino velemos y seamos sobrios.*

Por consiguiente, el día aquel les llegará como ladrón a los dormidos y a los que usan inmoderadamente de las cosas de este mundo, mas no a los que están en vela y preparándose. Pues aunque desconozcan el tiempo, el día y la hora de aquel juicio, pero no desconocen que está muy cercano, o en sí mismo, o en el juicio particular de cada uno, y por eso velan para que aquel día no les sorprenda como ladrón.

Por eso, lo que San Pablo dice allí mismo *Cuando digan* Paz y seguridad, *entonces mismo, de repente, vendrá sobre ellos la ruina,* San Agustín lo entiende también del tiempo en que estará desencadenada la persecución del Anticristo y comenzarán a verse las señales próxi-

mas del juicio universal. Y dice que los que han de atribular a los santos dirán *Paz y seguridad,* y que a ésos la ruida les llegará de repente como ladrón; y en cambio, de los que sufran la persecución, es decir, de los hijos de la Iglesia, unos experimentarán un gran temor —conforme a aquello *Secándose los hombros de terror y de ansiedad por las cosas que vendrán sobre el mundo,* lo cual les sucederá ante todo a los creyentes pecadores que en aquel tiempo se encuentren a sí mismos menos preparados—, y otros se llenarán de esperanza, conforme a aquello *Cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación,* lo cual experimentarán quienes hayan vivido santamente y hayan sido hallados sobrios y en vela.

33. Aunque esté determinado el tiempo a partir de la muerte del Anticristo, muy bien se dice que se desconoce el día del juicio.—Todo esto, así entendido, puede cumplirse muy bien aunque sea cierto y determinado y esté revelado en las Escrituras el tiempo en que el Anticristo ha de perseguir a la Iglesia y el que mediará entre su muerte y la venida del Señor.

En efecto, a pesar de esto, los hombres malos y los perseguidores de la Iglesia dirán *Paz y seguridad* al menos durante todo el tiempo anterior a la muerte del Anticristo, y entonces la perdición y el día del Señor les llegará de repente como ladrón.

Y todavía después de la muerte del Anticristo, la multitud de los no creyentes permanecerá en su ignorancia y despreocupación, e incluso muchos de los creyentes desconocerán el misterio, y habiendo antes vivido mal, perseverarán en la misma costumbre hasta tanto que comiencen las señales del juicio. Entonces se aterrorizarán, y aunque no reconozcan el día cierto de su muerte ni del juicio que se ha de seguir, con todo y aun sin quererlo comprenderán la inminencia del día del Señor; mas eso será cuando ya apenas podrán prepararse para él: por eso, también a ellos el día del Señor les llegará como ladrón.

En cambio, a los elegidos y justos no les llegará así, pues, comprendiendo y teniendo a la vista las palabras de Cristo y de los profetas, y movidos y ayudados por la gracia divina, esperarán al juez con gozosa confianza.

CAPITULO IX

SALIENDO AL PASO DE OTRA DIFICULTAD, SE EXPLICA MÁS EL REINADO DEL ANTICRISTO Y SU COMIENZO

1. El Anticristo todavía no ha venido.—De lo que hemos tratado en los capítulos anteriores únicamente se deduce que la persecución del Anticristo ni ha sido ya ni ha comenzado. Si hubiese sido ya, también el mundo hubiese sido ya juzgado; y si hubiese comenzado, el fin del mundo sería pronto, lo cual no parece creíble.

En efecto, ninguna persecución hay ahora más cruel que las de los tiempos pasados.

Tampoco ha cesado de celebrarse públicamente en la Iglesia el sacrificio perpetuo.

Y de las otras señales de las que está predicho que precederán al día del juicio, unas no han llegado a su término, otras todavía no han comenzado a aparecer y, para llegar a su término, exigen un espacio de tiempo más largo, por ejemplo, la completa predicación del Evangelio por todo el mundo, la división del imperio romano en diez reinos, su total destrucción, y otras parecidas que no puede esperarse que sucedan en el término de cuatro años.

Según esto, todas las guerras, herejías y otros males del mundo que sufrimos hasta el presente y que vivieron nuestros mayores, entran en lo que Cristo dijo *Oiréis hablar de guerras y de rumores de guerras. Vendrán muchos usurpando mi nombre, y seducirán a muchos. Surgirán muchos falsos profetas, muchos se escandalizarán, os entregarán a la tortura y os matarán,* etc. Y sin embargo, añade: *¡Cuidado, no os alarméis! Porque eso tiene que suceder, pero todavía no es el fin.*

Todo esto vemos que sucede ahora y que sucedió en otros tiempos en la Iglesia y con las mismas variantes y durante mucho tiempo. Luego la situación misma de las cosas humanas y de la Iglesia, unida a las profecías, demuestra con evidencia que el fin del mundo no está tan próximo que se haya de cumplir dentro del tiempo determinado y abreviado de aquella última tribulación. Luego es cosa clara que el tiempo de la persecución del Anticristo no ha comenzado aún.

2. Una dificultad sobre el reinado del Anticristo.—Pero queda una dificultad: que por ese principio no se ha demostrado que todavía no haya venido ni haya comenzado a reinar el Anticristo, puesto que su reinado ha de ser bastante largo y no consta cuánto durará ni la fecha de su comienzo antes del juicio.

Cuánto más que tampoco se nos ha revelado si ese reino del Anticristo ha de ser de un solo hombre y rey, o de varios que hayan de sucederse en el mismo trono. Pues aunque se ha demostrado que el propiamente dicho Anticristo ha de ser una sola persona determinada, pero de ahí no se deduce necesariamente que haya de ser un único rey en su propio reino o trono: podrá ser uno entre muchos que se sucedan y reinen en el mismo trono, y que de él reciba su nombre ese reino del Anticristo.

Con esto podrá suceder que el trono del An-

mas del juicio universal. Y dice que los que han de atribular a los santos dirán *Paz y seguridad,* y que a ésos la ruida les llegará de repente como ladrón; y en cambio, de los que sufran la persecución, es decir, de los hijos de la Iglesia, unos experimentarán un gran temor —conforme a aquello *Secándose los hombros de terror y de ansiedad por las cosas que vendrán sobre el mundo,* lo cual les sucederá ante todo a los creyentes pecadores que en aquel tiempo se encuentren a sí mismos menos preparados—, y otros se llenarán de esperanza, conforme a aquello *Cobrad ánimo y levantad la cabeza, porque se acerca vuestra liberación,* lo cual experimentarán quienes hayan vivido santamente y hayan sido hallados sobrios y en vela.

33. Aunque esté determinado el tiempo a partir de la muerte del Anticristo, muy bien se dice que se desconoce el día del juicio.—Todo esto, así entendido, puede cumplirse muy bien aunque sea cierto y determinado y esté revelado en las Escrituras el tiempo en que el Anticristo ha de perseguir a la Iglesia y el que mediará entre su muerte y la venida del Señor.

En efecto, a pesar de esto, los hombres malos y los perseguidores de la Iglesia dirán *Paz y seguridad* al menos durante todo el tiempo anterior a la muerte del Anticristo, y entonces la perdición y el día del Señor les llegará de repente como ladrón.

Y todavía después de la muerte del Anticristo, la multitud de los no creyentes permanecerá en su ignorancia y despreocupación, e incluso muchos de los creyentes desconocerán el misterio, y habiendo antes vivido mal, perseverarán en la misma costumbre hasta tanto que comiencen las señales del juicio. Entonces se aterrorizarán, y aunque no reconozcan el día cierto de su muerte ni del juicio que se ha de seguir, con todo y aun sin quererlo comprenderán la inminencia del día del Señor; mas eso será cuando ya apenas podrán prepararse para él: por eso, también a ellos el día del Señor les llegará como ladrón.

En cambio, a los elegidos y justos no les llegará así, pues, comprendiendo y teniendo a la vista las palabras de Cristo y de los profetas, y movidos y ayudados por la gracia divina, esperarán al juez con gozosa confianza.

CAPITULO IX

SALIENDO AL PASO DE OTRA DIFICULTAD, SE EXPLICA MÁS EL REINADO DEL ANTICRISTO Y SU COMIENZO

1. El Anticristo todavía no ha venido.—De lo que hemos tratado en los capítulos anteriores únicamente se deduce que la persecución del Anticristo ni ha sido ya ni ha comenzado. Si hubiese sido ya, también el mundo hubiese sido ya juzgado; y si hubiese comenzado, el fin del mundo sería pronto, lo cual no parece creíble.

En efecto, ninguna persecución hay ahora más cruel que las de los tiempos pasados.

Tampoco ha cesado de celebrarse públicamente en la Iglesia el sacrificio perpetuo.

Y de las otras señales de las que está predicho que precederán al día del juicio, unas no han llegado a su término, otras todavía no han comenzado a aparecer y, para llegar a su término, exigen un espacio de tiempo más largo, por ejemplo, la completa predicación del Evangelio por todo el mundo, la división del imperio romano en diez reinos, su total destrucción, y otras parecidas que no puede esperarse que sucedan en el término de cuatro años.

Según esto, todas las guerras, herejías y otros males del mundo que sufrimos hasta el presente y que vivieron nuestros mayores, entran en lo que Cristo dijo *Oiréis hablar de guerras y de rumores de guerras. Vendrán muchos usurpando mi nombre, y seducirán a muchos. Surgirán muchos falsos profetas, muchos se escandalizarán, os entregarán a la tortura y os matarán,* etc. Y sin embargo, añade: *¡Cuidado, no os alarméis! Porque eso tiene que suceder, pero todavía no es el fin.*

Todo esto vemos que sucede ahora y que sucedió en otros tiempos en la Iglesia y con las mismas variantes y durante mucho tiempo. Luego la situación misma de las cosas humanas y de la Iglesia, unida a las profecías, demuestra con evidencia que el fin del mundo no está tan próximo que se haya de cumplir dentro del tiempo determinado y abreviado de aquella última tribulación. Luego es cosa clara que el tiempo de la persecución del Anticristo no ha comenzado aún.

2. Una dificultad sobre el reinado del Anticristo.—Pero queda una dificultad: que por ese principio no se ha demostrado que todavía no haya venido ni haya comenzado a reinar el Anticristo, puesto que su reinado ha de ser bastante largo y no consta cuánto durará ni la fecha de su comienzo antes del juicio.

Cuánto más que tampoco se nos ha revelado si ese reino del Anticristo ha de ser de un solo hombre y rey, o de varios que hayan de sucederse en el mismo trono. Pues aunque se ha demostrado que el propiamente dicho Anticristo ha de ser una sola persona determinada, pero de ahí no se deduce necesariamente que haya de ser un único rey en su propio reino o trono: podrá ser uno entre muchos que se sucedan y reinen en el mismo trono, y que de él reciba su nombre ese reino del Anticristo.

Con esto podrá suceder que el trono del An-

ticristo o el reinado del Anticristo esté ya comenzado y esté ya dominando en el mundo, aunque todavía no se haya sentado en él el único y propiamente dicho Anticristo.

Ahora bien, si se concede todo esto, perderá fuerza el argumento contra los herejes, al menos en lo referente a lo que ellos sostienen de que el reinado y trono del Anticristo ha comenzado ya.

3. Primera respuesta: Que el reinado del Anticristo acabará en el término de tres años y medio.—Dos son las maneras como se puede salir al paso de esta dificultad. Una es afirmando que no sólo la persecución sino también absoluta y sencillamente el reinado e imperio del Anticristo durará únicamente el tiempo que se ha dicho de tres años y medio.

Y esta respuesta puede basarse en que así parecen hablar y pensar bastantes de los Padres que se han aducido. San Ireneo y San Hipólito dicen absolutamente que el Anticristo reinará tres años y medio. También San Agustín dice que el feroz reinado del Anticristo durará poco tiempo. Y de la misma manera —poco más o menos— hablan Victorino y otros muchos, sobre todo de los modernos, como Belarmino y Ribera.

Ello puede deducirse de la Escritura, la cual habla del Anticristo sin hacer distinciones, y para su reinado le da un trienio y algunos meses, ni distingue entre su reinado y su persecución. Luego tampoco nosotros podemos hacer distinciones, ni tenemos base para darle más tiempo para su reinado que para su lucha contra Cristo.

Sobre todo que la Escritura dice que el demonio le dará toda su fuerza y poder, y el demonio no necesita mucho tiempo para —si Dios se lo permite— destruir los reinos de los hombres. Ahora bien, en aquel tiempo se le permitirá obrar libremente: por eso en el Apocalipsis se dice que *se le soltará por breve tiempo*, y *¡Ay de la tierra y del mar! porque el diablo ha bajado a vosotros con gran furor, sabiendo que le queda poco tiempo*. Luego el reinado del Anticristo, que será como un reinado del diablo, no hay por qué suponerlo más prolongado.

4. Refutación de la anterior respuesta.—Sin embargo, esta respuesta no puede ser satisfactoria, pues —como ya toqué en el tomo 2.° de la 3.ª parte, disput. 54, sect. 5—, aunque de la monarquía del Anticristo rectamente explicada puede decirse con verdad que sólo durará ese espacio de los cuarentaidós meses —se entiende, a partir del momento en que, desaparecidos los tres reyes y vencidos los otros siete o los demás de todo el mundo romano o también los reyes cristianos, comience a dominar él solo—, sin embargo, es necesario que el tiempo de su vida y de su reinado haya de ser más prolongado.

Del tiempo de su vida esto es evidente, puesto que nacerá niño como los otros hombres, poco a poco crecerá, y a lo largo de muchos años llegará a la edad adulta antes de que reine. Cuánto más que —como diré después— no tendrá el reino por derecho hereditario, sino que lo usurpará tiránica y fraudulentamente, cosa que no podrá hacer si no es en la edad adulta.

5. El tiempo del reinado del Anticristo, determinadamente es desconocido.—En cuanto a la duración de ese reinado, quien más expresamente ha tocado este punto ha sido Benito Pereira. Dice que, aunque por la Escritura consta el tiempo que ha de durar la persecución del Anticristo, sin embargo *cuánto es el tiempo*, dice, *durante el cual ha de reinar sencillamente el Anticristo, nadie —que yo sepa— lo dice, y opino que ningún mortal lo tiene averiguado*. Y a continuación, tácitamente interpreta a los Padres que se acaban de aducir, en el sentido de que lo que dicen se refiere a la duración del Anticristo a partir del momento en que *comenzará a perseguir atroz y cruelmente a los santos y a prevalecer sobre ellos*.

Esta parece que fue la opinión de Nicolás de Lyra en su comentario a Daniel. A propósito de las palabras *Contando desde el momento en que sea abolido el sacrificio perpetuo e instalada la abominación de la desolación*, etc., dice: *Aquí el ángel instruye a Daniel sobre el punto a partir del cual se han de contar los tres años y medio*. Y más abajo: *A partir de entonces, se han de contar mil doscientos noventa días*. Y en consecuencia, más abajo deduce que *los tres años de la persecución del Anticristo no se han de contar a partir del momento en que comenzará a mostrarse y arrastrar a algunos, sino a partir del momento en que el poder que tendrá será tan grande que se presentará a la adoración de los hombres y en que los fieles no se atreverán a celebrar públicamente el sacrificio*.

Ciertamente, si se examinan con atención las palabras de algunos Padres, no significan más.

Lactancio dice: *Se le permitirá desolar el mundo durante cuarentaidós meses*.

San Efrén, por su parte, dice: *Cuando se hayan cumplido los tres tiempos y medio del poder y de la obra del criminal Anticristo*, etc.

De una manera parecida San Jerónimo: *Durante tres años y seis meses los santos quedarán a merced del poder del Anticristo*.

Asimismo, lo único que dijo San Agustín

fue: *El tiempo que Satanás quedará suelto será de tres años y medio*; y dijo que no el reinado sin más, sino el *feroz reinado* del Anticristo durará *poco tiempo*.

6. PRUEBA POR DANIEL.—POR EL APOCALIPSIS.—Por último, esta opinión parece probarse suficientemente por la misma Escritura.

En primer lugar, DANIEL señala expresamente el comienzo de los mil doscientos noventa días, a saber: *A partir del momento en que sea abolido el sacrifico perpetuo e instalada la abominación de la desolación*. Ahora bien, no es verisímil que ese mismo haya de ser el comienzo del reinado y de las batallas del Anticristo, ya que una tan grande crueldad de la persecución que fuerce a los cristianos a abstenerse de sacrificar públicamente, y la enorme audacia de sentarse en el templo como si fuese Dios —que es la abominación de la desolación—, suponen un gran poder y un reino soberbio y extenso. Luego la duración del reino del Anticristo no puede terminar en tan breve espacio.

En consonancia con ello están los pasos de la narración de SAN JUAN en el Apocalipsis. Primero dice: *Vi surgir del mar una bestia*, la cual todos en general entienden que es el Anticristo. Y añade: *Y el dragón le dio su fuerza y gran poder*. Y después: *La tierra entera siguió maravillada a la bestia*, se entiende, por sus victorias y señales maravillosas. Todo eso precederá a la persecución, ya que después se añade: *Y se le dio poder para actuar durante cuarentaidós meses*, etc.

7. DE NUEVO POR DANIEL.—Por último, eso mismo lo confirma la narración del cap. 7 de DANIEL, que, después de la visión de la cuarta bestia con los diez cuernos, describe el comienzo del reinado del Anticristo de la siguiente manera: *En esto despuntó entre ellos otro cuerno, pequeño, y tres de los primeros cuernos fueron arrancados delante de él. Tenía este cuerno ojos como los de un hombre, y una boca que decía grandes cosas*. Y después añade: *Y era mayor que los otros*. Y más abajo: *Yo miraba, y este cuerno hacía la guerra a los santos*, etc.

De este desarrollo resulta claro que el cuerno ese, antes de comenzar la guerra contra los santos, tendrá un comienzo pequeño, después derrotará a tres de los reinos y subyugará a los otros, y así crecerá hasta hacerse mayor que los otros, cosas que no pueden suceder en poco tiempo.

Y sin embargo, el principio de la persecución será posterior a eso.

Luego es preciso que el principio del reinado del Anticristo sea muy anterior al principio de su persecución.

Y de ahí se deduce que la duración del reinado del Anticristo ha de ser mayor que el espacio de tres años y medio durante los cuales —según dice allí mismo DANIEL— *los santos serán entregados en sus manos*, se entiende, *del Anticristo*: claramente da a entender que ese breve tiempo será sólo el de la persecución, pero que la duración del reinado será mayor.

8. EL TIEMPO DE SU PERSECUCIÓN ES CIERTO, EL DE SU DOMINACIÓN INCIERTO.—Sobre la duración de todo el reinado del Anticristo, no encontramos revelación alguna y por tanto nada puede afirmarse con certeza sino que será mayor que cuarentaidós meses. Pues aunque tenga la ayuda del demonio, necesitará su tiempo y el espacio de algunos años para dar tantas batallas y triunfar de tantos reinos, ya que esto lo hará a la manera humana; por más que es creíble que, con la ayuda del demonio, lo conseguirá en menos tiempo y más fácilmente.

De esto se sigue también que el reinado del Anticristo será algunos años anterior a su completa y perfecta dominación, pues ésta la conseguirá no en un momento sino con el tiempo, y por tanto, antes de llegar a su perfección, tendrá que ir formándose. Y el reinado comenzará tan pronto como, por la tiranía, haya logrado ocupar algún territorio y haya comenzado a tener la fuerza y la jurisdicción soberana en alguna región.

Y así, es probable que su pleno dominio haya de durar solamente el breve tiempo de los cuarentaidós meses, dado que, tan pronto como se haya apoderado de todos los reinos, comenzará la persecución. Mas esto no es tan cierto, pues también puede suceder que, después de obtener la plena dominación, comience la persecución enseguida.

Por tanto, lo único cierto es que la persecución durará sólo esos meses; tratándose de la completa dominación, ello es probable pero incierto; y sobre el reinado en general, es cosa cierta que durará más tiempo.

9. LA DURACIÓN DEL REINADO DEL ANTICRISTO NO SOBREPASARÁ LA DE LA VIDA DE UN HOMBRE.—Saliendo al paso de la dificultad que se ha tocado al principio, juzgamos deber añadir que, aunque no podamos determinar la duración de aquel reinado, con todo es de creer que no será más prolongada ni larga que lo que puede ser y normalmente suele ser la vida de un hombre, a saber setenta u ochenta años. Y tratándose del Anticristo, es de creer que su duración será mucho más breve, porque no se le

permitirá vivir todo el tiempo que naturalmente podría, sino que —por virtud divina— será muerto o lanzado vivo al infierno quizá a la mitad de sus días, pues, *por razón de los elegidos, se abreviarán aquellos días.*

Luego con razón podemos conjeturar que el principio de toda la vida del Anticristo apenas será cincuenta años anterior al principio de la persecución, y el principio del reinado apenas treinta y quizá menos.

En efecto, Alejandro Magno —según se deduce del libro 1.º de los MACABEOS —subyugó el mundo en menos tiempo. Ahora bien, es verisímil que el Anticristo, por la ayuda del demonio y la licencia o permisión amplia de Dios —según dije ya—, haya de ocuparlo todo más velozmente.

Y que todo el tiempo que dure el Anticristo no ha de ser mayor que lo que pueda ser el tiempo de toda una vida humana, se prueba por el otro principio que se ha asentado en el catulo II, a saber, que el Anticristo —según vamos a explicar más enseguida— será un solo individuo.

10. INSTANCIA DE LOS HEREJES.—Porque todavía queda la instancia que se ha hecho antes, a saber, que eso que se dice y que se deduce es así tratándose del propiamente dicho Anticristo en cuanto que ha de ser una determinada persona, y en consecuencia, también tratándose de su reino en cuanto que ha de estar bajo su mando —digámoslo así— personal, pero que con lo dicho no se prueba suficientemente que el imperio del Anticristo haya de comenzar con el mismo Anticristo: ¿por qué no ha de poder comenzar por sus progenitores y por fin llegar a él? Y si eso es posible ¿cómo constará que todavía no ha llegado o comenzado ese trono o reino en que se ha de sentar el Anticristo y desde el cual se ha de lanzar a ocupar los otros reinos temporales y por fin a perseguir a la Iglesia de Cristo?

Por consiguiente, puede suceder que ese reino haya comenzado ya y que haya de durar por muchos siglos, puesto que en la Escritura no se ha determinado tiempo alguno de ese reino, ni se han dado señales para conocer su comienzo sino sólo su fin.

Y si se concede esto, surge la dificultad que se ha tocado al principio, ya que no se habrá logrado nada en contra de los herejes, pues lo único que éstos pretenden es que el que ha llegado ya es el trono y reino del Anticristo, no una determinada persona que sea el Anticristo.

11. RESPUESTA.—LA ESCRITURA HABLA DEL ANTICRISTO COMO DE UNA SOLA PERSONA. FALSAMENTE SUPONEN LOS HEREJES QUE EL TRONO DEL ANTICRISTO HAYA COMENZADO YA. Respondo —en primer lugar— que esta evasiva nada les aprovecha a los herejes actuales, porque lo que ellos pretenden es que ha venido ya el Anticristo propiamente dicho, y que la persecución particular de la que está predicho que tendrá lugar bajo él, ha comenzado ya, ha durado a lo largo de muchos años hasta el año mil o más, y quizá ha de durar todavía muchos.

Ahora bien, que esto es falso se demuestra manifiestamente por las profecías que se han aducido y aparecerá más claro por otras circunstancias.

Yerran además esos herejes porque juzgan que, en el duradero trono anticristiano que ellos se imaginan, el propiamente dicho Anticristo no es una sola persona que se siente en él, sino que dicen que el verdadero y propiamente dicho Anticristo son todos los que se sientan en ese trono desde que —según su imaginación— comenzó el Anticristianismo.

Esto supuesto, no logran explicar quién de ellos es el que perseguirá a la Iglesia durante sólo tres años y medio *con aquella gran tribulación cual nunca la hubo,* ni quién es aquel al que *Cristo matará con el soplo de su boca*— puesto que no matará a todos los que se sienten en ese trono, ni a varios, ya que sólo de uno se ha predicho eso—, ni quién, finalmente, es aquel a quien el demonio, con especial licencia y permisión de Dios, comunicará toda su fuerza y dará poder para hacer señales falaces y prodigios, prodigios estos y otros parecidos que hasta ahora nadie ha realizado y que de solo un hombre está predicho que los realizará.

Y si acaso dicen que éste será el último que se siente en ese trono, y que ese es el que ha de ser destruido y completamente aniquilado, ciertamente ese es el único a quien la Escritura llama por antonomasia Anticristo y el único que nos presenta entre las señales ciertas del juicio futuro. Luego en vano los herejes imaginan otros varios que hayan de merecer igualmente ese nombre, dado que en los otros no pueden hacer ver esa propiedad del Anticristo.

Además, sólo por capricho y maliciosamente pretenden que exista ya un trono real en el que se haya de sentar como último rey el más propiamente llamado Anticristo. ¿Cuáles son las señales de ese trono? ¿En qué pasaje de la Escritura se lo indica? ¿Por qué no ha de poder decir cualquiera caprichosamente que ese trono es el del rey de Inglaterra, lo mismo que ellos dicen maliciosamente que es el de la Sede Apostólica y otro dirá que es el de los turcos u otro parecido? Luego su ocurrencia es arbitraria.

12. EL REINADO DEL ANTICRISTO SERÁ MÁS CORTO QUE SU VIDA.—EL ANTICRISTO OBTENDRÁ EL TRONO FRAUDULENTAMENTE, NO POR HERENCIA.—Muy al contrario, añado que, aunque no sea tan evidente por las Escrituras que todo el tiempo del reinado y del trono que po-

seerá el Anticristo no ha de ser más largo que la duración de la vida del Anticristo, sin embargo, de la Escritura se puede deducir con gran probabilidad que su reinado durará menos que la persona del rey en estado real. Y lo explico así:

En primer lugar, la persona del Anticristo no nacerá de reyes ni será heredero legítimo de algún reino.

Ambas cosas las deduzco de DANIEL cuando dice *En su lugar se levantará un miserable, a quien no se le rendirán honores reales; se insinuará astutamente y se apoderará del reino por intrigas*: estas palabras no pueden aplicarse a una serie de hombres que se sucedan en un trono, sino que se predicen de una determinada persona, pues, tratándose de una larga serie de reyes en el mismo trono, aunque quizá el primero haya sido un miserable y se haya introducido fraudulentamente, esto no puede afirmarse de todos sus sucesores. Por consiguiente, todo esto se dice conjuntamente de un solo tirano —llamémosle así— fundador o incoador de un reino.

Además, que ese tal ha de ser el Anticristo lo afirma SAN JERÓNIMO, el cual ese pasaje lo interpretaba de Antíoco diciendo *Los nuestros por su parte —mejor y más rectamente— interpretan que esto lo hará el Anticristo al fin del mundo*: *ha de surgir de un pueblo pequeño, es decir, del pueblo de los judíos, y será tan bajo y miserable, que no se le rendirán honores reales y se apoderará del mando por la insidia y el engaño.* Cuando dice *Los nuestros por su parte,* claramente da a entender que este era el sentir unánime de los autores eclesiásticos. Y lo es también de TEODORETO.

Y puede confirmarse por DANIEL cuando dice *En esto despuntó entre ellos otro cuerno pequeñito,* lo cual —como dice SAN JERÓNIMO en su comentario— todos los escritores eclesiásticos lo interpretaron del Anticristo. Y se le llama pequeñito, porque será despreciable y de origen bajo, y por tanto, no heredero de reino alguno; y ni siquiera de estirpe real, que es por lo que se dice que nace *entre ellos,* se decir, entre los reyes, no de los reyes.

Por consiguiente, el Anticristo no será sucesor en reino o trono alguno, sino que será el primer rey en su trono, trono que él incoará, levantará o usurpará.

13. EL ANTICRISTO, LO MISMO QUE SERÁ EL PRIMERO, SERÁ TAMBIÉN EL ÚLTIMO EN SU TRONO.—A esto añado que el Anticristo no tendrá sucesor en su reino, pues él mismo, después de haberse apoderado del reino fraudulentamente, con el poder del diablo lo hará crecer inmensamente y después perseguirá a los santos, y finalmente será muerto por Cristo y su reino destruido: luego no tendrá sucesor en su reino, y consiguientemente este reino no durará más sino menos que su rey, pues ambos terminarán a la vez y el Anticristo comenzará a reinar más tarde que a existir. Todo esto se deduce de unos mismos pasajes de la Escritura.

En efecto, SAN JUAN, bajo el nombre de bestia, habla de un solo y mismo hombre que surgirá de la tierra, a quien el diablo dará su fuerza y poder con que subyugará todo el mundo, y que después hará la guerra a los santos durante cuarentaidós meses.

Y lo mismo se deduce de DANIEL, en quien, bajo la imagen de un cuerno pequeñito, se describe al mismo Anticristo con el mismo avance en la erección del trono, en el crecimiento de su poder temporal, y en el paso a la persecución de los santos y a las blasfemias contra Cristo, *hasta el tiempo, tiempos y mitad de un tiempo* en que él y su reino serán destruidos.

Y en consonancia con esto —al menos en sentido místico— están las palabras de JOB *No tendrá prole ni posteridad en su pueblo, ningún superviviente en sus moradas.* Interpretando estas palabras SAN GREGORIO añade: *Al cual el Señor Jesús matará con el aliento de su boca. Por consiguiente, como su iniquidad terminará con la perduración del mundo, no le quedará posteridad en su pueblo,* etc. *Ninguna descendencia suya queda en el mundo, porque el severo juez pondrá término a sus iniquidades juntamente con el fin del mundo,* etc. *Y que esto debe entenderse del Anticristo se demuestra cuando se añade: En sus días se llenarán de estupor los últimos, y a los primeros les sobrecogerá el horror,* etc.

Sacamos, pues, la conclusión de que la duración del reinado del Anticristo no ha de ser más larga que lo que puede ser la vida de un hombre. Y con esto resulta evidente que el Anticristo hasta ahora no ha venido, y que su reinado no está incoado, no sólo en su persona —lo cual es más evidente—, pero tampoco en alguno o algunos a los que él legítimamente pueda suceder.

14. TODAVÍA NO SE HAN CUMPLIDO LAS SEÑALES DE LA VENIDA DEL ANTICRISTO.—ENTONCES SERÁ DESTRUIDO EL IMPERIO ROMANO. En confirmación de esta verdad pueden añadirse otras dos señales del tiempo de la venida del Anticristo. Una es la predicación del Evangelio por todo el mundo, la cual debe preceder a la venida del Anticristo y todavía no ha tenido lugar. Otra es la destrucción total del Imperio Romano, la cual, o debe preceder también a la venida del Anticristo, o será llevada a término por su poder y victorias.

De estas señales toqué algo brevemente en el 2.° tomo de la 3.ª parte, disp. 34, sect. 2; y en la disp. 56, sect. 1 y 2 las traté amplia y diligentemente, y por eso nada me ha parecido deber añadir ahora sobre ellas.

Unicamente sobre la segunda —de la destrucción del Imperio Romano— quiero advertir que cierto erudito me ha reprendido por haber dicho allí que esta señal de la destrucción del Imperio Romano es incierta y no puede deducirse con suficiente firmeza de las predicciones de San Pablo y de otros pasajes de la Escritura.

Mas si se lee con atención lo que dijimos, no pusimos en duda la señal misma, de la cual dijimos que es cierta y que consta por la común tradición de los Padres, que a nosotros nos parece incluso apostólica.

En cambio, acerca del modo como se la debe interpretar y entender, dijimos que la certeza no era tan grande, ya que ni la tradición de los Padres ni su consentimiento recaen sobre el modo mismo, ni puede éste determinarse suficientemente por las profecías.

También ahora juzgamos que ello es así, y vamos a añadir una breve explicación.

15. La forma de la destrucción es incierta.—Varios son los sentidos como puede entenderse que el Imperio Romano desaparecerá antes de la venida del Anticristo.

El primero es que se dividirá en diez o más reinos del Imperio Romano bajo reyes que lo ocuparán dividiéndoselo entre sí y que los conservarán hasta que llegue el Anticristo y los usurpe todos ellos. Esto, si no se añade otra cosa, es ciertísimo y se deduce claramente de las profecías, principalmente de la de Daniel, y —según dijimos allí— este es el sentir unánime de los Padres.

El segundo sentido añade al anterior que, antes de la venida del Anticristo, mediante esos diez reinos desaparecerán del todo el nombre y la dignidad del Imperio o del emperador o rey de los romanos. De este sentido dijimos que no es cierto, que tampoco puede deducirse suficientemente de las profecías, y que no todos los Padres lo afirman, pues, aunque el nombre y la dignidad de rey romano perdure en alguno o algunos de aquellos reyes, podrá suceder que éstos sean vencidos y despojados por el Anticristo, y así, la total destrucción del Imperio Romano no será absolutamente anterior al Anticristo, sino que éste la completará.

16. Confirmación por los Padres.—De esta opinión y explicación no está ciertamente muy lejos San Jerónimo cuando dice *Digamos lo que todos los escritores escolásticos enseñaron: que al fin del mundo, cuando vaya a ser destruido el reino de los romanos, habrá diez reyes que se dividirán entre sí el mundo romano, y que surgirá un undécimo rey pequeñito, que ha de vencer a tres de los diez reyes.* Y más abajo: *Muertos éstos, también los otros siete someterán sus cuellos al vencedor.* Estas palabras pueden reducirse al sentido que se ha dicho, por más que en ellas no explica si el nombre romano ha de perdurar en esos diez reyes o en alguno de ellos hasta que el Anticristo haya de desaparecer.

San Cirilo, en la catequesis 15, aunque primero dice que el Anticristo vendrá *cuando se hayan cumplido los tiempos del Imperio Romano,* no explica si deben estar cumplidos hasta el punto de que haya desaparecido ya por completo o de que esté ya a punto de desaparecer. Por eso, después añade: *Surgirán a la vez diez reyes de los romanos, después de los cuales el Anticristo arrebatará el poder de los romanos.*

Y Tertuliano dice que *la mayor violencia que amenaza al mundo se ve retardada por la fuerza del Imperio Romano.* El escoliasta dice en su comentario: *Lo mismo que los babilonios hundieron el dominio de los medos, los persas el de los babilonios, y a su vez los macedonios el de los persas y los romanos el de los macedonios, así el Anticristo hundirá al imperio de los romanos, y finalmente al del Anticristo, nuestro Señor.* Y el mismo Tertuliano dice del Imperio Romano: *Durará mientras se mantenga en pie el siglo,* porque se mantendrá en pie hasta la persecución del Anticristo.

Más aún, Andrés de Cesarea dice que el Anticristo tomará el nombre y el título de Rey de los Romanos, y que todo ese reino, dividido ya en diez, lo derruirá desde sus cimientos.

Además, Lactancio dice que el imperio romano será destruido, aunque no explica si su destrucción total será anterior al Anticristo u obra de éste; pero añade que *mientras Roma esté a salvo, no será el juicio.*

Y el Crisóstomo dice que *al imperio romano lo hará desaparecer el Anticristo.*

Otros muchos textos de San Agustín, Teodoreto y otros aduje en el pasaje que he dicho: con ellos demostré que esta parte es probable; y no veo que después se haya aducido nada con que se demuestre que este segundo sentido sea improbable y el primero completamente cierto.

17. Muy al contrario, añado que parece verisímil que al menos el reino temporal del Ro-

mano Pontífice durará hasta los tiempos del Anticristo inclusive, hasta tanto que —como veremos después— éste lo destruya y usurpe; y que el juicio que sobre esto se puede formar es suficiente para no creer que el imperio romano haya de desaparecer del todo antes de la venida del Anticristo, sino que será éste quien lleve a su colmo la tiranía.

Finalmente y para una mayor explicación, pueden distinguirse dos épocas del Anticristo: una de batallas temporales, con las que vencerá a los diez reyes y lo usurpará todo; y otra de persecución de los santos y de apostasía de Cristo.

Pues bien, que el imperio romano ha de desaparecer antes de esta última época es cosa cierta por todo yo dicho y por lo demás que aduje en el pasaje citado, y el autor que he dicho lo desarrolla más ampliamente.

En cuanto a la época anterior, juzgo muy probable que en ella precisamente y por las batallas del Anticristo se llevará a cabo la destrucción del imperio romano. Así se explican muy bien las palabras de SAN PABLO *Tan sólo con que sea quitado de en medio el que ahora le retiene, entonces se manifestará el impío* levantándose *sobre todo lo que lleva el nombre de Dios,* etc. Y así se concilian también todos los dichos de los Padres.

Este fue, pues, el sentido en que dijimos que no era cierto si el imperio romano ha de desaparecer del todo antes de comenzar el reinado y las batallas del Anticristo, o si son éstos los que han de acabar con él, que es lo que ahora tenemos también por verdadero.

CAPITULO X

RESPUESTA A OTROS DOS ARGUMENTOS, Y DE PASO SE REFUTAN ALGUNAS OBJECIONES DE LOS CATÓLICOS SOBRE EL TIEMPO DEL ANTICRISTO

1. Además de las objeciones del rey de Inglaterra, los protestantes suelen oponer otras dos, tomadas de la Sagrada Escritura, en contra de lo que hemos dicho sobre la época del Anticristo. Como complemento de este punto, nos ha parecido necesario darles respuesta.

La primera es que, aunque el término del Anticristo haya de ser al fin del mundo, no es necesario que su comienzo se retrase tanto, y, en consecuencia, es imposible que su duración sea tan breve como hemos dicho nosotros. Y para persuadir esto, aducen tres pasajes.

El primero es el de SAN PABLO a los Tesalonicenses de que hemos tratado antes *Ya está actuando el misterio de iniquidad,* etc.

El segundo el de la 1.ª carta de SAN JUAN *El Anticristo llega,* en el que —como indica el artículo del texto griego, según lo dicho anteriormente— se refiere al Anticristo propiamente dicho, y sin embargo, dice *llega* en presente.

El tercer pasaje es también de la 1.ª carta de SAN JUAN, en el que, hablando igualmente del Anticristo, dice *Del cual habéis oído que llega y ya ahora está en el mundo.*

2. ALGUNOS DIJERON QUE EL ANTICRISTO ESTUVO YA EN TIEMPO DE LOS APÓSTOLES Y QUE VENDRÁ DE NUEVO.—Todo esto tiene solución fácil por lo dicho antes; pero como no sólo los herejes sino también algunos católicos nos crean dificultad en este punto, lo proponemos de nuevo con el fin de tocar ciertas opiniones de los católicos y responder a todos.

Así pues, por estos textos —principalmente por el de San Pablo— algunos de los antiguos escritores dijeron que el Anticristo vino en persona en tiempo de los apóstoles, pero que entonces no desplegó ni llevó a término toda su iniquidad, y que al fin del mundo vendrá de nuevo a completar su carrera y a que se cumpla todo lo que está escrito de él.

Que esta fue la opinión de antiguos escritores lo dicen SAN JERÓNIMO y SAN AGUSTÍN. Y la siguió VICTORINO, quien acerca del Anticristo escribe: *Que estuvo ya en el reino de los romanos y entre los Césares lo asegura San Pablo cuando dice «Quien ahora lo tiene, téngalo hasta que sea quitado del medio».* Según esto, piensa que quien entonces tenía el imperio —es decir, Nerón— era el Anticristo. Y piensa que ese mismo es el malvado que después se ha de revelar. Sin embargo no creyó que viviese ni que hubiese de vivir hasta el fin del mundo, sino que había muerto y que resucitaría, y esto *no por su propia virtud,* dice, *ni por virtud de su padre* carnal o por generación humana, *sino* —como dice a continuación— *por mandato de Dios* por los pecados de los hombres.

3. FUE OPINIÓN DE ALGUNOS QUE NERÓN VOLVERÍA.—También SULPICIO SEVERO en la *Historia Sagrada* dice que en su tiempo *fue opinión admitida por muchos que Nerón vendría como Anticristo.* Esta opinión él ni la afirma ni la niega; únicamente dice: *Mereció ser el primero en comenzar la persecución contra los cristianos, y no sé si no será el último que la llevará a término.*

mano Pontífice durará hasta los tiempos del Anticristo inclusive, hasta tanto que —como veremos después— éste lo destruya y usurpe; y que el juicio que sobre esto se puede formar es suficiente para no creer que el imperio romano haya de desaparecer del todo antes de la venida del Anticristo, sino que será éste quien lleve a su colmo la tiranía.

Finalmente y para una mayor explicación, pueden distinguirse dos épocas del Anticristo: una de batallas temporales, con las que vencerá a los diez reyes y lo usurpará todo; y otra de persecución de los santos y de apostasía de Cristo.

Pues bien, que el imperio romano ha de desaparecer antes de esta última época es cosa cierta por todo yo dicho y por lo demás que aduje en el pasaje citado, y el autor que he dicho lo desarrolla más ampliamente.

En cuanto a la época anterior, juzgo muy probable que en ella precisamente y por las batallas del Anticristo se llevará a cabo la destrucción del imperio romano. Así se explican muy bien las palabras de SAN PABLO *Tan sólo con que sea quitado de en medio el que ahora le retiene, entonces se manifestará el impío* levantándose *sobre todo lo que lleva el nombre de Dios,* etc. Y así se concilian también todos los dichos de los Padres.

Este fue, pues, el sentido en que dijimos que no era cierto si el imperio romano ha de desaparecer del todo antes de comenzar el reinado y las batallas del Anticristo, o si son éstos los que han de acabar con él, que es lo que ahora tenemos también por verdadero.

CAPITULO X

RESPUESTA A OTROS DOS ARGUMENTOS, Y DE PASO SE REFUTAN ALGUNAS OBJECIONES DE LOS CATÓLICOS SOBRE EL TIEMPO DEL ANTICRISTO

1. Además de las objeciones del rey de Inglaterra, los protestantes suelen oponer otras dos, tomadas de la Sagrada Escritura, en contra de lo que hemos dicho sobre la época del Anticristo. Como complemento de este punto, nos ha parecido necesario darles respuesta.

La primera es que, aunque el término del Anticristo haya de ser al fin del mundo, no es necesario que su comienzo se retrase tanto, y, en consecuencia, es imposible que su duración sea tan breve como hemos dicho nosotros. Y para persuadir esto, aducen tres pasajes.

El primero es el de SAN PABLO a los Tesalonicenses de que hemos tratado antes *Ya está actuando el misterio de iniquidad,* etc.

El segundo el de la 1.ª carta de SAN JUAN *El Anticristo llega,* en el que —como indica el artículo del texto griego, según lo dicho anteriormente— se refiere al Anticristo propiamente dicho, y sin embargo, dice *llega* en presente.

El tercer pasaje es también de la 1.ª carta de SAN JUAN, en el que, hablando igualmente del Anticristo, dice *Del cual habéis oído que llega y ya ahora está en el mundo.*

2. ALGUNOS DIJERON QUE EL ANTICRISTO ESTUVO YA EN TIEMPO DE LOS APÓSTOLES Y QUE VENDRÁ DE NUEVO.—Todo esto tiene solución fácil por lo dicho antes; pero como no sólo los herejes sino también algunos católicos nos crean dificultad en este punto, lo proponemos de nuevo con el fin de tocar ciertas opiniones de los católicos y responder a todos.

Así pues, por estos textos —principalmente por el de San Pablo— algunos de los antiguos escritores dijeron que el Anticristo vino en persona en tiempo de los apóstoles, pero que entonces no desplegó ni llevó a término toda su iniquidad, y que al fin del mundo vendrá de nuevo a completar su carrera y a que se cumpla todo lo que está escrito de él.

Que esta fue la opinión de antiguos escritores lo dicen SAN JERÓNIMO y SAN AGUSTÍN. Y la siguió VICTORINO, quien acerca del Anticristo escribe: *Que estuvo ya en el reino de los romanos y entre los Césares lo asegura San Pablo cuando dice «Quien ahora lo tiene, téngalo hasta que sea quitado del medio».* Según esto, piensa que quien entonces tenía el imperio —es decir, Nerón— era el Anticristo. Y piensa que ese mismo es el malvado que después se ha de revelar. Sin embargo no creyó que viviese ni que hubiese de vivir hasta el fin del mundo, sino que había muerto y que resucitaría, y esto *no por su propia virtud,* dice, *ni por virtud de su padre* carnal o por generación humana, *sino* —como dice a continuación— *por mandato de Dios* por los pecados de los hombres.

3. FUE OPINIÓN DE ALGUNOS QUE NERÓN VOLVERÍA.—También SULPICIO SEVERO en la *Historia Sagrada* dice que en su tiempo *fue opinión admitida por muchos que Nerón vendría como Anticristo.* Esta opinión él ni la afirma ni la niega; únicamente dice: *Mereció ser el primero en comenzar la persecución contra los cristianos, y no sé si no será el último que la llevará a término.*

Y más abajo dice: *Por eso se cree que, aunque se atravesó con una espada, curada su herida se conservó para ser enviado al fin del mundo.* El parece seguir esta opinión, y, en conformidad con ella, entiende de Nerón aquello de la bestia del Apocalipsis que recibió la herida mortal y después se curó. Según esto, piensa que Nerón ahora no está muerto sino reservado para venir al fin del mundo a completar el misterio de la iniquidad.

Y él mismo, en la *Vida de San Martín,* aunque afirma que Nerón volverá al fin del mundo, vencerá a los diez reyes, imperará de nuevo en Occidente y renovará la cruel persecución contra los cristianos para inducirles a adorar a los ídolos, pero no dice que él será el Anticristo, sino más bien que en ese mismo tiempo en Oriente surgirá el Anticristo, el cual se hará pasar por Cristo a los cristianos, aunque no para llevarlos a adorar a los ídolos sino a sí mismo y a practicar el judaísmo. Y dice que él luchará contra Nerón y le vencerá, y que subyugará el mundo hasta tanto que Cristo le dé muerte.

4. Esa opinión no tiene base en San Pablo.—Esta opinión, aunque contiene un cuento de viejas, pero no nació de una herejía, ni en rigor es ella misma herética, ni niega la tradición admitida ni el sentido propio de la Escritura, según el cual el Anticristo será una determinada persona, vendrá al fin del mundo y durará poco tiempo. Mas añade otras cosas que, sin ser contrarias a la Escritura, se basan mal en ella, y son en sí misma vanas e increíbles.

En efecto, aunque San Pablo —según la interpretación más probable y más admitida— haya dicho que Nerón en su tiempo obró la iniquidad —llamémosla así— anticristiana, pero esa iniquidad no es la misma que obrará después el Anticristo, sino una imitación o como una imagen suya. Por eso, aunque dijo que Nerón era el Anticristo, añade *en misterio* o que era *misterio de iniquidad,* es decir —según explicamos ya antes— tipo del Anticristo.

Por consiguiente, no hay base para imaginar que la persona de Nerón será la misma que la persona del Anticristo; y es vano, ajeno al proceder de Dios, e incluso contrario a su bondad, pensar que El, a Nerón muerto ya, le resucitará para que la iniquidad que había comenzado en la primera vida, la lleve a término después.

Porque la obra de la resurrección, que es propia de Dios, no tiene como objeto realizar la iniquidad, sino fines más altos y más nobles dignos de Dios y conformes a su sabiduría y providencia divina.

Sin contar que la Escritura nunca da a entender que el Anticristo haya de ser procreado o traído de nuevo al mundo por Dios de una manera sobrenatural, sino engendrado como los otros hombres.

5. Que Nerón viva ahora es un cuento. Por eso, no fue menos vano el pensamiento de quienes dijeron que Nerón se conserva ahora en vida mortal hasta que aparezca de nuevo, pues tampoco esto puede suceder si no es milagrosamente, y es una inepcia atribuirle a Dios tales milagros por tales fines o causas.

Ni es una ligereza menor, el pasaje del Apocalipsis de la curación de la herida de la bestia, interpretarlo en ese sentido: lo primero, porque —según se ha visto antes— la interpretación de los Padres es muy distinta; lo segundo, porque de las palabras del cap. 13 se deduce claramente que tanto la herida como su curación tendrán lugar en tiempo del Anticristo cuando la tierra, siguiendo llena de admiración a la bestia, adorará al dragón; y lo tercero, porque por las historias consta que Nerón se degolló a sí mismo y se dio muerte de verdad.

En efecto, como dice Gregorio de Tours, *tratando de escapar de la sedición que se había levantado contra él, en la cuarta milla de Roma se dio muerte por su propia mano.* Lo mismo tiene Pablo Orosio, y añade que con él se extinguió la familia de los Césares. Eso mismo cuenta Eusebio; y en el mismo sentido habla Nicéforo de la muerte de Nerón. Y en las historias profanas es esa una cosa conocidísima.

Por último, si —según decía Sulpicio en el último pasaje— Nerón no ha de ser el Anticristo ¿por qué o con qué base se inventa que volverá de nuevo al fin del mundo? Por consiguiente, aunque estas afirmaciones no sean heréticas, se deben despreciar como ficciones.

6. San Pablo habla del Anticristo y de Nerón como distintos.—El pasaje de San Pablo queda ya suficientemente explicado con lo dicho, puesto que —según dije antes— a Nerón o a todo el Imperio Romano gentil lo llamó misterio o tipo del Anticristo, y evidentemente lo distinguió del verdadero Anticristo diciendo *Sabéis qué es lo que le retiene hasta que sea quitado del medio, y entonces se revelará el malvado.*

A las primeras palabras de San Juan respondemos —en primer lugar— que San Agustín aduce esas palabras en futuro *Del cual habéis oído que vendrá,* sea porque tomó esa lectura del griego, sea porque tácitamente lo interpretó así, puesto que en la Escritura no es cosa nueva tomar el presente por el futuro: así, en San Juan, la Samaritana dijo *Sé que el Mesías vie-*

ne en presente, y sin embargo, a continuación lo explica por el futuro *Cuando venga, él nos lo anunciará todo.*

7. OPINIÓN DE QUIENES CREEN QUE ALGUNOS HERESIARCAS FUERON EL ANTICRISTO.—LO MISMO AFIRMAN ALGUNOS ACERCA DE MAHOMA.—Pero aquí nos salen al paso otros católicos diciendo: Pase que el verdadero Anticristo no hubiese venido en tiempo de los Apóstoles; mas no se le debe esperar hacia el fin del mundo, pues aquella manera misma de hablar indica una proximidad mayor, y por tanto no es increíble que el Anticristo haya venido ya en Lutero o en otro heresiarca parecido.

Y principalmente puede —de paso— llamarse la atención sobre la opinión de JUAN ANNIO, el cual, comentando el Apocalipsis, se persuadió de que el Anticristo había sido Mahoma. A éste le siguieron algunos a los cuales cita y sigue FEUARD.

Mas los tales no se apoyan en las palabras de San Juan o de San Pablo ni en texto alguno de la Escritura, sino sólo en conjeturas, con las cuales aplican a Mahoma las predicciones relativas al Anticristo.

8. DEMOSTRACIÓN DE QUE MAHOMA NO FUE EL ANTICRISTO.—No juzgo necesario presentar ni refutar esas conjeturas.

Lo primero, porque eso lo hizo cuidadosamente BENITO PEREIRA en el opúsculo que dedicó a refutar a Annio y que añadió a sus disputaciones sobre el Apocalipsis.

Y lo segundo, porque aunque puedan encontrar en Mahoma una que otra señal del Anticristo, esto no es extraño, pues no hay ningún enemigo de Cristo que no posea alguna de las propiedades del Anticristo: por eso —según vimos antes— todos ellos reciben el nombre general de Anticristos.

Por consiguiente, para concluir que uno es el propiamente dicho y verdadero Anticristo, es necesario demostrar que en él se da todo el conjunto de las señales del Anticristo.

Ahora bien, tratándose de Mahoma eso es imposible demostrarlo si no es negando muchas de las predicciones relativas al Anticristo, sobre todo las relativas al tiempo de la persecución y de su muerte en el sentido propio en que las entendieron los Padres, y desviándolas a sentidos metafóricos ajenos al sentido propio de las palabras y que no tienen que ver con muchas circunstancias sobre las cuales hemos llamado la atención en las profecías mismas; y también las relativas al breve tiempo que durará la persecución del Anticristo y a su muerte prodigiosa, con la cual se terminará la persecución y poco después de la cual se seguirá el juicio.

A esto se añade también lo que los Padres enseñan sobre la caída del Imperio Romano, interpretando así las palabras de San Pablo *Sabéis qué es lo que ahora le retiene; sólo falta que el que ahora retiene sea quitado de en medio; entonces se manifestará el impío.* Porque en el año 630 cuando apareció Mahoma, todavía el Imperio Romano estaba en su vigor bajo Heraclio, y después también floreció, y perdura hasta nuestros tiempos, por más que continuamente ha ido disminuyendo.

9. TAMPOCO ESTÁ EL ANTICRISTO EN EL TRONO DE MAHOMA POR SUCESIÓN.—Además, todo lo que vamos a decir a continuación acerca de los testigos que serán enviados en contra del Anticristo, acerca de la sede y de los errores del Anticristo, y acerca de sus distintas descripciones, son una refutación manifiesta de esa opinión.

Por eso sus autores se ven forzados a referir, unos puntos a la persona de Mahoma, y otros a su trono o imperio como si hubiese de durar hasta el fin del mundo y entonces hubiese de ensañarse más en los cristianos.

Y así, quienes tienen esa opinión, en muchos puntos coinciden con los protestantes, sea acogiéndose a caprichosas metáforas, sea también aplicando a personas distintas —en contra del contexto y de la certeza de la Escritura— las predicciones que se han hecho acerca del Anticristo.

Por tanto, aunque esta opinión no envuelva la impiedad de los protestantes, hay que guardarse de ella para no dar a éstos una mayor ocasión de errar, y para no complicar más con falsas interpretaciones una materia ya de suyo difícil y oscura.

Por eso el DAMASCENO, a Mahoma le llama tipo y precursor del Anticristo, no el verdadero Anticristo; y lo mismo hay que pensar de Lutero y de los otros heresiarcas que han aparecido hasta ahora, pues los principios por los que se ha de juzgar de ellos son los mismos, y no es necesario que nos detengamos a tratar de cada uno de ellos.

10. RESPUESTA A LOS PASAJES QUE SE HAN ADUCIDO AL PRINCIPIO.—Así pues, a la objeción que se ha hecho acerca de las palabras de San Juan, niego que la palabra *viene* en presente se tome en sentido de futuro por razón de la proximidad del efecto, sino muchas veces por razón de la certeza de la profecía.

Esto se comprueba muy bien por EZEQUIEL, en el que al presente se añade el pretérito cuando se dice *Ya viene, y ha sucedido;* y sin embargo, se trata del día del juicio —según la interpretación de SAN JERÓNIMO—, día que —por la certeza de la profecía, y para mayor ponderación, a fin de que se piense en él como presente y ya realizado— se da a entender con palabras de presente y de pretérito. Pues en esa misma forma habló San Juan.

Y esto lo explicó suficientemente añadiendo *Y ahora muchos se han hecho Anticristos*, que

fue lo mismo que decir: Aunque ciertísimamente venga —es decir, haya de venir— un determinado Anticristo, cabeza y modelo de los demás, pero ya ahora muchos se han hecho Anticristos, es decir, muchos ministros suyos, los cuales, lo mismo que realizan sus obras, llevan también su nombre. Pues bien, cuando San Juan dice que éstos han venido ya, da bastante a entender que el otro no ha venido, sino que se dice de él que viene porque con toda certeza vendrá, dado que, al preparar los otros —como quien dice— sus caminos, en cierto modo con razón se dice que viene él ya.

11. Explicación del pasaje de la 1.ª carta de San Juan.—De esta forma se entienden también fácilmente las otras palabras del capítulo 4.°.

En primer lugar, cuando de *todo espíritu que rompe la unidad de Jesús* se dice que *es el Anticristo,* o debe entenderse del Anticristo tomado en general —pues hubo muchos herejes que rompieron la unidad de Jesús, y todos los judíos rompen esa unidad y niegan que sea el verdadero Mesías y verdadero Dios—, o se ha de entender que es el Anticristo no personalmente sino espiritualmente, lo mismo que en San Mateo y en San Lucas de Juan se dice que es Elías.

Por eso, en el texto griego se lee *Y éste es el Anticristo,* es decir, el espíritu del Anticristo, según lee San Cipriano, o sea, *es del espíritu del Anticristo.* Y en este sentido, muy bien se pone allí al Anticristo con artículo, pues todos los que rompen la unidad de Jesús, más aún, todos los herejes tienen su espíritu aunque no sean él mismo en persona.

Y así, se interpretan también convenientemente las palabras que siguen *del cual habéis oído que viene,* es decir, que vendrá y ya comienza a venir en sus precursores, mediante los cuales está ya en el mundo en cuanto a su espíritu y en cuanto a la participación de su oficio y de su nombre: por eso muy bien Tertuliano les llama precursores del espíritu del Anticristo.

12. Los herejes objetan que las acciones del Anticristo no pueden caber en poco tiempo.—Significado de la palabra apostasía en San Pablo.—La segunda objeción principal de los herejes es que las cosas que ha de hacer el Anticristo y que están predichas de él, no podrán llevarse a término en el breve tiempo que nosotros señalamos.

Principalmente ponderan las palabras de San Pablo *Si primero no viene la discesión y se revela el hombre del pecado,* etc. Esta que Calvino, llamó discesión significa una tan universal apostasía de todo el mundo respecto de Cristo, que se necesita la sucesión de muchos años, más aún, de muchos tiranos, herejes o enemigos de Cristo, pues para llevarla a término no basta la vida ni la diligencia de un solo hombre.

Y que tal ha de ser aquella apostasía y que eso es lo que se da a entender en San Pablo por la *discesión,* el rey de Inglaterra —en su *Prólogo*— supone como cosa cierta que es la opinión de todos los papistas, y trata de probarlo con una razón notable diciendo: *De no ser así, su Iglesia cada día estaría expuesta a errores, cosa totalmente contraria a su doctrina.*

Finalmente, que el comienzo y el autor de esa apostasía ha de ser el Anticristo y que éste es quien ha de llevarla a término, lo indicó suficientemente Cristo cuando dijo *que entonces habrá una tribulación cual nunca la hubo, y que por razón de los elegidos se terminará pronto,* se entiende, con la muerte del mismo Anticristo, como explicó San Pablo.

13. Primera respuesta: Puede darse a entender la destrucción del Imperio Romano.—Respondemos —en primer lugar— que, en el pasaje de San Pablo para la *discesión* no es necesario entender una apostasía universal de la fe, sino la destrucción total del Imperio Romano o su división en los diez reinos: así lo interpretan Tertuliano, San Jerónimo, San Ambrosio y Primasio.

Ahora bien, reconocemos que la destrucción del Imperio Romano no se realizará en poco tiempo, sino poco a poco a lo largo de muchos años y reyes, pues primero el Imperio Romano se dividirá en diez o más reyes, y después vendrá el Anticristo, el cual luchará con ellos durante algunos años y por fin les vencerá.

Por consiguiente, para toda la discesión o defección del Imperio Romano no bastará la vida de un solo hombre; y en cambio, para su término final, que realizará el Anticristo, bastará la vida de un hombre, según se ha explicado ya suficientemente.

14. Segunda respuesta: Por la discesión se significa al mismo Anticristo.—Decimos —en segundo lugar— que el término *discesión* en ese pasaje significa al mismo Anticristo. Así, San Agustín lee *prófugo,* y dice: *A aquél le llama prófugo, se entiende, de Dios Nuestro Señor; cosa que si con razón se puede decir de todos los impíos, mucho más de ese.*

El término que en ese pasaje se pone en griego es *apostasía*; y que ese término significa al mismo Anticristo lo entendieron en sus comentarios los Griegos: lo indica el Crisóstomo, tal como le entendió y le sigue Teofilacto; y lo mismo enseñan Teodoreto, Ecumenio y Hugón Eteriano.

Y al Anticristo se le puede llamar así, sea para explicar que será el gran apóstata— pues en este sentido los abstractos suelen ponerse por los concretos para significar excelencia o sobreabundancia en una determinada propie-

dad—, sea al menos porque, por metonimia, al autor o causa se le da el nombre del efecto, y como el Anticristo será la causa de la mayor apostasía que ha de haber en la Iglesia, a él se le aplica el nombre de apostasía.

15. La discesión no significa necesariamente una apostasía general.—Los apóstatas no manchan a la Iglesia, porque están fuera de ella.—Con esto queda claro que es inconsistente y no es verdad lo que el rey de Inglaterra dice en la pág. 64 del *Prólogo*, que todos los papistas afirman persistentemente que en aquel texto el término *discesión* significa una apostasía general, pues aunque algunos —en un sentido mejor y más sano que los protestantes— interpreten así esa palabra, pero —como se ha visto— no todos afirman persistentemente eso.

Ni entiendo bien la razón con que el rey trata de persuadir que todos los papistas deben necesariamente pensar así: *porque*, dice, *de no ser así, su Iglesia estaría cada día expuesta a errores.* ¿Qué lógica es esa? Porque la discesión signifique la destrucción del Imperio Romano o el mismo Anticristo ¿por eso la Iglesia Romana va a estar cada día expuesta a errores? No hay ninguna relación entre esas dos cosas, ni ninguna lógica verisímil.

Quizá lo único que quiso probar con ese argumento fue que la apostasía que él pretende que se da a entender con el término *discesión*, será general y no particular.

Mas tampoco esto se prueba por ahí, ni la deducción en este sentido tiene tampoco verisimilitud alguna, pues aunque cada día o frecuentemente se den casos de apostasía de la Iglesia Romana y Católica, no por eso ella queda cada día expuesta a errores: ella siempre condena los errores de los que se apartan de ella, y los mismos apóstatas salen enseguida fuera de ella, y así, ella misma, aunque a veces disminuya en número, siempre sigue inmaculada, conforme a aquello de la 1.° carta de San Juan *Y ahora muchos se han hecho anticristos;* y después, *Salieron de nosotros, mas no eran de nosotros, porque si hubiesen sido de nosotros, ciertamente hubiesen permanecido con nosotros;* y más abajo, *Vosotros tenéis la unción recibida del Espíritu Santo, y lo sabéis todo.*

Por consiguiente, la Iglesia siempre conserva el Espíritu Santo y —como añade en el cap. 4— la verdad, por más que muchos cada día se aparten de ella. Según esto, también en la última apostasía que tendrá lugar bajo el Anticristo, aunque pueda en buen sentido llamarse general, la Iglesia Católica y Romana —como se dirá enseguida— siempre estará inmune de errores.

16. En tercer lugar, por discesión se entiende apostasía.—Así pues, en tercer lugar, añadimos y concedemos que *discesión* en ese texto significa la apostasía de la Iglesia Romana y de la fe de Cristo que habrá en el mundo al fin de él, y eso conservando la palabra griega en su sentido propio sencillo.

Esta es la interpretación a la que a mí me parece que señala más el Crisóstomo.

Asimismo San Anselmo, aunque pone en primer lugar la interpretación de la separación respecto del Imperio Romano, a continuación añade *O que una multitud de Iglesias se separe del Romano Pontífice, o una multitud de hombres se aparte de la fe.*

Por su parte Santo Tomás, aunque entiende que esa discesión será una separación respecto del Imperio Romano, añade que se ha de entender no sólo respecto del Imperio Romano temporal sino también del espiritual, *en el cual —según el Papa San León— se trasformó el temporal.* Y dice que la separación del Imperio Romano espiritual será la separación de la fe católica de la Iglesia Romana, que es la antigua interpretación según San Agustín, interpretación que él no reprueba.

17. Esa apostasía no será general.—Entonces muchos aceptarán la fe.—Mas esta apostasía de la fe no será —como se imaginan los herejes— tan general que la verdadera fe haya de desaparecer de toda la Iglesia, pues esto no tiene base alguna y es contrario a la promesa de Cristo *Y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella* y a las otras palabras suyas *Por razón de los elegidos se abreviarán aquellos días*, se entiende, para que no pierdan la caridad y mucho menos la fe. Y Daniel dijo *En aquel tiempo se salvará todo aquel que fuere hallado en el libro de la vida,* y al fin termina *Feliz quien espera y llega a los mil trescientos treintaicinco días*, que es lo que Cristo dijo con otras palabras *Quien perseverare hasta el fin será salvo.*

Por consiguiente, no faltarán quienes perseveren. Más aún: lejos de que todos los que antes creían hayan de perder la fe, muchos —principalmente judíos— se convertirán a la fe. Así lo afirman Teodoreto y San Gregorio. Y San Agustín dice que *en la boca y en los corazones de todos los fieles está que, por obra de Elías Tesbites, en la última época antes del juicio, los judíos creerán en el Cristo verdadero, esto es, en nuestro Cristo.*

18. Por eso, el mismo San Agustín dice que la Iglesia elegida y predestinada por Dios nunca será seducida, ni siquiera en la persecución del Anticristo, sino que *estará*, dice, *aquí la Iglesia incluso en aquel tiempo en que se le*

soltará al diablo, lo mismo que ha estado aquí desde que fue fundada y que estará en todo tiempo. Y más abajo dice que entonces se le soltará a Satanás *a fin de que sea probada* —no vencida— *la fidelísima paciencia de los elegidos, pues aquellos con quienes tendrá que luchar serán tales, que con todo su ímpetu y asechanzas no podrán ser vencidos.*

Más abajo duda además si, en aquel tiempo de apostasía, no sólo han de perseverar algunos de los creyentes, sino también han de recibir la fe algunos que no la tenían. Y responde —en primer lugar— que muchos niños, en aquellos tres años y medio, serán bautizados por sus padres fieles, y que así, al menos ésos recibirán la fe. Y después dice en general que *en aquel tiempo no faltarán ni quienes salgan de la Iglesia, ni quienes entren en la Iglesia,* idea que confirma ampliamente.

Por consiguiente, a aquel tiempo se lo llama tiempo de discesión o de apostasía, no porque toda la Iglesia y todos los fieles hayan de negar a Cristo, sino porque la ruina será grande y aquellos a quienes vencerá la tentación serán más numerosos que los vencedores o que los que alguna vez hayan sido vencidos en persecución alguna. Cuál haya de ser la multitud de los apóstatas es cosa incierta, pues aunque algunos dicen que caerán dos terceras partes de los fieles y que perseverará la tercera, esto no lo encuentro revelado ni suficientemente fundado en ningún texto.

19. Aquella apostasía terminará pronto.—Por tanto, esta apostasía no será tan universal que no pueda tener lugar en el breve tiempo de los tres años y medio.

Lo primero, porque en aquellos últimos tiempos, aun antes de que venga el Anticristo, la Iglesia se verá agitada por muchas persecuciones y contradicciones, pues —como predijo Cristo —*muchos sufrirán escándalo, y se entregarán y odiarán mutuamente; y surgirán muchos falsos profetas y seducirán a muchos; y por haber abundado la iniquidad, se resfriará la caridad de muchos.* Y así, cuando llegue el Anticristo, hallará a los hombres muy dispuestos para, en poco tiempo, poder hacer gran riza en ellos.

Por eso, San Agustín dice que, las palabras de San Pablo *Sabéis qué es lo que ahora le retiene* y *Obra el misterio de iniquidad,* muchos de los antiguos intérpretes las entendieron no del Imperio Romano, *sino de los malos y farsantes que hay en la Iglesia, hasta tanto que su número llegue a ser tan grande que le forme al Anticristo un gran pueblo, y que éste es el misterio de iniquidad, porque parece oculto.* Y más abajo dice que entonces todos los malos y los herejes ocultos saldrán y se unirán al Anticristo para, adheridos a él, ayudarle a pervertir a los demás.

A esto se añade que después, siguiendo a San Pablo y al Apocalipsis, dice que *su presencia será —en virtud del poder de Satanás— en toda fuerza, en señales y prodigios falaces, y en toda seducción de iniquidad, pues entonces se le soltará a Satanás y con su ayuda el Anticristo obrará, sí, maravillas, pero falazmente.*

Con esto se entiende fácilmente que, para esa apostasía general que tendrá lugar en tiempo del Anticristo, no es necesaria —como dijo Calvino— una larga serie de siglos; o ciertamente, si para esa discesión general el mundo se ha de preparar por muchos siglos, esa preparación se hará no bajo el Anticristo ni mediante el Anticristo, sino mediante muchos herejes y precursores del Anticristo. Ambas cosas las dieron a entender Cristo en San Mateo, y también San Juan y San Pablo.

20. Instancia.—Solución.—Es incierto si la apostasía ha de alcanzar a todo el mundo.—Y si alguno urge diciendo que eso es válido para el caso de que la apostasía del Anticristo hubiese de alcanzar sólo a alguna región o, a lo sumo, a una sola parte del mundo, pero que no será así, sino que alcanzará a todo el mundo y no parece que en tan breve espacio de tiempo pueda extenderse tanto, respondemos —en primer lugar— que no consta en cuántas regiones del mundo triunfará la propiamente dicha persecución del Anticristo, y que es verisímil que el error del Anticristo no se diseminará por todo el mundo a la manera como el Evangelio, antes del día del juicio, se ha de predicar en todo el mundo, puesto que lo primero y esto segundo no está igualmente predicho en la Escritura.

Por su parte los vaticinios no dicen que el Anticristo haya de reinar en todo el mundo entendido en sentido propio y en toda su universalidad: lo que dicen es que el Anticristo ocupará el mundo romano previamente dividido en diez reinos, y que después hará la guerra contra los santos; y por eso es verisímil que el desastre espiritual y la apostasía de muchos fieles será en ese mismo mundo romano.

Ahora bien, para ella no será necesaria una serie sucesiva de muchos reyes y años, puesto

que ese único Anticristo podrá tener muchísimos ministros de su iniquidad, los cuales a un mismo tiempo diseminarán sus errores por las distintas partes del mismo mundo, y a la vez el demonio —con permisión de Dios— pondrá en movimiento todas sus fuerzas y —en parte con señales y portentos falaces, en parte con promesas temporales, en parte por la coacción y con exquisitos tormentos— en poco tiempo logrará que la mayor parte de los fieles reniegue de Cristo y reciba el distintivo de la bestia.

Y así, para el logro de dicha apostasía, no se necesitará el espacio, no digo ya de muchos siglos, pero ni siquiera el de la vida de un solo hombre.

21. EL DEMONIO SERÁ EL PRINCIPAL MINISTRO DE ESTA APOSTASÍA.—Añado —finalmente— que no es necesario que tal persecución y discesión alcance a todo el mundo romano, pues lo que se ha revelado no es esto sino únicamente que será mayor que jamás lo fue. Esto podrá ser —digámoslo así— intensivamente en donde ella tenga lugar, y extensivamente en comparación con las otras persecuciones; y la cosa podrá tener lugar aun sin alcanzar a todas las provincias y lugares de todo el Imperio, y mucho menos a todas las partes del mundo.

Sobre todo que, así como Cristo dijo que, por razón de los elegidos, se abreviarán aquellos días, así también, por el mismo fin, podrá suceder que se reduzca a determinados límites del mundo y que Dios no permita que se extienda más por ese mismo fin y por otros planes secretos de su providencia.

O ciertamente si, acaso aquella tribulación ha de ser más general respecto a los lugares o regiones y provincias del mundo, y ha de causar esa gran apostasía en toda ellas, aun para ese efecto no será necesario un espacio de tiempo más prolongado, pues no es preciso que suceda en los distintos sitios en distintos tiempos, sino que podrán realizarlo a la vez distintos ministros en distintos lugares.

En efecto, se le soltará a Satanás, el cual tiene en todas partes ministros invisibles bien preparados. Tampoco le faltarán al Anticristo ministros visibles, y en poco tiempo podrá trasladarlos por doquier bien pertrechados de fuerza y poder humano y con la diligente y poderosa ayuda del demonio, y les urgirá a ser muy diligentes y rápidos, *Sabiendo que tiene poco tiempo*.

Luego de cualquier forma que sea, aquella apostasía podrá llevarse a término dentro del tiempo abreviado por Dios.

CAPITULO XI

POR EL CAP. 11 DEL APOCALIPSIS, Y EN CONTRA DE LAS DOS FALSAS INTERPRETACIONES DE LOS PROTESTANTES, SE DEMUESTRA QUE, EN EL TIEMPO DEL ANTICRISTO, SERÁN ENVIADOS DOS VERDADEROS HOMBRES PARA DAR TESTIMONIO EN CONTRA DE ÉL

1. Ya que hemos empezado a hablar del tiempo del Anticristo, antes de pasar a los demás capítulos propuestos por el rey es necesario hacer con él una digresión y tratar de los testigos que serán enviados en contra del Anticristo; sobre todo estando este problema tan relacionado con el que hemos tratado ya acerca de la época del Anticristo.

Porque una de las principales señales con que podemos demostrar que el Anticristo no ha venido todavía, es que todavía no han venido los testigos que han de ser enviados en contra de él.

Ahora bien, este argumento del envío de los dos testigos está tomado del cap. 11 del Apocalipsis. Por consiguiente, debemos investigar y explicar el verdadero sentido de esa profecía.

Pues bien, habiendo SAN JUAN predicho la persecución del Anticristo con las palabras *Pisotearán a la ciudad santa durante cuarentaidós meses,* añade *Pero haré que mis dos testigos profeticen durante mil doscientos sesenta días cubiertos de saco,* días que forman aproximadamente los correspondientes meses, es decir, cuarentaidós.

2. EL REY DE INGLATERRA DICE QUE ESOS DOS TESTIGOS SON LOS DOS TESTAMENTOS.—Acerca de esta profecía, en primer lugar vamos a investigar si esos dos testigos que Dios promete dar en el tiempo de la persecución del Anticristo, han de ser verdaderos hombres o qué han de ser. Porque el rey de Inglaterra todo este pasaje lo interpreta metafóricamente, y da dos explicaciones que vamos a examinar en este capítulo y en el siguiente.

Según la primera, dice que esos dos testigos no han de ser hombres, sino que son los dos Testamentos —el Viejo y el Nuevo—, los cuales, en contra del Anticristo y de la que él llama *monarquía babilónica, dan un testimonio firme y manifiesto, y por tanto, el Anticristo les profesará un odio feroz, y no dejará piedra por mover para deshonrarlos, falsearlos y suprimirlos.*

Esto es lo que —poco más o menos— dice el rey, el cual, con esta ocasión, acomete contra los Romanos Pontífices y contra la Iglesia Romana inventando que ellos, en contra de la Sa-

que ese único Anticristo podrá tener muchísimos ministros de su iniquidad, los cuales a un mismo tiempo diseminarán sus errores por las distintas partes del mismo mundo, y a la vez el demonio —con permisión de Dios— pondrá en movimiento todas sus fuerzas y —en parte con señales y portentos falaces, en parte con promesas temporales, en parte por la coacción y con exquisitos tormentos— en poco tiempo logrará que la mayor parte de los fieles reniegue de Cristo y reciba el distintivo de la bestia.

Y así, para el logro de dicha apostasía, no se necesitará el espacio, no digo ya de muchos siglos, pero ni siquiera el de la vida de un solo hombre.

21. El demonio será el principal ministro de esta apostasía.—Añado —finalmente— que no es necesario que tal persecución y discesión alcance a todo el mundo romano, pues lo que se ha revelado no es esto sino únicamente que será mayor que jamás lo fue. Esto podrá ser —digámoslo así— intensiyamente en donde ella tenga lugar, y extensivamente en comparación con las otras persecuciones; y la cosa podrá tener lugar aun sin alcanzar a todas las provincias y lugares de todo el Imperio, y mucho menos a todas las partes del mundo.

Sobre todo que, así como Cristo dijo que, por razón de los elegidos, se abreviarán aquellos días, así también, por el mismo fin, podrá suceder que se reduzca a determinados límites del mundo y que Dios no permita que se extienda más por ese mismo fin y por otros planes secretos de su providencia.

O ciertamente si, acaso aquella tribulación ha de ser más general respecto a los lugares o regiones y provincias del mundo, y ha de causar esa gran apostasía en toda ellas, aun para ese efecto no será necesario un espacio de tiempo más prolongado, pues no es preciso que suceda en los distintos sitios en distintos tiempos, sino que podrán realizarlo a la vez distintos ministros en distintos lugares.

En efecto, se le soltará a Satanás, el cual tiene en todas partes ministros invisibles bien preparados. Tampoco le faltarán al Anticristo ministros visibles, y en poco tiempo podrá trasladarlos por doquier bien pertrechados de fuerza y poder humano y con la diligente y poderosa ayuda del demonio, y les urgirá a ser muy diligentes y rápidos, *Sabiendo que tiene poco tiempo*.

Luego de cualquier forma que sea, aquella apostasía podrá llevarse a término dentro del tiempo abreviado por Dios.

CAPITULO XI

POR EL CAP. 11 DEL APOCALIPSIS, Y EN CONTRA DE LAS DOS FALSAS INTERPRETACIONES DE LOS PROTESTANTES, SE DEMUESTRA QUE, EN EL TIEMPO DEL ANTICRISTO, SERÁN ENVIADOS DOS VERDADEROS HOMBRES PARA DAR TESTIMONIO EN CONTRA DE ÉL

1. Ya que hemos empezado a hablar del tiempo del Anticristo, antes de pasar a los demás capítulos propuestos por el rey es necesario hacer con él una digresión y tratar de los testigos que serán enviados en contra del Anticristo; sobre todo estando este problema tan relacionado con el que hemos tratado ya acerca de la época del Anticristo.

Porque una de las principales señales con que podemos demostrar que el Anticristo no ha venido todavía, es que todavía no han venido los testigos que han de ser enviados en contra de él.

Ahora bien, este argumento del envío de los dos testigos está tomado del cap. 11 del Apocalipsis. Por consiguiente, debemos investigar y explicar el verdadero sentido de esa profecía.

Pues bien, habiendo San Juan predicho la persecución del Anticristo con las palabras *Pisotearán a la ciudad santa durante cuarentaidós meses*, añade *Pero haré que mis dos testigos profeticen durante mil doscientos sesenta días cubiertos de saco*, días que forman aproximadamente los correspondientes meses, es decir, cuarentaidós.

2. El rey de Inglaterra dice que esos dos testigos son los dos Testamentos.—Acerca de esta profecía, en primer lugar vamos a investigar si esos dos testigos que Dios promete dar en el tiempo de la persecución del Anticristo, han de ser verdaderos hombres o qué han de ser. Porque el rey de Inglaterra todo este pasaje lo interpreta metafóricamente, y da dos explicaciones que vamos a examinar en este capítulo y en el siguiente.

Según la primera, dice que esos dos testigos no han de ser hombres, sino que son los dos Testamentos —el Viejo y el Nuevo—, los cuales, en contra del Anticristo y de la que él llama *monarquía babilónica, dan un testimonio firme y manifiesto, y por tanto, el Anticristo les profesará un odio feroz, y no dejará piedra por mover para deshonrarlos, falsearlos y suprimirlos.*

Esto es lo que —poco más o menos— dice el rey, el cual, con esta ocasión, acomete contra los Romanos Pontífices y contra la Iglesia Romana inventando que ellos, en contra de la Sa-

grada Escritura, han dicho y hecho muchas cosas *llenas de maldad y de ignominia, como son,* dice, *llamarla nariz de cera, letra muerta y regla lesbia, haber mezclado con ella los libros apócrifos y haber intentado equipararlos a ella;* más aún, *anteponer a ella las tradiciones de los hombres, hacerla desaparecer bajo lenguas extranjeras, y ocultarla prohibiendo que se la lea en lengua vulgar,* y finalmente, *haberla destruido y matado* cuando los Papas prohibieron bajo censuras otras traducciones latinas fuera de la Vulgata corregida y emendada por la autoridad de los mismos Papas. Ahora bien, a estos testigos, muertos por el Anticristo, por fin Dios los ha resucitado o —como él quiere— los ha devuelto a su primitiva luz e integridad por medio del rey de Inglaterra y de sus ministros. Y concluye diciendo que esta es la forma como se ha cumplido aquella profecía.

3. A ESA INTERPRETACIÓN DAN OCASIÓN ALGUNOS.—A esta interpretación metafórica —en cuanto a aquello de que esos dos testigos sean los dos Testamentos— dan alguna ocasión algunos escritores antiguos.

En el libro sobre el Apocalipsis que figura entre las obras de San Agustín bajo su nombre, en la homilía octava se dice *Daré a mis dos testigos, es decir, a los dos Testamentos.* Pero esa obra sin duda alguna no es de San Agustín, y con razón los de Lovaina la dejaron para el apéndice. Se cree que es de Ticonio, cuya obra sobre el Apocalipsis cita el mismo San Agustín en el cap. 3 del libro 13 sobre la Trinidad, en donde dice también que el tal Ticonio fue hereje donatista. Por tanto, no hay que hacer mucho caso de su interpretación. Por más que él no niega en absoluto que esos testigos sean hombres, puesto que más abajo dice que son la Iglesia, a la cual, por razón de los dos Testamentos, se la pone con el número dos.

Esta interpretación la imitó SAN BEDA, el cual también por los testigos entiende *la Iglesia, formada de dos pueblos e iluminada por la luz de los dos Testamentos.* Sin embargo, parece que Beda habló místicamente, y no insiste en esa interpretación, pues a continuación cita la otra —de Elías y Enoc— y no la rechaza sino que tácitamente la aprueba.

Y si después algún escritor católico pareció aprobar o insinuar esa interpretación mística, no se atrevió a apartarse del otro sentido literal.

Así pues, esa metáfora, tal como la aduce el rey, es propia de los protestantes y se dice que la inventó cierto calvinista llamado Roberto Abbato: en cuanto que excluye el otro sentido propio y literal, el completamente improbable; y en cuanto que se aplica en contra de la Iglesia Romana, abunda en errores y herejías.

4. LOS DOS TESTIGOS SERÁN VERDADEROS HOMBRES.—Digo, pues, que los dos testigos de que habla San Juan, serán verdaderos hombres enviados en particular para dar testimonio en favor de Cristo en contra del Anticristo.

Juzgo que esta tesis es tan cierta, que no puede negarse sin temeridad.

Se prueba —en primer lugar— por el sentido propio de las palabras, dejar el cual sin alguna base es gran temeridad y falseamiento de las Escrituras. Ahora bien, en este caso no hay ninguna base: ni en la Escritura misma, como consta por sus palabras, en las cuales no hay ninguna base para esa metáfora; ni en los Padres, ya que —como veremos después— todos ellos están en contra; ni en ninguna razón o indicio, pues el rey no aduce ninguno, sino que lo único que hace es una acomodación caprichosa en conformidad con sus propias opiniones y errores y abundante en injurias a la Iglesia Católica. Luego eso no es una interpretación sino un falseamiento de la Escritura.

5. PRUEBA POR LAS PALABRAS DEL SAGRADO TEXTO.—Además, si examinamos despacio cada una de las cláusulas, fácilmente entenderemos el desajuste de la acomodación.

En primer lugar, de aquellas palabras deducimos —como consta por el contexto de San Juan— que lo que Dios prometió fue dar dos testigos en la época de la venida y de la persecución del Anticristo: por eso une las dos cosas *Pisotearán la ciudad santa,* etc. y a continuación *Y daré a mis dos testigos, y profetizarán,* es decir, les daré el espíritu de profecía o les enviaré para profetizar en el tiempo de aquella cada mitad.

Por consiguiente, esos dos testigos prometidos, a la letra no pueden ser los dos Testamentos, pues éstos se le dieron a la Iglesia desde el principio, y en la época del Anticristo no se les añadirá nada ni ellos serán dados de una manera nueva si no es en cuanto que serán enviados esos profetas para que propongan e interpreten con mayor espíritu la doctrina sagrada.

Muy al contrario, si —como piensa el rey— el Anticristo vino a partir del año 606 de Cristo y —como inventan también los protestantes— a partir de ese mismo año la tradición de los hombres comenzó a falsear las Escrituras, entonces de ninguna manera fueron dados dos testigos para profetizar, sino que a los que ya mucho antes habían sido dados, entonces se les comenzó a matar o falsear.

6. CONFIRMACIÓN CON UN ARGUMENTO TOMADO DE LAS PALABRAS DEL REY MISMO.—En segundo lugar, en el mismo pasaje del Apocalipsis se dice que esos dos testigos profetizarán durante mil doscientos sesenta días, a saber, en

general durante todo el tiempo en que el Anticristo pisoteará a la ciudad santa, es decir, a la Iglesia; y esa época —según la interpretación del rey— abarca todos estos tiempos del Pontificado Romano a partir del año 606, v. g. hasta Lutero.

Luego en todo este tiempo ambos Testamentos se conservan en la Iglesia en su valor e integridad, y su doctrina es muy conocida de la Iglesia y lucha contra el Anticristo, y nadie se atreverá a falsearla, puesto que allí se dice de esos testigos para ese tiempo *Si alguno quisiere dañarles, de su boca saldrá fuego; y si alguno quisiere agredirles, es preciso que el tal muera así.* A continuación se describe su gran fuerza y poder, y finalmente se añade *Cuando hayan terminado de dar su testimonio, la bestia que subió del abismo hará la guerra contra ellos.* Luego el Anticristo no falseará las Escrituras hasta el fin de su época y de su persecución.

Ahora bien, según la opinión del rey, las Escrituras sufren guerra por parte del Papa desde que el reino del Anticristo comenzó en el Papado; y en todo este tiempo no son las Escrituras las que profetizan en la Iglesia, sino las tradiciones humanas, las cuales oscurecen y falsean las Escrituras: ¿cuál es, pues, la correspondencia de tal metáfora ni la coincidencia de la profecía de San Juan con esa caprichosa interpretación?

7. La aplicación de otras palabras de San Juan a los dos Testamentos resulta dura y falsa.—Además, San Juan dice que, una vez que esos dos testigos hayan sido muertos por la bestia o Anticristo, *sus cuerpos yacerán durante tres días y medio en las plazas de la gran ciudad en donde su Señor fue crucificado.* El rey explica que eso se dijo *porque a la mitad de la semana espiritual que media entre la primera y la segunda venida de Cristo, las Escrituras yacerán como cadáveres expuestas al desprecio de todos, deshonradas, falseadas, suprimidas,* etc.

En estas palabras hay que observar dos cosas.

La primera es que, para aplicar —conforme a su sentido metafórico— estos dos cadáveres de los profetas a los dos Testamentos, inventa y pondera muchas cosas que ni puede probar ni tienen verisimilitud alguna. Esto demuestra que erróneamente las tomó de sus protestantes, y que, en consecuencia, nada sirven para explicar la metáfora.

En efecto, dice que los libros de la Escritura, muchos años atrás, *fueron condenados a silencio, puesto que su lectura fue prohibida a los seglares, hasta el punto de ser quemado como hereje quien osara tomarlos en sus manos o mirarlos.*

Ahora bien, ambas cosas son evidentemente falsas: lo primero, porque no puede presentarse ley ni ejemplo de ellas; y lo segundo, porque lo contrario consta manifiestamente por el uso y práctica de la Iglesia Católica.

8. La lengua latina no es —como el rey finge— desconocida.—Mas añade el rey que los libros de la Escritura han yacido escondidos en una lengua desconocida. Ahora bien, en la Iglesia Latina los únicos que desconocen la lengua latina son los rudos e ignorantes, y a éstos no les es útil querer entender o interpretar por sí mismos las Escrituras, sino que lo que más les conviene es que lo que les es útil saber y entender de las Escrituras, lo aprendan de sus Pastores y de los predicadores del Evangelio, que es la única manera como la Sagrada Escritura se ha conservado y manejado en la Iglesia Católica.

Por último, el rey, puesto a imaginar la muerte metafórica de ambos Testamentos, dice que la Escritura ha sido depravada, cuando en realidad la Iglesia es la que ha conservado en su integridad —tanto de todos los libros canónicos, como de todas las partes de ellos— y la que los ha propuesto con su autoridad legítima.

Asimismo dice que ha sido corrompida: esto es manifiestamente falso, ya que, cuando ha sido preciso, las lecturas que se habían cambiado, la Iglesia las ha enmendado, y cuando no se había introducido cambio alguno, ella las ha conservado en su forma original.

Finalmente, dice que fue matada en el año 1562, porque fuera de la edición Vulgata corregida y presentada por la Iglesia, no se permiten otras ediciones hechas y falseadas por los herejes. Todas estas afirmaciones son ligeras en sí mismas, e impertinentes para la explicación del dicho pasaje de la Escritura.

9. Por el tiempo señalado por San Juan se demuestra que no se trata de los dos Testamentos.—Otra cosa hay que observar en las palabras que se han citado del rey: que en ellas insiste de nuevo en su interpretación de que San Juan, por estos días y meses, no entendió un determinado tiempo, sino la mitad de todo el espacio de tiempo que media entre la primera y la segunda venida de Cristo.

Esta interpretación ya la hemos refutado suficientemente en lo anterior. Ahora pregunto: Cuando dice que *a la mitad de aquel tiempo* los Testamentos de la Escritura *yacerán como cadáveres, expuestos al desprecio, olvidados casi por todos, y no entendidos por los más,* pregunto —repito— cuál es su intención cuando dice *A la mitad del tiempo.* O quiere decir que, en toda la mitad del tiempo que media entre la primera y la segunda venida de Cristo, los cuer-

pos de las Escrituras yacerán como cadáveres en esa situación; o únicamente que a la mitad del tiempo serán matados, sin determinar el tiempo que yacerán muertos. Ahora bien, esto último es contrario a la profecía de San Juan *Sus cuerpos yacerán en las plazas de la ciudad,* y más abajo *Y los de las tribus y gentes verán sus cuerpos durante tres días y medio.*

Luego esos cadáveres yacerán durante toda la media semana, la cual, si es espiritual como quiere el rey, incluye toda la mitad del tiempo que media entre la primera y segunda venida de Cristo.

10. Y si se concede esto y el rey elige el primer sentido de sus palabras, explíquenos —por favor— cómo es posible que, durante aquella misma semana espiritual, esos dos testigos hayan de dar su testimonio, o cómo han de profetizar —según dice San Juan— durante mil doscientos sesenta días, los cuales el rey dice que significan también la media semana espiritual.

Sobre todo que San Juan dice que esos testigos serán muertos una vez que hayan terminado de dar su testimonio: esto no puede entenderse de la primera mitad de esa semana espiritual— es decir, de los seiscientos años a partir de la primera venida de Cristo—, primera mitad durante la cual —según quiere el rey— la Escritura tuvo vida, puesto que San Juan manifiestamente habla del mismo tiempo durante el cual el Anticristo perseguirá a la Iglesia. Luego los testigos serán muertos al fin de aquel tiempo: ¿cómo, pues, luego esos mismos cadáveres yacerán durante toda la media semana en la plaza?

A esto se añade que, una vez que esos testigos hayan sido muertos, ya no darán testimonio contra el Anticristo: porque ya terminaron su testimonio; porque, en cuanto resuciten, serán llamados al cielo; y porque enseguida será muerto el Anticristo.

Ahora bien, según el rey los dos Testamentos, después que resucitaron por el espíritu de Lutero u otro parecido, todavía continúan dando testimonio contra el Anticristo, y se encuentran entre los hombres; y el que él llama Anticristo, todavía vive, y vivirá hasta el fin del mundo.

Por consiguiente, aquella aplicación o —mejor— ficción, de ninguna manera puede mantenerse en pie.

11. Se devuelven contra los herejes las metáforas que ellos inventan.—Los herejes degüellan la Escritura.—Además, si fuese lícito hacer uso de esas vanas interpretaciones o acomodaciones ¿qué cosa resultaría más fácil que hacer ver que las metáforas de los dos Testamentos como de los dos testigos muertos por los enemigos de Cristo, etc., mucho mejor que a la Iglesia Católica se aplicaban a los herejes actuales y al rey mismo?

Porque un hombre es muerto cuando se ve privado del espíritu con que vive y con que habla: luego entonces ante todo podría decirse que se mataba a la Escritura cuando se la privaba del espíritu con que fue hecha y con que debe interpretársela, puesto que la letra escrita es como el cuerpo de la Escritura, y su espíritu y vida es su sentido: luego entonces se la mata de verdad, cuando se la explica y se la aduce como testimonio guiándose por el espíritu humano propio de cada uno, o quizá por el espíritu diabólico.

Ahora bien, consta que la manera como el rey y los protestantes manejan e interpretan la Escritura es precisamente la que el rey muestra ahora en la interpretación de este pasaje y la que antes mostró al establecer la norma de su fe.

Luego es preciso que entre estos hombres la Escritura yazga como muerta y que su cuerpo sea llevado por sus manos como un cadáver.

A ellos les cuadra también muy bien aquello de que *los habitantes de la tierra gozan y se regocijan por ellos, porque* —como añade el rey— *las pasiones carnales no se ven ya reprimidas ni puestas en orden por la espada de la palabra de Dios,* pues en ellos no se encuentra *viva y eficaz, sino muerta y sin el espíritu divino.*

En efecto, sea cual fuere su vida, por sola la fe de que no se les imputan los pecados, se prometen a sí mismos la justicia y la gloria, y presumen de que, según las Escrituras, no son necesarios ni el cumplimiento de los mandamientos ni la penitencia de los pecados.

Finalmente, mientras ellos andan por ahí diciendo que únicamente ellos son los que conocen el Nuevo y el Viejo Testamento, es cosa ciertísima que los poseen faltos de vida y de espíritu, y que por tanto yacen en ellos como cuerpos muertos.

12. Las metáforas necias corrompen la sencillez de la Escritura.—Por último, esa interpretación metafórica puede refutarse y confundirse —por el desarrollo general de todo el dicho capítulo 11— de la siguiente manera:

Si los dos testigos no son verdaderos hombres sino únicamente la palabra de Dios escrita en los dos Testamentos, o resulta imposible mantener e interpretar bien la marcha de todo el capítulo, o hay que imaginar caprichosamente y sin fundamento alguno un número infinito de metáforas, lo cual es contrario a la sencillez de la Escritura y al método conveniente de explicarla.

En efecto, si esos dos testigos no han de ser verdaderos hombres y profetas ¿qué sentido tiene lo que de ellos se dice *Estos tienen poder para cerrar el cielo de suerte que no llueva en los días de su profecía?* ¿Cómo las Escrituras tienen este poder durante todo el tiempo de su profecía?

O ¿cuál es el tiempo de los dos testamentos más que, o todo el tiempo que dura la Iglesia, o al menos y ante todo el tiempo durante el cual los protestantes quieren que la misma Escritura se haya conservado más íntegra, incorrupta y viva?

Asimismo aquello de *Tienen poder sobre las aguas para convertirlas en sangre, y para herir la tierra con todas las plagas cuantas veces quieran* ¿en qué forma que sea probable puede aplicarse a los dos Testamentos o a otra cosa distinta de dos hombres?

Y el mismo argumento puede hacerse —según se ha explicado ya suficientemente— sobre el resto del capítulo.

Luego es preciso que aquellas palabras se entiendan —en su sentido propio— de dos hombres.

Esta opinión, en cuanto a que los dos testigos han de ser verdaderos hombres, la tenemos por católica: lo primero, porque está suficientemente expresa en la Escritura y no puede entenderse metafóricamente si no es violentándola mucho; y lo segundo, porque este es el sentido en que los Padres e intérpretes comúnmente entendieron esas palabras: esto lo veremos en el capítulo siguiente.

13. Otra interpretación metafórica de los protestantes.—Ahora nos toca examinar otra interpretación, la cual muchas veces el rey dice que está admitida, se entiende, entre sus protestantes. Estos, puestos a aplicar aquella profecía a sus predicadores del nuevo Evangelio, ponen la metáfora en el número dos.

Acerca de ellos dice el rey que se les llama los dos testigos, porque fueron pocos; que aparecieron vestidos de cilicio o de saco, *porque predicaron penitencia;* que fueron muertos, porque muchos fueron cruelmente matados y quemados; que resucitaron en sus sucesores, porque no faltaron quienes, con la predicación de la palabra de Dios, ocuparan su poder y sus puestos; y que hicieron milagros, porque en poco tiempo, con la fuerza de su espíritu, redujeron grandes y muchas naciones al verdadero camino, es decir, al de la fe.

Esto —poco más o menos— dice el rey guiado por su propio espíritu, aunque no con ciencia cierta sino —como él dice— conjeturando; conjeturas que no puede basar en los Santos Padres —los cuales confiesa que erraron en la explicación del Apocalipsis—, ni en las palabras mismas de la Escritura, las cuales él arbitrariamente desvía en busca de metáforas que le sirvan para su propósito.

Por cierto que esas palabras podrían bastar para hacerle dejar de lado esa interpretación. Sin embargo, para una mayor demostración de su error, quiero advertir que algunas, al hacer la acomodación, resultan falsas, otras se acomodan mal, y otras se omiten, quizá porque en la metáfora no pueden admitir un sentido que les cuadre bien.

14. Refutación.—En efecto, en primer lugar es falso que los pseudoprofetas hayan sido tan pocos como para creer que queden bien designados con el número dos. Porque las sectas de los herejes actuales son tantas, que apenas pueden contarse, y hay tantas cabezas como opiniones: más aún, en cada una de éstas se encuentran muchas cabezas y muchos maestros.

Cuánto más que, en ese número dos, el rey quiere que entren no sólo los primeros inventores de cada herejía, sino también sus sucesores que predican la nueva fe hasta el día de hoy; y ésos ciertamente son demasiados para que queden bien designados por el número dos.

En segundo lugar, todavía es más evidentemente falso que esos nuevos predicadores hayan aparecido predicando penitencia, constando como consta que uno de los principales de sus falsos artículos es que no es necesaria la penitencia sino la nueva vida, la cual ponen en sola la nueva e inaudita fe en la propia justicia.

Prescindiendo de que de los profetas se dice que aparecen vestidos de saco no porque prediquen la penitencia, sino porque profesan una vida áspera y penitente, o sea, porque hacen penitencia. Ahora bien, esos predicadores del nuevo Evangelio ¿qué aspereza de vida profesan o qué penitencia han hecho? Ni siquiera el rey mismo se ha atrevido a decirlo para no afirmar una manifiesta mentira. Luego no son ellos los testigos vestidos de saco que Dios ha de enviar contra el Anticristo.

15. Los heresiarcas no han sido matados por ese ficticio Anticristo.—De los herejes más hay que decir que se alzan por sí mismos que no que resuciten.—Además, si por los dos testigos se entienden todos esos predicadores, cuando San Juan dice que los dos fueron muertos por el Anticristo, en consecuencia se ha de entender que afirma que todos esos predicadores fueron muertos por la bestia, pues de la misma manera dice que los dos fueron muertos como dice que los dos predicaron. Ahora bien, esto es falso, ya que son pocos los heresiarcas que hayan sido muertos por los hombres o castigados por la Iglesia con la pena de muerte que merecían, sino que los más de ellos han muerto no sin prodigios y se-

ñales de la justicia divina. Luego, o esa interpretación supone una cosa falsa, o no se mantiene en pie la metáfora.

Y mucho más improcedente es decir que resucitaron en sus sucesores: eso no es una resurrección sino una nueva proliferación, y de lo que San Juan habla es de un levantamiento y resurrección de los mismos que habían caído, pues lo que dice es *Después de tres días y medio Dios hizo entrar en ellos el espíritu de vida* —se entiende, en los mismos que yacían muertos—, *y se pusieron en pie.*

Sin contar que el que los predicadores malos tengan imitadores y sucesores no es cosa nueva y, por tanto, no causa admiración ni estupor; en cambio, por la resurrección de aquellos testigos muertos *un gran temor cayó sobre los que los vieron.*

Por consiguiente, esa resurrección no es la sucesión de otra persona parecida, sino el alzarse milagroso o prodigioso de la misma.

Por último, se añade que los enemigos de aquellos predicadores les vieron subir al cielo, al cual habían sido llamados inmediatamente después de su resurrección. Ahora bien ¿cuándo la Iglesia ha visto u oído nada parecido tratándose de los sucesores de Lutero, de Calvino, o de Enrique VIII? Luego esa acomodación es una ligereza.

16. DEMOSTRACIÓN DE LA FALSEDAD DE ESA METÁFORA POR EL TIEMPO Y TAMBIÉN POR EL LUGAR.—LOS PROFETAS DE LOS HEREJES NO CONVIERTEN SINO QUE PERVIERTEN LOS REINOS. Con esto —finalmente— se demuestra que esa acomodación es también insuficiente.

En primer lugar, no pueden explicar por qué de esos sus profetas se dice que profetizan durante mil doscientos sesenta días, dado que en la Escritura, en lugar de un tiempo indeterminado no suele ponerse un tiempo tan determinado con números y partes, ni puede aducirse ninguna razón de tal metáfora ni caso alguno parecido.

Mucho menos todavía pueden explicar por qué se dice que los cuerpos de esos sus profetas yacerán *en las plazas de la gran ciudad,* etc. *donde su Señor fue crucificado,* pues, reconociendo como reconocen en esta parte que, tratándose de la verdadera muerte de sus profetas, el lenguaje se emplea en su sentido propio, también se han de entender en su sentido propio las palabras tratándose de sus cuerpos muertos. Pues bien ¿cómo esos cuerpos yacerán en las plazas de la ciudad durante tres días y medio, cuando casi todos los que sufrieron la pena de muerte, enseguida fueron quemados?

Después, tampoco pueden acomodar el lugar, pues por la ciudad grande en que su Señor fue crucificado, entienden —como veremos más abajo— Roma. Ahora bien, ni Lutero, ni Calvino o sus sucesores fueron muertos en Roma. Y el mismo argumento vale también si —como es la verdad— se entiende Jerusalén, pues de ninguno de los protestantes leemos que haya sido muerto allí por razón de su nuevo Evangelio.

Tampoco pueden interpretar qué tres días y medio son esos si no es recurriendo a la semana espiritual, la cual —conforme al sentido que ellos le dan— puede abarcar más de mil años.

Además ¿dónde se ha hallado en esos pseudoprofetas *el poder para cerrar el cielo de forma que no llueva en los días de su profecía,* o *para convertir el agua en sangre,* o *para herir la tierra con todas las plagas siempre que quieran,* o para hacer otras algunas obras maravillosas que metafóricamente hayan sido significadas por aquellas palabras? Ciertamente, ninguna obra maravillosa leemos que hayan hecho estos falsos profetas.

Y la más bien perversión que conversión de las provincias y reinos que han realizado con su falsa doctrina, no es ninguna señal de fuerza de su palabra ni de su espíritu, dado que han atraído a los hombres, no a la penitencia, ni al cumplimiento de los mandamientos, ni a la perfección de la vida, sino a la libertad para vivir sin obediencia a la Iglesia, más aún, sin el yugo de la ley divina, y dado que, prometiendo la salvación mediante sola la fe, a los hombres, ya inclinados a las cosas sensibles, fácilmente les han engañado.

17. LA VERDAD CATÓLICA.—Así pues, la doctrina verdadera y católica es que los profetas predichos por San Juan serán dos solos hombres; mortales; los cuales el poder y providencia de Dios enviará al mundo en el tiempo de la venida del Anticristo; con gracia y fuerza del Espíritu Santo para predicar al verdadero Cristo Nuestro Señor en contra del Anticristo, y para confirmar su fe con verdaderos y nuevos milagros; y ello durante mil doscientos sesenta días reales y precisos, es decir, durante aproximadamente todo el tiempo de la persecución del Anticristo. Así lo confirman las palabras de San Juan entendidas en su sentido propio y así se explicó antes en el cap. III.

La cosa es muy conforme a la divina providencia, no vaya a parecer que, en tiempo de tan cruel persecución, Dios abandona a su Iglesia sin un auxilio externo suficiente y proporcionado.

Es conveniente, en efecto, que Dios ayude a los hombres mediante otros hombres, y vemos que así lo ha hecho en todos los tiempos y ocasiones.

Luego también en aquellos días dará a los hombres un auxilio parecido mediante esos testigos.

18. La ciudad significa el mundo, pero con más propiedad y verdad Jerusalén.—El espíritu de vida no puede entenderse de la gloria de las almas, sino de la resurrección de los dos testigos.—Al fin de aquellos días, esos dos profetas serán muertos —de verdad y en sentido propio— por el Anticristo, sea por él personalmente, sea por sus ministros: esto la Escritura no lo determina, pero de ambas formas se salva la verdad de las palabras.

Asimismo, después de su muerte sus cuerpos yacerán en las plazas de la gran ciudad durante tres días enteros y parte de otro.

Por esa ciudad algunos entienden el mundo en cuanto que abunda en hombres malos, puesto que allí se dice que esa ciudad espiritualmente se llama *Sodoma* y *Egipto,* nombres con que en la Escritura se suele llamar a este mundo. Pero mejor es entender Jerusalén, ya que allí se añade *Donde también su Señor fue crucificado.* Sobre estas palabras luego hablaremos más.

Pero en aquellos días, los malos y los seguidores del Anticristo, de verdad y en sentido propio se gozarán de la muerte de esos profetas, y para su ignominia no dejaráan que sus cadáveres sean sepultados.

Y esto Dios lo permitirá también de propio intento a fin de que su resurrección resulte más admirable; resurrección que tendrá lugar —de verdad y en sentido propio— después de tres días y medio, conforme a las palabras *Después de tres días y medio, el espíritu de vida entrará en ellos.*

Estas palabras no pueden entenderse —como imaginaron algunos herejes— de la glorificación de las almas de aquellos profetas: lo primero, porque la glorificación de las almas de aquellos mártires no se retrasará tres días ni un momento; y lo segundo, porque a continuación se añade *Y se pusieron en pie,* donde evidentemente se trata de la resurrección de los cuerpos.

Esta, para aquellos dos profetas, no se reservará para el tiempo de la resurrección general, sino que tendrá lugar enseguida a la vista y con la admiración de los otros hombres que todavía se encuentren en la vida mortal y que escucharán la voz que desde el cielo les llamará a aquellos *Subid acá,* voz a la cual ellos obedecerán subiendo a los cielos con la admiración de sus enemigos.

Gran parte de éstos —según termina San Juan—, desplomándose la ciudad por un gran terremoto, fueron sofocados y muertos enseguida, y los otros que quedaron, aterrorizados dieron gloria a Dios.

19. Aunque aquellos dos testigos no fuesen Enoc y Elías, todavía serían verdaderos hombres.—Para confirmar todo esto bastan el contexto mismo y las palabras de la Escritura, pues en su sentido propio esto es lo que significan, y no hay ninguna razón o necesidad y ni siquiera conveniencia para forzarlas entendiéndolas en sentidos metafóricos, y eso al propio arbitrio y sólo por el deseo de acomodarlas a las propias opiniones, que es como en realidad lo hacen el rey de Inglaterra y los otros protestantes.

A esto se añade que todos los Padres e intérpretes, las palabras de esa profecía las entienden en sentido propio, pues aunque difieran en la designación de las personas de esos testigos o en algunas circunstancias más detalladas —según veremos enseguida—, pero en este dogma de que ese vaticinio se ha de entender en sentido propio y a la letra, todos coinciden, como diremos en el capítulo siguiente.

Ahora sólo quiero citar a Lactancio, quien, sin determinar el nombre, dice que en el tiempo del Anticristo vendrá un gran profeta, al cual aplica literalmente el pasaje del Apocalipsis. Ciertamente, no veo por qué habla de un gran profeta en singular y no de dos profetas como dice expresamente San Juan: luego esta es la forma como hay que interpretarlo.

Y en contra de este sentido propio de ese contexto el rey no aduce nada fuera de lo de Enoc y Elías, de los cuales trataremos en el capítulo siguiente.

Lo que ahora decimos sencillamente es que, aunque esos dos testigos no hubiesen de ser Enoc y Elías, de ahí no se deduce que no hayan de ser hombres y verdaderos profetas y predicadores a los que en sentido propio ha de matar el Anticristo y resucitar Cristo: de entre los hombres santos que han de vivir entonces, Dios, con su gracia, podría llamar a dos para ese ministerio y darles el espíritu de profecía y de hacer milagros, y así podría cumplirse en ellos —propiamente y con toda verdad— todo lo que allí se predice.

Luego este sentido y la verdad que se ha demostrado en este capítulo puede de suyo mantenerse piénsese lo que se piense del otro problema de Enoc y de Elías.

20. Ese mismo pasaje del Apocalipsis demuestra que el Anticristo no ha venido todavía.—Ni esos profetas, ni otros semejantes a ellos han existido hasta ahora.—De esto deduzco —finalmente— que ese pasaje, entendido en este sentido propio y general, basta para demostrar —incluso prescindiendo del problema particular de Enoc y de Elías— que el Anticristo no ha venido todavía.

En efecto, no sólo es evidente que no han venido Elías y Enoc, sino también que hasta ahora no han aparecido dos profetas que hayan predicado contra algún enemigo de Cristo de tal forma que en ellos se haya cumplido lo que

San Juan en ese pasaje predice de esos dos testigos y profetas.

Esto resulta evidente si se consideran en su sentido propio y verdadero todas las circunstancias que hemos hecho notar: hasta ahora no han existido predicadores que hayan predicado durante mil doscientos sesenta días, y eso con poder de hacer maravillas en el cielo, en las aguas y en la tierra; que, después de esos días, hayan sido matados públicamente; cuyos cuerpos hayan yacido en las plazas de una ciudad durante tres días y medio; y que después públicamente hayan resucitado.

Luego si se mantiene ese sentido propio y verdadero, es evidente que esos dos testigos todavía no han sido enviados, y que, por tanto, tampoco ha venido el Anticristo.

Luego mucho más evidente es que ese vaticinio no puede aplicarse al Papa.

CAPITULO XII

DEMOSTRACIÓN DE QUE LOS DOS TESTIGOS QUE VAN A SER ENVIADOS CONTRA EL ANTICRISTO SON ELÍAS Y ENOC

1. EL REY JACOBO SOSTIENE QUE ESOS TESTIGOS NO SERÁN ENOC Y ELÍAS.—Por más que —como he dicho— para demostrar lo que pretendemos, no es necesario saber ni determinar quiénes van a ser los dos hombres particulares que Dios va a dar como testigos y predicadores en contra del Anticristo, puesto que —según he probado— nuestra demostración es válida con tal que conste que los tales serán verdaderos hombres sean ellos los que fueren, sin embargo, como en este punto el ataque de los protestantes es muy fuerte contra los Padres, contra los católicos, contra la tradición constante de la Iglesia y contra el común sentir, y a su arbitrio y con su propio espíritu eluden las Escrituras, no hemos podido dejar de lado este problema.

Unicamente vamos a añadir lo que parezca necesario para responder al rey y refutar su nueva opinión, pues lo demás que podría decirse en este punto, lo hemos tratado ya en otro lugar.

El rey Jacobo sostiene que la opinión que afirma que Elías y Enoc al fin del mundo vendrán en su carne mortal a predicar contra el Anticristo, es falsa, y —con la libertad y audacia habitual en los protestantes— la llama *fútil, cuento de viejas,* y hasta *vanidad de la conseja judía y sueño inútil,* que esta es la forma como los protestantes, lo que no son capaces de confirmar con razones ni textos, suelen tratar de persuadírselo a los rudos e ignorantes con injurias y exageraciones.

Pues lo mismo el rey, no aduce ningún texto ni razón con que persuadir su opinión: lo único que hace es tratar de demostrar que los textos que Belarmino adujo en confirmación de la antigua doctrina, no son probativos. Y creyó que esto bastaba para confirmar su opinión porque —como haré ver enseguida— da por supuesto que la nuestra es superior a la capacidad humana.

Nosotros, por nuestra parte, lo primero de todo vamos a descubrir y refutar los errores en que el rey se encuentra; después demostraremos la opinión eclesiástica y verdadera; y por último, responderemos a sus objeciones o —más bien— evasivas.

2. ENOC Y ELÍAS TODAVÍA ESTÁN EN LA VIDA MORTAL.—Asentamos, pues, como primera tesis, que Elías y Enoc todavía ahora están vivos, no con la vida celestial y gloriosa, sino con la mortal, es decir, en la que ni ven a Dios cara a cara, ni han adquirido en sus cuerpos la inmortalidad ni la claridad de la gloria.

Lo primero de que Elías y Enoc viven, el rey lo admite como cierto. En cambio, en lo demás, da por supuesta la doctrina contraria. Y echa la base de su opinión cuando dice *¿Cómo puede mantenerse de acuerdo con la teología ni con la razón que esos dos cuerpos glorificados bajen del paraíso o del cielo, que prediquen, que luchen contra el Anticristo, y que sean muertos por él?*

Y este argumento parece deducirlo —en primer lugar— del cap. 5 del GÉNESIS en que se dice de Enoc *Anduvo con Dios y desapareció, porque Dios se lo llevó o,* dice, *lo recogió para sí,* y del cap. 2 del libro 4.° de los REYES en que de Elías se dice que se le vio ser llevado al cielo.

Después emplea este dilema: *Es preciso que ahora estén en el cielo o en el paraíso. Si —como sin duda es verdad— están en el cielo, es preciso que sus cuerpos estén glorificados, ya que,* según el APOCALIPSIS, *nada corruptible puede penetrar allá. Y si están en el paraíso terrenal, lo primero que deseamos saber es dónde está ese paraíso,* etc. Y más abajo añade que *es blasfemo creer que, desde que Adán fue echado de ese paraíso, alguno de los descendientes de Adán haya llegado allá.* Y después añade que el paraíso terrenal fue destruido por el diluvio, si no antes.

3. PRUEBA POR LA ESCRITURA. —NADIE CONSIGUE LA GLORIA SI ANTES NO MUERE.— Mas ese argumento, no sólo es nuevo e inaudito, sino que además está en pugna con las expresiones generales de la Escritura, de las cuales nada se puede exceptuar sin la autoridad de

San Juan en ese pasaje predice de esos dos testigos y profetas.

Esto resulta evidente si se consideran en su sentido propio y verdadero todas las circunstancias que hemos hecho notar: hasta ahora no han existido predicadores que hayan predicado durante mil doscientos sesenta días, y eso con poder de hacer maravillas en el cielo, en las aguas y en la tierra; que, después de esos días, hayan sido matados públicamente; cuyos cuerpos hayan yacido en las plazas de una ciudad durante tres días y medio; y que después públicamente hayan resucitado.

Luego si se mantiene ese sentido propio y verdadero, es evidente que esos dos testigos todavía no han sido enviados, y que, por tanto, tampoco ha venido el Anticristo.

Luego mucho más evidente es que ese vaticinio no puede aplicarse al Papa.

CAPITULO XII

DEMOSTRACIÓN DE QUE LOS DOS TESTIGOS QUE VAN A SER ENVIADOS CONTRA EL ANTICRISTO SON ELÍAS Y ENOC

1. El rey Jacobo sostiene que esos testigos no serán Enoc y Elías.—Por más que —como he dicho— para demostrar lo que pretendemos, no es necesario saber ni determinar quiénes van a ser los dos hombres particulares que Dios va a dar como testigos y predicadores en contra del Anticristo, puesto que —según he probado— nuestra demostración es válida con tal que conste que los tales serán verdaderos hombres sean ellos los que fueren, sin embargo, como en este punto el ataque de los protestantes es muy fuerte contra los Padres, contra los católicos, contra la tradición constante de la Iglesia y contra el común sentir, y a su arbitrio y con su propio espíritu eluden las Escrituras, no hemos podido dejar de lado este problema.

Unicamente vamos a añadir lo que parezca necesario para responder al rey y refutar su nueva opinión, pues lo demás que podría decirse en este punto, lo hemos tratado ya en otro lugar.

El rey Jacobo sostiene que la opinión que afirma que Elías y Enoc al fin del mundo vendrán en su carne mortal a predicar contra el Anticristo, es falsa, y —con la libertad y audacia habitual en los protestantes— la llama *fútil, cuento de viejas,* y hasta *vanidad de la conseja judía y sueño inútil,* que esta es la forma como los protestantes, lo que no son capaces de confirmar con razones ni textos, suelen tratar de persuadírselo a los rudos e ignorantes con injurias y exageraciones.

Pues lo mismo el rey, no aduce ningún texto ni razón con que persuadir su opinión: lo único que hace es tratar de demostrar que los textos que Belarmino adujo en confirmación de la antigua doctrina, no son probativos. Y creyó que esto bastaba para confirmar su opinión porque —como haré ver enseguida— da por supuesto que la nuestra es superior a la capacidad humana.

Nosotros, por nuestra parte, lo primero de todo vamos a descubrir y refutar los errores en que el rey se encuentra; después demostraremos la opinión eclesiástica y verdadera; y por último, responderemos a sus objeciones o —más bien— evasivas.

2. Enoc y Elías todavía están en la vida mortal.—Asentamos, pues, como primera tesis, que Elías y Enoc todavía ahora están vivos, no con la vida celestial y gloriosa, sino con la mortal, es decir, en la que ni ven a Dios cara a cara, ni han adquirido en sus cuerpos la inmortalidad ni la claridad de la gloria.

Lo primero de que Elías y Enoc viven, el rey lo admite como cierto. En cambio, en lo demás, da por supuesta la doctrina contraria. Y echa la base de su opinión cuando dice *¿Cómo puede mantenerse de acuerdo con la teología ni con la razón que esos dos cuerpos glorificados bajen del paraíso o del cielo, que prediquen, que luchen contra el Anticristo, y que sean muertos por él?*

Y este argumento parece deducirlo —en primer lugar— del cap. 5 del Génesis en que se dice de Enoc *Anduvo con Dios y desapareció, porque Dios se lo llevó o,* dice, *lo recogió para sí,* y del cap. 2 del libro 4.° de los Reyes en que de Elías se dice que se le vio ser llevado al cielo.

Después emplea este dilema: *Es preciso que ahora estén en el cielo o en el paraíso. Si —como sin duda es verdad— están en el cielo, es preciso que sus cuerpos estén glorificados, ya que,* según el Apocalipsis, *nada corruptible puede penetrar allá. Y si están en el paraíso terrenal, lo primero que deseamos saber es dónde está ese paraíso,* etc. Y más abajo añade que *es blasfemo creer que, desde que Adán fue echado de ese paraíso, alguno de los descendientes de Adán haya llegado allá.* Y después añade que el paraíso terrenal fue destruido por el diluvio, si no antes.

3. Prueba por la Escritura. — Nadie consigue la gloria si antes no muere.— Mas ese argumento, no sólo es nuevo e inaudito, sino que además está en pugna con las expresiones generales de la Escritura, de las cuales nada se puede exceptuar sin la autoridad de

la misma Escritura o de la palabra de Dios no escrita manifestada por la tradición de la Iglesia y de los Padres. Ahora bien, en este caso no puede demostrarse esto, sino más bien lo contrario.

Esta menor se demuestra de dos maneras. La primera es por la regla general de las Escrituras de que ningún hombre mortal es trasladado a la vida inmortal y bienaventurada si no es mediante la muerte corporal, y consiguientemente, que nadie consigue la gloria del cuerpo si no es mediante la resurrección para la vida.

Ambas cosas las enseñó bastante claramente SAN PABLO diciendo *Habiendo venido por un hombre la muerte, también por un hombre viene la resurrección de los muertos, y del mismo modo que en Adán mueren todos, así también todos resucitarán en Cristo.* Y más abajo *¡Necio! Lo que tú siembras no revive si no muere.* Y después *Se siembra en corrupción, y resucitará en incorrupción; se siembra en vileza, resucitará en gloria,* etc. Y lo demás con que enseña clarísimamente que se trata de una regla general de la que ni Cristo quiso ser excepción, pues fue preciso que también él muriese y así entrase en su gloria, y por eso se le llama *primogénito de los muertos* y *primicias de los resucitados.*

Luego nadie le acompaña a la gloria si antes no gusta la muerte. Por eso, en la carta a los HEBREOS dice el mismo San Pablo *Del mismo modo que está establecido que los hombres mueran una sola vez, y luego el juicio, así también Cristo se ofreció una sola vez,* etc. Y en la carta a los ROMANOS *Como por un solo hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte, y así la muerte alcanzó a todos los hombres.*

4. ENOC Y ELÍAS NO HAN CONSEGUIDO LA GLORIA.—Ahora bien, Elías y Enoc todavía no han muerto. De Enoc lo enseña SAN PABLO diciendo *Por la fe Enoc fue trasladado para que no viese la muerte.* Y en cuanto a Elías, se deduce del libro 4.° de los REYES, en el que se cuenta que en vida *fue trasladado al cielo mientras conversaba con Eliseo.*

Y así, de ambos lo reconoce el rey tan ponderadamente que llega a decir que todos los Padres coinciden en que *ambos, Enoc y Elías, viven todavía, cosa que,* dice, *ningún cristiano, según pienso, jamás negará.* Y más abajo, explicando cómo viven, dice: *Porque Dios es Dios de vivos, no de muertos; ¡cuánto más se cuentan entre los vivos Enoc y Elías, que nunca gustaron la muerte como los otros!*

Luego, no habiendo gustado aún la muerte, según la regla de la Escritura todavía no poseen en el cielo domicilio y la perfecta felicidad del alma y del cuerpo.

5. EVASIVA.—RESPUESTA.—Mas puede responderse que no hay regla tan general que no sufra excepción ni admita privilegio, y así, aunque esa regla sea general, a Enoc y a Elías fácilmente se les pudo exceptuar por privilegio. Y esto no debe parecer extraño, dado que fue opinión de muchos Padres que los hombres que cerca del juicio se encuentren vivos, no morirán, sino que serán trasformados y, si son justos, arrebatados al estado glorioso: luego ¿por qué Enoc y Elías no pudieron ser exceptuados juntamente con ellos? Sobre todo que es ley general que los hombres terminen el curso de esta vida en el término de pocos años, y por otra parte es cosa cierta que de esta ley fueron eximidos Enoc y Elías, los cuales en tantos miles de años aún no han muerto.

Con todo, aun reconociendo como reconocemos que, tratándose de esta última regla, no es tan cierto que no se deba admitir excepción como tratándose de la anterior, sin embargo, la opinión verdadera y admitida por los teólogos, más aprobada por los Padres, y totalmente conforme a las Escrituras, es que tampoco esta regla admite excepción alguna, pues todos los hombres en absoluto, aun los que vivan al fin del mundo, antes de que el Señor venga a juzgar morirán, según el plan consignado por San Pablo en las palabras que se acaban de citar *Está establecido que los hombres mueran una sola vez, y luego el juicio.* Sobre esto he tratado más ampliamente en otro lugar.

Pero añadiremos que, por más que la excepción, tratándose de los hombres que vivan al fin del mundo, no incurre en error o temeridad porque para ella da pie la Escritura y se encuentra alguna base en los Padres, mas sí incurre en temeridad tratándose de Elías y Enoc —en virtud de la segunda regla— por su novedad, por no tener base en los Padres, y porque es muy contraria a la Escritura, ya que —además de los pasajes que se han citado ya— David, en el SALMO 88, dice con gran ponderación *¿Qué hombre hay que no haya de ver la muerte?* como dando por cierto que no existe ninguno de quien pueda afirmarse eso.

Pues bien, dado que Enoc y Elías todavía no han visto la muerte, sin duda todavía —según esta regla de la Escritura— no han sido hechos inmortales.

6. Antes de la venida de Cristo nadie consiguió la gloria.—Mas, a fin de que conste con mayor certeza que aquella opinión no puede defenderse sin incurrir en error, añadamos la otra regla general de la Escritura, a saber, que ningún descendiente de Adán consiguió la gloria del cielo —ni en sola el alma, ni, lo que es más importante, en cuerpo y en alma— antes de la venida de Cristo N. Señor.

Esta regla nos la enseñó San Pablo cuando dijo que en la segunda tienda o Santo de los Santos sólo solía entrar el Pontífice y con sangre, *dando a entender con esto el Espíritu Santo que aún no estaba abierto el camino del Santuario mientras subsistiera la primera Tienda.* Ahora bien, ésta subsistió hasta el momento de la muerte de Cristo cuando el velo del templo se rasgó y se abrió la puerta del reino del cielo.

Por eso, en el himno *Te Deum laudamus,* la Iglesia canta *Tú, vencido el aguijón de la muerte, abriste a los creyentes el reino de los cielos.* E Inocencio III dijo *que el reino de los cielos, hasta la muerte de Cristo, estuvo cerrado para todos.*

7. Evasiva.—Respuesta.—Que Enoc y Elías no están en posesión de la gloria lo indica San Pablo.—Se dirá quizá que en aquel tiempo, ni el camino estaba patente para todos los justos, ni la puerta abierta para todos, pero sí —de forma extraordinaria— para alguno que otro a quien Dios quiso conceder este beneficio.

Mas en contra de esto está que esta es una excepción de la regla dada por el Espíritu Santo que no es lícito inventar por propia cuenta.

Además, a ella se oponen las palabras de Cristo en San Juan *Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo:* ciertamente, quien dice *Nadie,* excluye a todos fuera de sí mismo, y esa excepción confirma la regla contraria.

Asimismo, San Pablo, después de nombrar a Enoc entre los Padres antiguos, añade *Y todos ellos, aunque alabados por su fe, no consiguieron el objeto de las promesas: Dios tenía ya dispuesto algo mejor para nosotros, de modo que no llegaron ellos sin nosotros a la perfección.* Luego ni Enoc ni Elías recibieron el objeto de las promesas ni llegaron a la perfección, es decir, todavía no recibieron la bienaventuranza del cuerpo y del alma.

Es de advertir que San Pablo a Enoc lo había presentado con su propio nombre y personalmente; en cuanto a Elías, sin duda le había incluido entre los Profetas, y a él, si a alguno, señala cuando más abajo dice *Anduvieron errantes cubiertos de pieles de ovejas y de cabras,* pues de Elías leemos que *andaba con una faja de piel ceñida a su cintura,* y que *andaba errante* escapando de la persecución de Jezabel, *necesitado, angustiado, afligido, errante por los montes y ocultándose en las cuevas.*

Luego lo mismo que a Enoc y Elías se les incluye entre todos los que fueron alabados por el testimonio de su fe, también se les incluye entre los que no consiguieron el objeto de las promesas ni llegaron a la perfección.

8. Además, el mismo San Pablo dice así: *Teniendo, pues, hermanos, plena seguridad para entrar en el santuario, en virtud de la sangre de Cristo, por este camino bueno, inaugurado por él para nosotros. Inaugurado,* dice, es decir, al cual él mismo dio comienzo, o por el cual entró él el primero de todos; o— como dice Teofilacto— *abrió un camino nuevo, por el cual fue él el primero.* Lo mismo dice más ampliamente Teodoreto; y en el mismo sentido lo entendieron el Crisóstomo y Ecumenio.

Según esto, si, antes del mismo Cristo, un hombre —aunque sea uno solo— recorrió ese camino y atravesó la puerta de la bienaventuranza, no fue Cristo quien inauguró ese camino bueno.

Y parecidas son las palabras *Buscamos un refugio asiéndonos a la esperanza propuesta que penetra hasta más allá del velo, adonde entró por nosotros como precursor Jesús.* Ciertamente, si antes entraron Enoc y Elías, ellos —más bien que Cristo— entraron como precursores. Por eso, como nadie podía entrar antes que él, el Señor habló así a los Apóstoles: *Voy a prepararos un lugar. Y cuando haya ido y os haya preparado un lugar, volveré y os tomaré conmigo.*

Estos textos los examiné más ampliamente en otro lugar y los confirmé con las interpretaciones de los Padres. Y esta verdad la probé y defendí largamente, y por tanto, ahora renuncio a confirmarla más.

9. Los Padres defienden la misma opinión.—El rey no tiene razón cuando acusa a Belarmino.—A estas enseñanzas de la Escritura se añaden los textos de los Padres, los cuales unánimemente enseñan que Enoc y Elías no gustaron la muerte sino que todavía viven en cuerpo y alma; ninguno de ellos dice que vivan en cuerpo inmortal y glorioso; y muchos indican o enseñan manifiestamente que hasta ahora viven en cuerpos mortales, aunque una virtud divina los conserva y los preserva de toda corrupción hasta un tiempo previamente determinado.

Por su parte el rey de Inglaterra dice que Belarmino, para confirmar su opinión, adujo

textos de cinco Padres —San Ireneo, Tertuliano, San Epifanio, San Jerónimo y San Agustín—, pero que éstos únicamente dicen que Enoc y Elías viven, mas no afirman que sus cuerpos sean mortales. Más aún, añade que San Ireneo y Tertuliano enseñan lo contrario, pues aquél dijo que *Enoc y Elías permanecerán en el paraíso hasta el fin mirando la eternidad,* y éste dice que *Enoc no gustó la muerte como candidato de la eternidad.*

Pero es preciso examinar con mayor diligencia los textos de cada uno de ellos.

10. Análisis de las palabras de San Ireneo.—San Ireneo *dice que Enoc y Elías permanecen allí mirando su incorruptela.* Pero ¿dónde —pregunto— dice que permanecen? Ciertamente *en el paraíso,* dice, *donde fue colocado el primer hombre,* es decir, en el paraíso terrenal, que no es lugar de cuerpos bienaventurados: luego San Ireneo dice lo contrario de lo que dice el rey, que *Enoc desde hace muchos siglos está en el cielo en cuerpo glorioso.*

Muy al contrario, añade San Ireneo que *allí,* a saber, en ese mismo paraíso terrestre, *permanecen hasta la consumación,* es decir, hasta el fin del mundo. El sentido de esta expresión nos lo explica el mismo San Ireneo cuando dice de Enoc *Fue trasladado y se conserva hasta ahora,* palabras que no significan que hubiese sido trasladado a la inmortalidad, sino que Dios, de una manera extraordinaria, le conserva *hasta ahora* y hasta el fin del mundo, al cual en el otro pasaje llamó *consumación.*

Por consiguiente, el *mirando su incorruptela* no significa que se hayan revestido ya de inmortalidad o incorruptibilidad, sino de actual incorrupción, la cual ellos experimentan y ven en sí mismos, puesto que *mirando* es lo mismo que *contemplando* y viendo su incorrupción.

También puede decirse que en ésta, como en una señal y participación, contemplan la inmortalidad y se les da la esperanza de ella, puesto que, si Dios conserva así a unos hombres mortales, fácilmente puede creerse que también puede resucitar a los muertos para una vida inmortal, que es lo que en aquel pasaje pretendía persuadir San Ireneo.

11. Análisis de la opinión de Tertuliano.—Otras palabras clarísimas del mismo Tertuliano.—Además Tertuliano escribe así de Enoc: *A Enoc, justísimo y no circuncidado, le trasladó de este mundo, el cual no ha gustado la muerte, como candidato de la eternidad.* En este texto, ser candidato no significa estar ya en la eternidad, sino estar próximo a ella y aspirar a ella como teniendo una señal cierta de ella, que es lo que en su sentido propio significa el término *candidato.*

Por eso el mismo Tertuliano dice: *Enoc y Elías fueron trasladados y no se halló su muerte, es decir, se difirió. Por lo demás, son reservados para que mueran, a fin de que con su sangre acaben con el Anticristo,* a saber, impetrando de Dios con su martirio que mate al Anticristo con el soplo de su boca. ¿Qué es, pues, eso que dice el rey de Inglaterra, que Tertuliano niega rotundamente que Enoc haya de morir, cuando en este pasaje lo reconoce con palabras tan expresas?

Tampoco se contradice Tertuliano al llamar a Enoc *candidato de la eternidad,* pues —según he dicho— ser candidato de la eternidad no es haber sido trasladado a la eternidad sino ser aspirante a ella.

Por eso resulta ridículo el argumento del rey cuando dice *Poco seguro tiene el derecho a la eternidad si de nuevo ha de morir.* En efecto, puede tener seguro el derecho a una eternidad que —aun habiendo de morir— se haya de obtener a su tiempo: también de Cristo mientras vivió en la vida mortal, y de los justos confirmados en gracia se puede decir que tienen seguro el derecho de eternidad, es decir, a la eternidad, por más que antes hayan de morir.

Pues lo mismo Enoc, aunque haya de morir, puede tener seguro el derecho a la eternidad, porque —sin duda— está confirmado en gracia y predestinado para que mediante el martirio pase a la eternidad, que es lo que dijo Tertuliano en este último pasaje.

Y así, ambas cosas las unió cuando dice de Enoc y de Elías *Todavía no se cuentan entre los resucitados porque todavía no han muerto; mas como han sido trasladados de este mundo y con esto son candidatos de la eternidad, aprenden la inmunidad de la carne respecto de todo vicio y de toda ofensa y afrenta.*

El sentido de esta frase es claro: que todavía no se cuentan entre los resucitados porque todavía no han llegado a la perfección de la gloria de los cuerpos que obtendrán después de la muerte y de la resurrección; mas por su traslado, han conseguido otra clase de inmunidad de los efectos y ofensas de la mortalidad, por razón de la cual se llaman candidatos de la eternidad.

Por eso añade: *¿En favor de qué fe sellan su testimonio sino de aquella por la que es preciso creer estos indicios de la integridad futura?*

12. La opinión de San Jerónimo es más clara.—No me detengo en San Epifanio: reconozco sencillamente que siempre que toca el

punto de Enoc o de Elías, lo único que dice es que no han muerto, y que todavía viven como testigos a favor de la eternidad y de la futura perduración de los cuerpos; si después han de venir o han de morir, no lo trata, ni se decanta en ninguno de los dos sentidos.

Paso a SAN JERÓNIMO, cuya opinión en esta materia es más clara: tratando del pasaje de San Pablo sobre *los que serán arrebatados por el aire al encuentro del Señor*, dice *Quieres saber si han de salir al encuentro en sus cuerpos sin haber muerto antes, dado que incluso Nuestro Señor murió y que de Enoc y Elías —según el Apocalipsis de San Juan— se dice que han de morir, para que no haya ninguno que no haya gustado la muerte.*

Y en la carta 61 dice que *Elías y Enoc, que todavía no han muerto y residen en el paraíso, tienen los miembros con que fueron arrebatados y trasladados*, etc.

Y por más que no explica lo que será de ellos después, indica suficientemente que no han sido trasladados a la gloria celestial, sino que Dios les conserva en el paraíso con los mismos cuerpos y éstos dotados de las mismas cualidades. Y esto lo explica luego más diciendo *Durante todo este tiempo permanecen en la misma edad que tenían cuando fueron arrebatados, y tienen dientes y vientre, y sin embargo no necesitan alimentos.*

13. SAN AGUSTÍN ESTÁ MANIFIESTAMENTE CON NOSOTROS.—OTRO PASAJE DE SAN AGUSTÍN.—Por último, también San Agustín manifestó claramente su opinión en este punto y enseñó la verdadera doctrina de la fe.

Después de decir que Adán en el paraíso era mortal— por más que, si no pecaba, no había de morir—, añade: *Pienso que esa cualidad se ha concedido también hasta ahora, en su cuerpo animal y mortal, a aquellos que fueron trasladados de este mundo sin morir: ni Enoc ni Elías, en tan larga vida, se han secado por la vejez; y sin embargo, no creo que hayan experimentado en su cuerpo la trasformación espiritual que se promete para la resurrección y que por primera vez tuvo lugar en el Señor.*

Eso enseña más ampliamente el mismo SAN AGUSTÍN diciendo: *No es de creer que Elías esté ya, o como estarán los santos cuando, terminado el día de trabajo, han de recibir el denario, o como están los hombres que todavía no han salido de esta vida, de la cual aquél, sin embargo, no salió muriendo sino trasladado.* Más abajo dice que lo mismo se ha de pensar de Enoc; y acerca de ambos termina diciendo: *Enoc y Elías murieron en Adán y llevan en su carne un retoño de la muerte; y se cree que, para pagar esta deuda, volverán a esta vida y al cabo de tanto tiempo también ellos morirán.*

Después citaremos otros pasajes: si el rey los hubiese visto, no hubiese afirmado que lo único que habían dicho San Jerónimo y San Agustín era que Enoc y Elías no habían muerto, pero no que habían de morir: ambas cosas las dicen clarísimamente y las confirman con las reglas generales de la fe.

14. SAN AMBROSIO OPINA LO MISMO.—A estos Padres puede añadirse SAN AMBROSIO. Dice —en primer lugar— que Enoc no vio la muerte; y lo mismo dice de Elías. Sin embargo, interpretando las palabras de SAN PABLO a los Corintios *Pienso que a nosotros, los apóstoles, Dios nos ha asignado el último lugar*, dice: *Esto se lo aplica a su persona porque siempre estuvo en necesidad sufriendo más persecuciones y apreturas que los demás, lo mismo que las han de sufrir Enoc y Elías, que serán los Apóstoles de los últimos tiempos. En efecto, serán enviados delante de Cristo para preparar al pueblo de Dios y fortificar todas las Iglesias para que se opongan al Anticristo; y el texto del Apocalipsis asegura que sufrirán persecución y serán muertos.* Y lo mismo —poco más o menos— había dicho a propósito de la 1.ª carta a los Tesalonicenses.

Y si acaso alguno no se conforma con estos textos por no ser cierto que esa obra sea de San Ambrosio, decimos —en primer lugar— que no puede negarse que es de algún intérprete grave y bastante antiguo.

Añadimos —en segundo lugar— una obra indiscutible de San Ambrosio, el *Tratado del Símbolo*, en la cual dice: *Testigos de la resurrección son Elías y Enoc, los cuales, a la vuelta de tantos años y hasta la segunda venida de Nuestro Señor Jesucristo, permanecerán en carne perpetuamente.*

Y finalmente, en el libro 4.º *De la Fe* dice expresamente: *Había sido trasladado Enoc, arrebatado Elías, pero el siervo no está por encima de su señor, pues nadie subió al cielo sino quien bajó del cielo. Aun de Moisés, aunque su cuerpo no apareció en la tierra, en ningún pasaje leemos que estuviera en la gloria celeste si no es después que el Señor, con la prenda de su resurrección, soltó las ataduras del infierno e hizo subir a las almas de los buenos. Así pues, fue trasladado Enoc, arrebatado Elías, ambos con sus cuerpos, mas no resucitados, no con los despojos de la muerte*, etc., es decir, no con la gloria de los resucitados ni con las dotes de la gloria, que son como los despojos de la muerte y de la cruz de Cristo.

15. San Gregorio piensa manifiestamente lo mismo en distintos pasajes.—Asimismo, San Gregorio Magno —en los *Morales*— habla de Enoc y Elías de la siguiente manera: *De esto se deduce que a aquellos eximios predicadores se les difirió la muerte, y fueron arrebatados para que al fin vuelvan a la práctica de la predicación. Ellos son los dos olivos y los dos candelabros, uno de los cuales la Verdad por sí misma lo promete en el Evangelio: «Elías vendrá y lo restablecerá todo».*

En el comentario a San Mateo *Aquellos,* dice, *que vivieron antes en las primeras partes del mundo, Enoc y Elías, serán llamados de nuevo al medio, y han de sufrir todavía en su carne mortal la fiereza de su crueldad,* es decir, del Anticristo. Quiero llamar la atención sobre la expresión *todavía en su carne mortal,* pues con ella da a entender que ahora viven en esa carne mortal.

Y en otro pasaje del mismo comentario dice: *Y si Elías fue arrebatado al cielo, fue que difirió su muerte, no que se libró de ella.*

Y en la homilía 29 sobre los Evangelios dice que *Elías fue arrebatado al cielo del aire para ser conducido a una región secreta de la tierra y vivir en ella en una gran tranquilidad de la carne y del espíritu hasta que al fin del mundo vuelva y pague la deuda de la carne, pues lo que hizo fue diferir su muerte y no librarse de ella.*

Finalmente, San Cipriano dice que Enoc fue trasladado vivo a un lugar que Dios sabe, y que al fin del mundo vendrá de allí para confundir al Anticristo: evidentemente supone que no está en la gloria, sino que vive más bien en carne mortal.

CAPITULO XIII

UNA CONJETURA Y LA AUTORIDAD DE LOS PADRES DEMUESTRAN QUE SAN JUAN, POR LOS DOS TESTIGOS, ENTENDIO A ENOC Y ELIAS

1. El hecho de que no murieron da a entender que vendrán a enfrentarse con el Anticristo.—Análisis de las palabras de San Juan.—Así pues, de la impugnación de este error se deduce una razón muy apremiante para persuadir que esos dos testigos serán Enoc y Elías aunque para confirmarlo no tuviésemos ningún otro texto de la Escritura.

En efecto, si Elías y Enoc no viven en la gloria ni tienen cuerpos inmortales sino que una virtud divina les conserva durante tantos años preservados de la muerte y de la corrupción ¿cuál es la razón de un milagro tan notable y de una providencia tan extraordinaria sino que el camino de aquellos hombres todavía no ha llegado a su término, y en esta vida les queda por realizar alguna obra insigne por razón de la cual Dios les reserva y para que por su honor sufran algo en sus cuerpos mortales?

Por consiguiente, aunque faltasen otros textos, de esto se saca un poderoso argumento con que se demuestra que se les reserva para que se opongan al mayor enemigo de Cristo, el Anticristo, para que socorran a los judíos y a los gentiles en su mayor peligro y en tiempo de la más grande necesidad, y para que sufran por Cristo una muerte insigne.

Luego aunque el evangelista San Juan no les nombre, les indica suficientemente cuando dice *Daré a mis dos testigos* —súplase, espíritu o virtud— *y profetizarán.* En esta expresión insinúa que esos dos testigos no serán creados o producidos de nuevo, sino que ya existen y que entonces serán enviados con espíritu de profecía, etc.

Con razón, pues, entendemos que esos testigos serán Enoc y Elías.

2. Prueba de esta conjetura por la tradición de los Padres.—A esta conjetura se añade la común tradición de los Padres, pues eso lo enseñan expresamente en los pasajes aducidos Tertuliano, San Cipriano, San Jerónimo, San Agustín y San Ambrosio; y San Agustín, tratando en particular de Elías, tiene unas palabras notables: que el que Elías vendrá antes del juicio y que por él los judíos creerán en el verdadero Cristo, *es comunísimo en los corazones y en las bocas de los fieles.*

Lo mismo enseña sobre Elías el mártir San Justino diciendo que Elías en persona será el precursor de la segunda venida de Cristo lo mismo que el Elías espiritual fue el precursor de su primera venida.

Doroteo dice igualmente de Elías: *Es guardado para jefe de la guerra contra el Anticristo: él se le opondrá y rebatirá su seducción y soberbia; recibió de Dios el ser el precursor de la segunda y brillante venida de Cristo.*

Lo mismo enseña ampliamente de Elías Juliano Pomerio. Y el Crisóstomo *Vendrá,* dice, *Elías confirmando a los fieles,* y otras cosas más que examinaremos en el capítulo siguiente. San Próspero interpreta de Enoc y Elías el pasaje del Apocalipsis.

15. San Gregorio piensa manifiestamente lo mismo en distintos pasajes.—Asimismo, San Gregorio Magno —en los *Morales*— habla de Enoc y Elías de la siguiente manera: *De esto se deduce que a aquellos eximios predicadores se les difirió la muerte, y fueron arrebatados para que al fin vuelvan a la práctica de la predicación. Ellos son los dos olivos y los dos candelabros, uno de los cuales la Verdad por sí misma lo promete en el Evangelio: «Elías vendrá y lo restablecerá todo».*

En el comentario a San Mateo *Aquellos,* dice, *que vivieron antes en las primeras partes del mundo, Enoc y Elías, serán llamados de nuevo al medio, y han de sufrir todavía en su carne mortal la fiereza de su crueldad,* es decir, del Anticristo. Quiero llamar la atención sobre la expresión *todavía en su carne mortal,* pues con ella da a entender que ahora viven en esa carne mortal.

Y en otro pasaje del mismo comentario dice: *Y si Elías fue arrebatado al cielo, fue que difirió su muerte, no que se libró de ella.*

Y en la homilía 29 sobre los Evangelios dice que *Elías fue arrebatado al cielo del aire para ser conducido a una región secreta de la tierra y vivir en ella en una gran tranquilidad de la carne y del espíritu hasta que al fin del mundo vuelva y pague la deuda de la carne, pues lo que hizo fue diferir su muerte y no librarse de ella.*

Finalmente, San Cipriano dice que Enoc fue trasladado vivo a un lugar que Dios sabe, y que al fin del mundo vendrá de allí para confundir al Anticristo: evidentemente supone que no está en la gloria, sino que vive más bien en carne mortal.

CAPITULO XIII

UNA CONJETURA Y LA AUTORIDAD DE LOS PADRES DEMUESTRAN QUE SAN JUAN, POR LOS DOS TESTIGOS, ENTENDIO A ENOC Y ELIAS

1. El hecho de que no murieron da a entender que vendrán a enfrentarse con el Anticristo.—Análisis de las palabras de San Juan.—Así pues, de la impugnación de este error se deduce una razón muy apremiante para persuadir que esos dos testigos serán Enoc y Elías aunque para confirmarlo no tuviésemos ningún otro texto de la Escritura.

En efecto, si Elías y Enoc no viven en la gloria ni tienen cuerpos inmortales sino que una virtud divina les conserva durante tantos años preservados de la muerte y de la corrupción ¿cuál es la razón de un milagro tan notable y de una providencia tan extraordinaria sino que el camino de aquellos hombres todavía no ha llegado a su término, y en esta vida les queda por realizar alguna obra insigne por razón de la cual Dios les reserva y para que por su honor sufran algo en sus cuerpos mortales?

Por consiguiente, aunque faltasen otros textos, de esto se saca un poderoso argumento con que se demuestra que se les reserva para que se opongan al mayor enemigo de Cristo, el Anticristo, para que socorran a los judíos y a los gentiles en su mayor peligro y en tiempo de la más grande necesidad, y para que sufran por Cristo una muerte insigne.

Luego aunque el evangelista San Juan no les nombre, les indica suficientemente cuando dice *Daré a mis dos testigos* —súplase, espíritu o virtud— *y profetizarán.* En esta expresión insinúa que esos dos testigos no serán creados o producidos de nuevo, sino que ya existen y que entonces serán enviados con espíritu de profecía, etc.

Con razón, pues, entendemos que esos testigos serán Enoc y Elías.

2. Prueba de esta conjetura por la tradición de los Padres.—A esta conjetura se añade la común tradición de los Padres, pues eso lo enseñan expresamente en los pasajes aducidos Tertuliano, San Cipriano, San Jerónimo, San Agustín y San Ambrosio; y San Agustín, tratando en particular de Elías, tiene unas palabras notables: que el que Elías vendrá antes del juicio y que por él los judíos creerán en el verdadero Cristo, *es comunísimo en los corazones y en las bocas de los fieles.*

Lo mismo enseña sobre Elías el mártir San Justino diciendo que Elías en persona será el precursor de la segunda venida de Cristo lo mismo que el Elías espiritual fue el precursor de su primera venida.

Doroteo dice igualmente de Elías: *Es guardado para jefe de la guerra contra el Anticristo: él se le opondrá y rebatirá su seducción y soberbia; recibió de Dios el ser el precursor de la segunda y brillante venida de Cristo.*

Lo mismo enseña ampliamente de Elías Juliano Pomerio. Y el Crisóstomo *Vendrá,* dice, *Elías confirmando a los fieles,* y otras cosas más que examinaremos en el capítulo siguiente. San Próspero interpreta de Enoc y Elías el pasaje del Apocalipsis.

Muy bien el DAMASCENO *Serán enviados,* dice, *Enoc y Elías Tesbites, y harán volver el corazón de los padres a los hijos, es decir, la Sinagoga a Nuestro Señor Jesucristo y a la predicación de los Apóstoles, y serán destrozados por él.* Lo mismo enseña TEODORETO.

Finalmente, lo mismo enseñan comúnmente los intérpretes del Apocalipsis. Principalmente ANDRÉS DE CESAREA dice que los más de los doctores por aquellos testigos entendieron a Elías y Enoc, y él les sigue, y dice que eso es conforme a la tradición de los pregoneros de Cristo invariablemente admitida en la Iglesia.

Por último, de acuerdo con ello están SAN BEDA, SAN ANSELMO y TOMÁS EL INGLÉS, que suele correr con el nombre de Santo Tomás. Otros Padres más añadiremos en el capítulo siguiente.

3. RESPUESTA DEL REY.—A ellos el rey de Inglaterra, con una palabra bastante ajena al pensamiento católico, les responde diciendo: *Ya que hemos venido a parar en este punto de los antiguos Padres, permitidme que, con esta ocasión y de paso, os advierta que no es extraño que muchas veces los Padres yerren en esto y entiendan menos rectamente muchos misterios del Apocalipsis, ya que ese libro en su tiempo todavía estaba sellado; y por más que el misterio de iniquidad estaba ya en marcha, pero el hombre de pecado todavía no se había revelado. Tratándose de todas las profecías oscuras, es regla ciertísima que nunca pueden comprenderse suficientemente hasta que se cumplen.*

Y más abajo añade unas palabras durísimas: *Estoy tan lejos de dar crédito a este cuento fútil y de viejas, que, por el contrario, en este siglo tan erudito, a quien lo crea —pongo a Dios por testigo— no le tengo, no digo ya por gran teólogo, pero ni siquiera por cristiano; muy al contrario, más bien le cuento entre los escribas y fariseos, los cuales eran tan mentecatos que, aunque Cristo había enseñado lo contrario, siempre soñaban en la venida de Elías. En cuanto a los antiguos teólogos, si algunos erraron en esto, soy más indulgente con ellos por la razón que he indicado antes.*

Estas son las palabras del rey, al cual justamente podemos exigirle que nos permita examinar el peso, la razón, la lógica y la verdad de tales palabras.

4. EXAMEN DETALLADO DE LAS PALABRAS DEL REY.—LAS PROFECÍAS AÚN NO CUMPLIDAS SON OSCURAS EN SUS CIRCUNSTANCIAS, NO EN SU SUSTANCIA.—LAS PROFECÍAS DE ESTA CIRCUNSTANCIA TOMADA DEL APOCALIPSIS, RESULTAN CLARAS POR OTROS PASAJES.—En primer lugar, el hecho de atreverse a reprender a tantos y tan insignes Padres, no está muy en conformidad con la promesa que ha hecho antes.

En segundo lugar, aunque una profecía aún no cumplida suela ser oscura en sus distintas circunstancias y en lo que se predice sólo con enigmas y metáforas, sin embargo, en lo que toca a la sustancia de la profecía y a lo que se revela con palabras propias, no suele ser tan oscura que al menos no la conozcan toda la Iglesia y sus sabios doctores. ¿Quién se atrevería a decir que las profecías sobre la venida de Cristo, antes de cumplirse, los sabios del pueblo de Dios no las comprendieron al menos en cuanto a la sustancia del artículo sobre el Mesías que había de venir y que había de ser un insigne profeta? ¿Y lo mismo en cuanto a las otras circunstancias predichas expresamente y con palabras propias, por ejemplo, que había de nacer en Belén de una virgen, y otras parecidas?

Pues lo mismo en el caso presente: Pase que el libro del Apocalipsis esté sellado y resulte oscuro —mientras no se cumplen— en muchas cosas reveladas en él; pero otras están bastante claramente predichas en palabras propias, en cuya interpretación el común consentimiento de los Padres no yerra.

Otras, aunque sean oscuras, se aclaran por coincidencia y comparación con otras profecías más patentes: tampoco en su interpretación yerran los Padres cuando de consuno dan un mismo sentido como dogma eclesiástico cierto.

Porque cuando la profecía es tan oscura y rara que se la puede llamar sellada, tampoco los Padres presentan sus interpretaciones como ciertas, sino que se sirven de conjeturas y, por eso, generalmente no concuerdan en ellas.

Ahora bien, en este caso la profecía del Apocalipsis sobre los dos testigos, es suficientemente clara —al menos en general— en que han de ser hombres y profetas, según se ha demostrado en el capítulo anterior; y por otras Escrituras y por la coincidencia de todas ellas, concluyen los Padres que esos testigos han de ser Enoc y Elías. Luego sin una audacia enorme —por no decir más— no puede decirse que erraron en esto.

5. EL REY NO TIENE BASE PARA SUPONER QUE ESTA PROFECÍA ESTÉ YA CUMPLIDA.—Además, la razón o excusa del rey supone un error mayor: dice que a los Padres se les ocultó el sentido de esa profecía porque todavía no se había cumplido; y se supone que se cumplió porque el Papa es el Anticristo y porque, o los dos Testamentos han sido falseados por la Iglesia Romana, o Lutero, Calvino u otros apóstoles parecidos son los dos testigos prometidos.

Esta suposición el rey ni la prueba ni puede probarla, ya que no contiene huella ni sombra

de verdad, sino una calumnia e impostura de los protestantes, como consta evidentemente por lo dicho hasta aquí, y como se aclarará y confirmará más en lo siguiente.

6. Las conjeturas quedan fuera de la fe y de la ciencia.—Además de esto, si para el rey aquel libro está ya abierto ¿por qué anda siempre con conjeturas al tratar de interpretarlo, y dice que todo el tratado del Anticristo es tan oscuro y misterioso que a nadie fuerza a creer, y hasta a su propia opinión la llama sólo conjetura? Ciertamente, si el sentido de la profecía consta por el resultado y porque se ha cumplido ya, lo que se había predicho por ella ya no es ambiguo ni conjetural, y se debe creer no con sola una opinión sino con fe cierta.

Y si acaso dice que el que la profecía de San Juan sobre el Anticristo se haya cumplido él no lo cree con fe cierta, sino que eso mismo lo opina sólo con una conjetura, y que, en cconsecuencia, toda su interpretación es sólo conjetural, sin duda —si así responde— en primer lugar queda convicto de que no tiene razón para afirmar que aquel libro en estos tiempos se haya abierto, ni que el hombre de pecado se haya revelado, ni que la profecía sobre él se haya cumplido hasta el punto de poderse ya entender suficientemente, puesto que lo que se afirma con una conjetura humana, ni se ha revelado ni se ha entendido suficientemente.

Por eso, con mayor razón podemos ciertamente conjeturar, e incluso ver y decir, que el rey yerra cuando piensa que comprende los misterios de ese libro, los cuales —como él dice— los Padres no pudieron comprender.

7. Finalmente, pregunto por qué no tiene por cristiano a quien no cree esa opinión sobre Enoc y Elías. Porque si él en todo su tratado se guía sólo por conjeturas ¿no va a ser cristiano quien no cree las conjeturas y sueños de los protestantes que seducen al rey de Inglaterra?

Dirá que la razón por la que a ese tal no se le debe tener por cristiano es que no cree a Cristo que dice que Elías ha venido ya, y que por tanto, todavía está esperando —con los judíos— que vendrá: esto es lo que el rey da a entender en sus palabras.

Pero sin duda ya Cristo había dado su testimonio sobre Elías desde el principio de la Iglesia, y sin embargo los Padres enseñaron constantemente aquella opinión sobre Enoc y Elías: luego si ha de ser consecuente consigo mismo, es preciso que a todos aquellos Padres no los tenga por cristianos, pues aunque —como él pretende— no entendieron el Apocalipsis, al menos tuvieron que dar crédito a las palabras de Cristo.

Y si ellos pudieron, sin dejar de ser cristianos, dar a las palabras de Cristo una interpretación distinta de la del rey ¿por qué también nosotros no podremos pensar sobre el sentido de las palabras de Cristo con los Padres más bien que con el rey y darles crédito a ellos?

Nuestra conclusión es, pues, que no sólo sin dejar de ser cristianos, sino también en conformidad con la teología verdadera y seria— hay que creer y esperar que Elías ha de venir. Y para que esto quede más claro, en el capítulo siguiente examinaremos más cuidadosamente las palabras de Cristo y de los profetas.

8. Respuesta al argumento del rey.—Mas antes es necesario responder al argumento del rey, argumento que supone que Enoc y Elías tienen ya glorificados sus cuerpos, y por eso el rey reconoce ingenuamente que *a él no le entra en la cabeza cómo puede ser compatible con la teología y con la razón el que bajen del cielo, prediquen y luchen contra el Anticristo, y sean muertos por él después de haber estado, durante muchos miles de años, exentos de la maldición de la muerte.*

Esto lo confirma con el dilema de antes: o están en el cielo, o en el paraíso; y ataca ambos extremos.

Por último añade: *Habiendo estado sus cuerpos durante tanto tiempo libres del pecado, no necesitan macerarse, y por tanto no tienen por qué aparecer vestidos de saco.*

Pero —en primer lugar— a nosotros poco nos importa el que diga que la opinión católica no le entra en la cabeza, pues esto nace, no ciertamente tanto de la profundidad del misterio o de la dificultad de la cosa, cuanto de un error preconcebido o de falta de teología: se figura que los cuerpos de Elías y Enoc están ya glorificados, y en consecuencia no comprende que hayan de venir de nuevo a predicar, a luchar y a morir. Deje, pues, ese error, y fácilmente comprenderá lo demás.

Mas añado que aun a los cuerpos glorificados puede Dios devolverlos al estado de mortalidad y confiarles que hagan o sufran todo lo que se ha dicho: también pudo arrebatar a Pablo hasta el tercer cielo o —como afirman graves doctores— elevarle hasta la visión de la divina esencia, y después volverlo al estado común de los viadores.

Por más que no nos es ahora necesario ese milagro, pues tenemos por cosa cierta que esos cuerpos no están glorificados. Porque ¿qué razón tiene el rey para no creerlo? Quizá *el que, por muchos miles de años, Enoc y Elías han estado exentos de la maldición de la muerte, a la cual todos por su naturaleza están sujetos.*

Pero esto no tiene ningún peso: fácil le es

a Dios preservar de la muerte a un cuerpo mortal —durante todo el tiempo que quiera— sin las dotes de la gloria, como les hubiese sido dado a todos en el estado de inocencia si Adán no hubiese pecado.

Con éstos compara SAN AGUSTÍN —en los pasajes citados— a Enoc y Elías, distinguiendo muy bien entre un cuerpo inmortal que no puede morir, y un cuerpo mortal que, aunque pueda morir, durante mucho tiempo no muere por particular providencia u obra de Dios.

Ahora bien, de Enoc y Elías nunca dijo la Escritura que no puedan morir, sino que hasta ahora no han muerto: ¿por qué, pues, el rey no comprende que pueda suceder y que haya de suceder el que algún día vuelvan a estar y a morir entre los hombres?

9. EL QUERER SABER DÓNDE ESTÁN ENOC Y ELÍAS ES MÁS UNA COSA CURIOSA QUE ÚTIL.—Y a su pregunta de dónde están, respondemos —en primer lugar— con los Padres que ese es un problema más bien curioso que necesario para la inteligencia y defensa de los demás dogmas de la fe y de la teología. Dios pudo conservarlos en donde quiso, y en donde quiera que estén, desde allí podrá devolverlos a este mundo inferior.

Así, SAN AGUSTÍN, entre los problemas que se tratan quedando a salvo la fe y en los cuales o empleamos conjeturas o suspendemos el juicio por ignorancia, pone este: *¿En dónde están ahora Elías y Enoc, los cuales sin embargo,* dice, *no dudamos que viven con los cuerpos con que nacieron?*

También el CRISÓSTOMO dice de Enoc: *Si alguien curiosamente pregunta y dice «¿A dónde le trasladó?», aprenda que no les está bien a las mentes humanas indagar con demasiada curiosidad lo que Dios hace,* etc. Y algo parecido dice en otro lugar.

Decimos —en segundo lugar— que quizá fueron trasladados a algún lugar del cielo en el que están a salvo de los cambios e impresiones de los elementos, aunque no hayan sido llevados hasta el cielo empíreo, que se cree que es la mansión propia de los cuerpos glorificados: las palabras de la Escritura no disuenan de esta manera de expresarse, y la cosa en sí misma no es muy difícil ni extraña.

Porque lo que el rey deduce, como chanceándose y como un absurdo, que *andarán de acá para allá entre el cielo y la tierra como jardineros,* es una ligereza y una ridiculez. Si los ángeles continuamente suben y bajan del cielo por la salvación de los hombres; si Cristo mismo, después de haber subido una vez, ha de bajar de nuevo para juzgar y subir de nuevo para reinar, ¿qué tiene de extraño que dos hombres elegidos por Dios para una obra y ministerio extraordinario, hayan sido trasladados una vez, vuelvan de nuevo a completar su carrera y ministerio, y por fin regresen, ya perfectos, al cielo?

10. LO MÁS PROBABLE ES QUE VIVEN EN EL PARAÍSO TERRENAL.—Por último, tenemos por lo más probable que están en el paraíso terrenal en que Adán fue creado. Así lo dijo SAN ATANASIO; y sobre Enoc se da a entender eso mismo en el libro de la SABIDURÍA, como veremos en el capítulo siguiente, en el cual también confirmaremos esto más.

Y no está en contra de esto lo que se escribió de Elías, que se le vio ser llevado al cielo, pues —como muy bien dijo SAN GREGORIO— eso se ha de entender del cielo aéreo y no del etéreo.

Y lo que el rey dice, *que es blasfemo creer que, después que Adán fue arrojado de ese paraíso, alguno de los descendientes de Adán haya llegado allá,* estaría muy bien dicho si eso se entendiese de quien dijese que uno podía llegar o entrar allá por su propia virtud, diligencia o trabajo. Mas si se entiende de quien eso lo atribuye a virtud y don o concesión divina, no sólo no hay base para decir eso, sino que también con esa censura es digno de igual censura, porque es contrario a la opinión de los Santos Padres, a la cual —como diré enseguida— la Sagrada Escritura le es muy favorable.

Y en cuanto a lo que, como refutación de esto, el rey después pregunta sobre el lugar en que se encuentra ese paraíso, es ese uno de esos problemas que no interesan —como dijo también el mismo SAN AGUSTÍN—, y, piénsese de él lo que se piense, importa poco para lo que ahora tratamos.

11. LO MÁS PROBABLE ES QUE EL PARAÍSO TERRENAL NO FUE DESTRUIDO.—Finalmente, lo que añade, que *no hay duda que el paraíso terrenal fue destruido,* si hubiese suprimido la exageración del *no hay duda* sería tolerable, puesto que no faltan autores graves que piensan así, y esa opinión no es condenable, no siendo como no es abiertamente contraria a las Escrituras o a la tradición común ni al sentir de la Iglesia.

Pero no hay base para decir que *no hay duda* que eso sea así, dado que el rey no puede presentar ningún pasaje de la Escritura con que quitar toda la duda de esa afirmación. Muy al contrario, mucho más probable es que el paraíso no fue destruido por el agua del diluvio, sino que se conserva ahora con su amenidad y hermosura, y que en él Elías y Enoc viven una

vida feliz, como muy bien la describe SAN BERNARDO.

Y SAN AGUSTÍN dijo que era una curiosidad investigar *cómo es o en dónde se encuentra el paraíso en que Dios colocó al hombre que formó del polvo, siendo así que la fe cristiana no duda de que ese paraíso existe:* no dice sólo que existió, sino que *existe.* Mas sobre este problema traté según mis fuerzas en otro lugar, y por eso ahora lo dejo: por eso y porque la discusión actual no depende de él.

En efecto, aunque el paraíso aquel hubiese sido destruido por el diluvio, Dios hubiese podido, o preparar en otro sitio un lugar a propósito para la situación de esos dos profetas, o aquel mismo lugar o una parte de él restituirlo a su estado primitivo o al menos a una amenidad a propósito para esos hombres.

Por último, aunque ahora esos testigos vivan allí felices y sin pecado, sin embargo vendrán vestidos de saco: no para satisfacer por sus pecados pasados, ni quizá tampoco porque necesiten de esa maceración de la carne para evitar otros, sino —como dice SAN ATANASIO— para dar ejemplo, a los hombres que vivan entonces, mostrando llanto y tristeza.

CAPITULO XIV

¿HAY OTROS PASAJES DE LA ESCRITURA POR LOS QUE PUEDA DEMOSTRARSE QUE ELÍAS Y ENOC HAN DE SER LOS PRECURSORES DE LA SEGUNDA VENIDA DE CRISTO Y LOS TESTIGOS CONTRA EL ANTICRISTO?

1. MUCHOS OTROS PASAJES DE LA ESCRITURA DAN A ENTENDER QUE LOS DOS TESTIGOS SERÁN ENOC Y ELÍAS.—El rey Jacobo, en su *Prólogo,* afirma rotundamente que *en las Escrituras no se encuentra ninguna palabra que indique que Enoc y Elías han de volver, luchar con el Anticristo, y en esa lucha morir o padecer algo parecido.* Y para demostrarlo, recorre los pasajes de la Escritura con los que, no sólo Belarnino, que es el único a quien él acusa, sino también los Padres más antiguos y todos los católicos suelen confirmar esa doctrina. A todos trata de responderles; más aún, se esfuerza por probar que quienes interpretan esos pasajes en ese sentido, *obran de mala fe.*

Nosotros por nuestra parte, siguiendo la opinión de los católicos, afirmamos que en la Escritura hay muchos textos con que esa doctrina, que es la verdadera, se confirma hasta el punto de que, aunque ellos solos no lleguen a crear fe divina, sin embargo, de tal manera comprueban esa verdad, que, sin temor alguno, puede creerse prudentemente, sobre todo añadiéndose como se añade el común sentir de los antiguos Padres y la interpretación de casi todos los comentaristas.

Y como del pasaje del Apocalipsis hemos hablado ya suficientemente, ahora recorreremos los demás. Y como los que hablan de Elías son más claros, primero hablaremos de Elías y después de Enoc.

2. SE PRUEBA ESO —EN PRIMER LUGAR— DE ELÍAS.—Decimos, pues —en primer lugar—, que Elías vendrá para ser precursor de la segunda venida de Cristo y para volver a Cristo y apartar del Anticristo al resto de Israel, y de esta manera luchar contra el Anticristo.

Esta tesis se prueba —en primer lugar— por las palabras del cap. 4 de MALAQUÍAS *Yo os enviaré al profeta Elías antes que llegue el día del Señor, día grande y terrible. El hará volver el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres; no sea que venga yo a herir la tierra con un anatema.*

Estas palabras los antiguos Padres, casi unánimemente, las entendieron del verdadero Elías en persona y de su envío antes del día del juicio final y cerca ya de él: el CRISÓSTOMO, TEODORETO, SAN AMBROSIO, SAN AGUSTÍN, SAN GREGORIO, PRÓSPERO, el DAMASCENO, SAN ISIDORO, JULIANO POMERIO.

Asimismo los intérpretes de ese pasaje, sobre todo SAN CIRILO y TEODORETO; los de los capítulos 11 y 17 de San Mateo, sobre todo SAN JERÓNIMO, EUTIMIO, TEOFILACTO, SAN ANSELMO y SANTO TOMÁS; y los del cap. 11 del Apocalipsis, sobre todo ARETAS, que dice *Y ciertamente, que Elías ha de venir es manifiesto, pues la Escritura lo predijo vaticinando por Malaquías «Yo os enviaré al profeta Elías».*

3. EL REY JACOBO A MALAQUÍAS LO INTERPRETA DE LA PRIMERA VENIDA Y DE JUAN BAUTISTA.—Esto no obstante, el rey de Inglaterra esta interpretación la tiene no sólo por falsa, sino también por un cuento judío y, en consecuencia, por herejía; y a quien cree en ella no le tiene por cristiano, porque dice cosa contraria a las palabras de Cristo.

Dice, pues, que Malaquías no habla de Elías en persona, sino en espíritu; y no de la segunda venida de Cristo, sino de la primera, día al que llama *grande y terrible* por la pasión y muerte del Señor; y que, por tanto, esa profecía se cumplió en Juan Bautista.

Y todo esto lo prueba con el testimonio de Cristo en el cap. 11 de SAN MATEO cuando,

vida feliz, como muy bien la describe SAN BERNARDO.

Y SAN AGUSTÍN dijo que era una curiosidad investigar *cómo es o en dónde se encuentra el paraíso en que Dios colocó al hombre que formó del polvo, siendo así que la fe cristiana no duda de que ese paraíso existe:* no dice sólo que existió, sino que *existe.* Mas sobre este problema traté según mis fuerzas en otro lugar, y por eso ahora lo dejo: por eso y porque la discusión actual no depende de él.

En efecto, aunque el paraíso aquel hubiese sido destruido por el diluvio, Dios hubiese podido, o preparar en otro sitio un lugar a propósito para la situación de esos dos profetas, o aquel mismo lugar o una parte de él restituirlo a su estado primitivo o al menos a una amenidad a propósito para esos hombres.

Por último, aunque ahora esos testigos vivan allí felices y sin pecado, sin embargo vendrán vestidos de saco: no para satisfacer por sus pecados pasados, ni quizá tampoco porque necesiten de esa maceración de la carne para evitar otros, sino —como dice SAN ATANASIO— para dar ejemplo, a los hombres que vivan entonces, mostrando llanto y tristeza.

CAPITULO XIV

¿HAY OTROS PASAJES DE LA ESCRITURA POR LOS QUE PUEDA DEMOSTRARSE QUE ELÍAS Y ENOC HAN DE SER LOS PRECURSORES DE LA SEGUNDA VENIDA DE CRISTO Y LOS TESTIGOS CONTRA EL ANTICRISTO?

1. MUCHOS OTROS PASAJES DE LA ESCRITURA DAN A ENTENDER QUE LOS DOS TESTIGOS SERÁN ENOC Y ELÍAS.—El rey Jacobo, en su *Prólogo,* afirma rotundamente que *en las Escrituras no se encuentra ninguna palabra que indique que Enoc y Elías han de volver, luchar con el Anticristo, y en esa lucha morir o padecer algo parecido.* Y para demostrarlo, recorre los pasajes de la Escritura con los que, no sólo Belarnino, que es el único a quien él acusa, sino también los Padres más antiguos y todos los católicos suelen confirmar esa doctrina. A todos trata de responderles; más aún, se esfuerza por probar que quienes interpretan esos pasajes en ese sentido, *obran de mala fe.*

Nosotros por nuestra parte, siguiendo la opinión de los católicos, afirmamos que en la Escritura hay muchos textos con que esa doctrina, que es la verdadera, se confirma hasta el punto de que, aunque ellos solos no lleguen a crear fe divina, sin embargo, de tal manera comprueban esa verdad, que, sin temor alguno, puede creerse prudentemente, sobre todo añadiéndose como se añade el común sentir de los antiguos Padres y la interpretación de casi todos los comentaristas.

Y como del pasaje del Apocalipsis hemos hablado ya suficientemente, ahora recorreremos los demás. Y como los que hablan de Elías son más claros, primero hablaremos de Elías y después de Enoc.

2. SE PRUEBA ESO —EN PRIMER LUGAR— DE ELÍAS.—Decimos, pues —en primer lugar—, que Elías vendrá para ser precursor de la segunda venida de Cristo y para volver a Cristo y apartar del Anticristo al resto de Israel, y de esta manera luchar contra el Anticristo.

Esta tesis se prueba —en primer lugar— por las palabras del cap. 4 de MALAQUÍAS *Yo os enviaré al profeta Elías antes que llegue el día del Señor, día grande y terrible. El hará volver el corazón de los padres a los hijos, y el corazón de los hijos a los padres; no sea que venga yo a herir la tierra con un anatema.*

Estas palabras los antiguos Padres, casi unánimemente, las entendieron del verdadero Elías en persona y de su envío antes del día del juicio final y cerca ya de él: el CRISÓSTOMO, TEODORETO, SAN AMBROSIO, SAN AGUSTÍN, SAN GREGORIO, PRÓSPERO, el DAMASCENO, SAN ISIDORO, JULIANO POMERIO.

Asimismo los intérpretes de ese pasaje, sobre todo SAN CIRILO y TEODORETO; los de los capítulos 11 y 17 de San Mateo, sobre todo SAN JERÓNIMO, EUTIMIO, TEOFILACTO, SAN ANSELMO y SANTO TOMÁS; y los del cap. 11 del Apocalipsis, sobre todo ARETAS, que dice *Y ciertamente, que Elías ha de venir es manifiesto, pues la Escritura lo predijo vaticinando por Malaquías «Yo os enviaré al profeta Elías».*

3. EL REY JACOBO A MALAQUÍAS LO INTERPRETA DE LA PRIMERA VENIDA Y DE JUAN BAUTISTA.—Esto no obstante, el rey de Inglaterra esta interpretación la tiene no sólo por falsa, sino también por un cuento judío y, en consecuencia, por herejía; y a quien cree en ella no le tiene por cristiano, porque dice cosa contraria a las palabras de Cristo.

Dice, pues, que Malaquías no habla de Elías en persona, sino en espíritu; y no de la segunda venida de Cristo, sino de la primera, día al que llama *grande y terrible* por la pasión y muerte del Señor; y que, por tanto, esa profecía se cumplió en Juan Bautista.

Y todo esto lo prueba con el testimonio de Cristo en el cap. 11 de SAN MATEO cuando,

después de haber dicho muchas cosas sobre San Juan, añade: *Todos los profetas, lo mismo que la ley, hasta Juan, profetizaron. Y si queréis admitirlo, él es Elías, el que va a venir.* ¿Qué cosa más clara?

Y añade lo del cap. 17, cuando, habiéndole preguntado los discípulos *Entonces ¿por qué dicen los escribas que es preciso que primero venga Elías?* les responde: *Elías ciertamente ha de venir y lo restablecerá todo; pero os digo que Elías ha venido ya, y no le conocieron.* Y añade el evangelista: *Entonces entendieron los discípulos que les había hablado de Juan Bautista.*

Las mismas expresiones —poco más o menos— tiene San Marcos, las cuales examinaremos después. Y en favor de esta su opinión sólo cita a cierto hereje Bibliandro.

Pero podría aducir también a SAN JERÓNIMO, el cual entiende que, en esos pasajes, con el nombre de Elías se da entender no sólo a Juan Bautista sino a todo el coro de los profetas que dieron testimonio a favor de Cristo, y añade que Cristo, en el Evangelio, por Elías entendió a Juan.

También RUPERTO, en su comentario, parece dudar sobre el sentido de Malaquías; por más que, al mismo tiempo, dice que muchos doctores, *con los cuales todos,* dice, *en general estamos de acuerdo,* creen que el que ha de venir y restablecerlo todo será Elías en persona.

4. MALAQUÍAS, EN SENTIDO PROPIO, HABLA DE LA SEGUNDA VENIDA DE CRISTO.—Pero advierto que una cosa es hablar del sentido primario —el literal y más propio— de Malaquías, y otra del sentido secundario o místico y espiritual.

Pues bien, digo que no puede negarse que el profeta, a la letra y en el sentido más propio y más conforme al nombre, habla de la segunda venida de Cristo y de la persona misma de Elías.

Primera prueba: Desde el principio del capítulo Malaquías habla manifiestamente del día del juicio, y dice de él: *He aquí que viene el día, abrasador como un horno, y serán todos los arrogantes y los que cometen impiedad como paja, y los consumirá el día que viene,* etc. Estas palabras indican manifiestamente que se trata del día de la ira y de la venganza divina, al cual precederá el fuego quemándolo todo.

Ahora bien, esas cosas le cuadran —en su sentido más propio— al día del juicio, y de ninguna manera al día o tiempo de la primera venida de Cristo. En todo el contexto siguiente queda confirmado ese mismo sentido. Y así, en esto no disienten ni los hebreos, ni los intérpretes católicos ni los Padres.

Luego cuando después dice *Antes que llegue el día del Señor, grande y terrible,* se refiere a ese mismo día del juicio, el cual —como dice SAN JERÓNIMO— *será grande para los justos y terrible para los pecadores:* esto exige el contexto y la lógica de la letra, y esto es lo que indica suficientemente el sentido propio de las palabras.

Con ello concuerdan las palabras de Joel: lo mismo que dijo MALAQUÍAS *Enviaré a Elías antes que llegue el día grande y horrible,* así JOEL, después de pintar ampliamente los fenómenos que precederán al día del juicio diciendo *Delante de su rostro fuego devorador, el sol y la luna se oscurecieron, y el Señor hizo sonar su voz,* y otras cosas parecidas, concluye: *Porque grande es el día del Señor, y muy terrible.* Luego en ambos pasajes, el día grande y terrible es el día del juicio.

A éste lo llama también *grande* SOFONÍAS, y lo horrible que será lo describe maravillosamente diciendo: *La voz del día del Señor amarga, se atribulará en él hasta el valiente, día de ira el día aquel, día de tribulación y de angustia,* etc. Igualmente a ese día lo llama *grande y de ira* San Juan en el APOCALIPSIS.

Luego las palabras de Malaquías no se aplican muy bien al día de la pasión de Cristo, y no se hallará intérprete o Santo antiguo que lo entendiera así. En particular hizo notar esto el CRISÓSTOMO ponderando las últimas palabras de Malaquías *No sea que venga yo a herir la tierra con un anatema,* palabras que se ajustan muy bien, no a la primera venida de Cristo, sino a la segunda.

5. MALAQUÍAS A LA LETRA HABLA DE ELÍAS PRECURSOR DE LA SEGUNDA VENIDA.—En segundo lugar, de esto se deduce que también Malaquías, en ese pasaje, en sentido propio y literal habla de Elías, y predice que será el precursor de la segunda venida de Cristo.

Esto lo confirman más los SETENTA intérpretes: *He aquí que yo enviaré a Elías Tesbites.* Así se halla en la versión de San Jerónimo y en la latina recientemente enmendada. Y así leen SAN CIRILO, TEODORETO, TERTULIANO, SAN AGUSTÍN, EUTIMIO, ARETAS y el CRISÓSTOMO. Este observa que al nombre de Elías se le añadió la circunstancia de su patria para suprimir toda ambigüedad y hacer notar que se trataba de Elías mismo en persona.

6. ESO MISMO SE INSINÚA MÁS CLARAMENTE EN EL LIBRO DEL ECLESIÁSTICO.—LOS PROTESTANTES, NO PUDIENDO SOLUCIONAR ESE PASAJE CON RAZONES, TRATAN DE SOLUCIONARLO CON INSULTOS.—En tercer lugar, eso mismo se confirma con las palabras del cap. 48 del ECLESIÁSTICO: en él, desde el principio del capítulo el Sabio habla del profeta Elías; describe su insigne santidad, sus grandes prodigios y señales maravillosas, su extraordinario traslado; y después añade *Que fuiste designado en los repro-*

ches futuros, para calmar la ira del Señor, para reconciliar el corazón del padre con el hijo y restablecer las tribus de Jacob.

¿En dónde Elías fue designado así si no es en Malaquías? Luego Malaquías habla del mismo Elías de que habla el Sabio y, en consecuencia, de la persona misma de Elías.

Acerca de esas palabras, el rey de Inglaterra responde que, constando como consta que el Eclesiástico alude a las palabras de Malaquías, Cristo, interpretando a Malaquías, interpretó también a Jesús Sirac: *Y no es deshonroso,* dice, *para este Jesús mortal ser explicado por el inmortal y verdadero Jesús, aunque sea para vergüenza y confusión de la herejía de los Jesuítas.* Estos y otros insultos parecidos profieren los protestantes cuando no pueden hacer probable ni verisímil lo que dicen.

¿Quién, leyendo ese capítulo del Eclesiástico, se persuadirá de que desde el principio no habla del verdadero Elías?

Ese Jesús se había tomado la carga —como había dicho en el cap. 44— de hacer el elogio de sus ilustres padres, y comenzando por Enoc, a través de Noé, Abrahán, Isaac, Jacob y los demás profetas llegó —al fin del cap. 47— a Salomón, y después, en el 48, empieza: *Y surgió el profeta Elías como fuego, su palabra abrasaba como antorcha; atrajo sobre ellos el hambre,* etc. *Hizo caer fuego del cielo tres veces;* y otras cosas manifiestamente históricas hasta aquello: *Elías quedó envuelto en el torbellino, y Eliseo se llenó de su espíritu;* y después sigue hablando de Eliseo.

Pero en medio de esa narración mete las palabras *Que fuiste designado en los reproches,* etc. Cómo pues, ¿es verisímil que el relativo *que* no se refiera a la persona misma del Elías de quien se iba tratando en lo anterior y en lo siguiente? O ¿quién aplicará a Cristo tal interpretación? Sobre todo diciéndosele a él con el mismo giro *Que despertaste a un cadáver de la muerte, Que derribaste a reyes, Que oíste el juicio en el Sinaí, Que ungiste reyes, Que fuiste arrebatado en torbellino de fuego,* y a continuación *Que fuiste designado.*

7. Refutación de la interpretación del rey.—Y yo sospecho que por la palabra *explicar* el rey entendió *enmendar* o *corregir,* y que, por tanto, lo que dijo fue que no fue deshonroso para el Jesús mortal *ser interpretado,* es decir, *ser corregido y enmendado* por el Jesús inmortal, en la idea de que el Jesús mortal no entendió bien las palabras de Malaquías, y que, por tanto, el Jesús inmortal lo explicó en un sentido distinto del que él pensó. Porque, pensando como piensa el rey que ese libro no es canónico, fácilmente admitirá en él algo que haya podido ser enmendado.

Mas, aunque esto no sería deshonroso para un hombre mortal que hablase por su cuenta, pero sí hubiese sido deshonroso para el Espíritu Santo, el cual hablaba por él, según enseña la verdadera fe al presentarnos ese libro como canónico.

Luego tal interpretación del rey no puede ser vergonzosa para los Jesuítas: vea el rey si es honrosa para él.

Ni con ella se refuta ninguna herejía: hasta ahora, gracias a Dios, ninguna herejía se ha podido señalar con verdad en los Jesuítas; más bien esa interpretación queda convicta de contener una herejía, pues, o piensa mal del libro del Eclesiástico, o ciertamente le atribuye a Cristo no una interpretación sino una falsificación de sus palabras.

8. Cristo habla de un doble Elías: uno físico, y el otro místico.—En cuarto lugar, que Malaquías habló de la persona de Elías lo probamos por las palabras mismas de Cristo en el cap. 17 de San Mateo. Le preguntaron los discípulos qué era lo que decían los escribas, que era preciso que primero, es decir, antes de la venida del Mesías, viniese Elías. Y Cristo les respondió concediendo lo primero: *Elías ciertamente ha de venir y lo restablecerá todo;* pero después añade una segunda cosa, a saber: *Mas yo os digo que Elías vino ya y no le conocieron, sino que hicieron con él todo lo que quisieron; y de la misma manera el Hijo del hombre padecerá de parte de ellos.*

De este contexto deduzco —en primer lugar— que Cristo habló de un doble Elías: del uno dice que *ha de venir,* del otro que *vino ya;* asimismo, del primero dice que *lo restablecerá todo,* del otro no dice esto sino que los judíos le trataron mal y como que le menospreciaron, ya que no le creyeron sino que *hicieron con él todo lo que quisieron.*

Finalmente, tácitamente indica una doble venida suya: una en la que tuvo que padecer por parte de los judíos y antes de la cual vino el Elías espiritual; y otra en que vendrá no para padecer sino para completarlo todo y antes de la cual ha de venir Elías en persona, de quien por eso dijo que *lo restablecerá todo.*

Conforme a este sentido, el resumen o explicación de la respuesta de Cristo es: Es verdad que el verdadero y propiamente dicho Elías vendrá, pero no ahora sino en el tiempo en que todo se restablecerá y completará; pero os digo que existe otro Elías espiritual que ya vino como precursor de esta mi venida en que he venido a padecer por los hombres, los cuales también a él le trataron mal e incrédulamente.

9. Cristo no desaprobó la opinión del vulgo de que Elías ha de venir.—Que este es el sentido verdadero y literal de las palabras de Cristo, lo demuestro —en primer lugar—

diciendo que es sencillísimo y muy conforme al contexto y al sentido propio de las palabras, al cual hay que atenerse fuera de los casos en que la metáfora es clara; y eso es lo que sucede en este texto.

En efecto, en la primera frase el nombre de Elías y el verbo en futuro *vendrá* se entienden en sentido propio, y lo mismo diremos enseguida sobre el verbo *lo restablecerá todo.* En cambio, en la segunda parte el nombre de Elías se interpreta espiritualmente, puesto que el mismo Cristo lo explicó tan claramente, que los discípulos entendieron el sentido; las otras palabras se conservan en su significado propio.

A esto se añade que, en las primeras palabras, Cristo manifiestamente aprueba la opinión de los escribas —que en aquel pueblo era corriente y admitida— y la acepta como verdadera, a saber, que el profeta Elías vendrá; y nunca dio a entender que estuviesen engañados quienes aquella profecía la entendían del profeta Elías en persona.

En cambio, después, como añadiendo un misterio nuevo, y sin destruir la letra y realidad de la profecía sino elevándola a un sentido espiritual, añade *Mas yo os digo que Elías vino ya y no le conocieron.*

Pues bien, siendo como es este sentido claro, el rey de Inglaterra no tiene por qué empeñarse en echarlo abajo diciendo que Cristo, en la primera parte, empleó el verbo futuro *vendrá* no afirmando sino narrando lo que había dicho el profeta, y que después añadió el pretérito *vino* para explicar la profecía y hacer ver que estaba ya cumplida.

Pero, sin duda, eso es forzar mucho las palabras *El respondiendo dijo: Elías ciertamente ha de venir,* que son propias no de quien cita sino de quien afirma y aprueba. Ni los discípulos dudaban si el profeta había dicho eso, sino si eso había de suceder, y El respondió que sí sucedería; y sin embargo, añade que Elías ha venido ya en otro sentido espiritual.

Lo mismo que SAN PABLO dijo del Anticristo *Está obrando ya el misterio de iniquidad,* y sobre él mismo añade *Y entonces se revelará,* también podemos entender que Cristo dijo que Elías había venido ya en misterio, pero que en persona todavía estaba por venir.

Esto lo explicó más SAN MARCOS: primero refiere que Cristo dijo *Cuando Elías venga, primero lo restablecerá todo,* y después añade *Pero os digo que también Elías vino ya:* las primeras palabras son manifiestamente afirmativas y no narrativas; y en lo segundo, la palabra *también* indica dos Elías distintos y también dos venidas distintas.

10. JUAN BAUTISTA NO LO RESTABLECERÁ TODO, PUES LOS QUE CONVIRTIÓ FUERON POCOS.—ELÍAS, EN SU PRIMERA VENIDA CONVIRTIÓ A POCOS, EN LA SEGUNDA CONVERTIRÁ A MUCHÍSIMOS.—En segundo lugar, una confirmación de esa interpretación es que concuerda muy bien con los otros pasajes de la Escritura en los que se trata del Elías propiamente dicho que ha de venir y del Elías espiritual que vino ya.

Cuando se trata del Elías propiamente dicho que ha de venir, de él se dice, o que *convertirá los hombres a Dios,* o que *aplacará la ira de Dios,* y así, también a él le atribuye Cristo el que *lo restablecerá todo,* palabras con las que abarcó todo lo que con otras dijeron Malaquías y el Eclesiástico. Y esas palabras no le cuadran bien a Juan el Bautista, ya que con su predicación aprovechó poco a los judíos.

Porque lo que responden los calvinistas, que lo restableció todo predicando a Cristo que lo restableció todo, es una respuesta ligera y muy forzada.

Lo primero, porque las palabras *lo restablecerá todo* significan una eficacia y un efecto de la predicación de Elías mismo producido en su tiempo y por él mismo, como aparece claramente por el sentido propio de las palabras.

Lo segundo, porque si no, de cualquier predicador de Cristo es dirá que lo restablece todo aunque nada aproveche con su predicación, lo cual es ridículo.

Y lo tercero y último, porque cuando Malaquías dice de Elías que *retornará los corazones de los padres y los hijos,* no puede interpretarse que predicará a aquel que los hará retornar; ni tampoco lo interpretamos bien diciendo que predicará de una forma suficiente para hacerlos retornar; sino que el sentido es claro: los convertirá eficazmente, o predicará de tal forma que los convertirá, pues esta es la fuerza de esas palabras, y esto explican las otras palabras de Dios que añadió el mismo profeta *No sea que vaya y hiera a la tierra con un anatema.*

Pues este fue también el sentido en que dijo Cristo *Lo restablecerá todo:* dado que los judíos no creyeron al primer Elías y se retiraron de Cristo en su primera venida, el segundo Elías les hará volver a Cristo, conforme a aquello de ISAÍAS y de SAN PABLO *Aunque los hijos de Israel sean numerosos como las arenas del mar, el resto será salvo.*

Y lo otro del Elías espiritual, está de acuerdo con las palabras del mismo Cristo en SAN MATEO *Si queréis aceptarle, él es el Elías que ha de venir,* es decir, Juan Bautista. Y para que se entendiese que hablaba de Elías en sentido espiritual, comienza diciendo *Si queréis aceptarle, él es Elías,* es decir, él ejercitará con vosotros el misterio de Elías de convertir a los hombres —principalmente a los judíos— a Cristo. Mas como eso no era realizable sin su consentimiento, por eso dijo *Si queréis,* según observaron el CRISÓSTOMO y TEOFILACTO.

Y San Jerónimo dice: *Que lo que se dijo «Si queréis aceptarle, él es Elías», es lenguaje místico y hay que entenderlo, lo demuestra la frase siguiente del Señor «Quien tenga oídos para oír, que oiga»*, es decir, quien sea capaz de entender, que atienda y comprenda el sentido más profundo de las palabras. Porque, lo mismo que el ángel había predicho de Juan en San Lucas que vendría *con el espíritu y fuerza de Elías,* también ahora se dice de él que es Elías.

11. A Juan metafóricamente se le llama Elías por su semejanza con el verdadero Elías.—El sentido literal no excluye el místico con tal que esté bien.—En tercer lugar, la metáfora misma con que se le atribuyó a Juan el nombre de Elías, indica que, de la persona misma del profeta a quien se impuso primero ese nombre, estaba predicho que sería enviado como precursor de alguna venida de Cristo y que predicará a los judíos para que se conviertan a Cristo: como en este oficio se asemejó al verdadero Elías, por eso se le llamó Elías, como quien había de venir con el espíritu y fuerza de Elías.

Así lo explicó el mismo San Lucas añadiendo *Para que convierta los corazones de los padres a los hijos:* alusión al pasaje de Malaquías, como consta por las palabras mismas, y como observó —además de los intérpretes de ese pasaje— San Agustín diciendo que a Juan se le llamó Elías en espíritu porque fue en la primera venida lo que Elías será en la segunda. Y lo mismo dijo San Gregorio.

Por consiguiente, la metáfora misma de Elías, aplicada a Juan, indica que la primera profecía se refería a la letra al verdadero Elías.

Y esto se confirma también con que, cuando el Angel dice *Vendrá con e lespíritu y fuerza de Elías,* claramente distingue entre Elías y Juan: luego supone que el verdadero Elías *vendrá con espíritu y fuerza para convertir los corazones de los padres a los hijos,* etc., y, en consecuencia, supone que semejantes palabras primero se predijeron del Elías distinto de Juan.

Por eso, aunque concediésemos que las palabras de Malaquías a veces se aducían refiriéndose a San Juan Bautista como si éste fuese quien había sido predicho en ellas, eso habría que entenderlo en sentido espiritual —sentido quizá pretendido también por el Espíritu Santo—, pero sin excluir el sentido propio literal, el cual se comprueba evidentemente de otras muchas maneras. ¡También cuando San Juan aplica a Cristo las palabras *No le quebraréis hueso alguno,* no se excluye el sentido propio literal según el cual eso se cumplió a la letra en el tipo! Esto lo observaron San Agustín y el Crisóstomo.

Pues lo mismo, aunque las palabras de Malaquías se apliquen a Juan en sentido espiritual, hay que mantener el sentido propio literal. En efecto, acerca de Juan había predicho el mismo Malaquías *He aquí que yo envío a mi mensajero a allanar el camino delante de mí:* estas palabras primero las citó Cristo como dichas en sentido propio acerca de él, y por eso comienza diciendo *Este de quien está escrito,* etc.; pero después, la manera como aduce el pasaje de Malaquías es muy distinto: más bien alude a él por atribución, o aplica las palabras a Juan en sentido espiritual.

12. Confirmación de la opinión católica con textos de los Padres.—Por último, esta interpretación de las palabras del Señor se confirma con la autoridad de los Padres.

San Jerónimo —sobre el cap. 11 de San Mateo— dice que a Juan se le llamó Elías místicamente por su semejanza con él, y añade que, como Elías —según Malaquías— ha de ser el precursor de la segunda venida de Cristo, así Juan fue el precursor de la primera. Pues aunque en aquel pasaje esta opinión únicamente la cite como opinión de otros, pero al fin la pone y tácitamente la aprueba; y en el comentario al cap. 17 de San Mateo supone como verdadera la tradición de los hebreos de que el verdadero Elías vendrá como precursor de la segunda venida, y después las palabras de Cristo las interpreta así: *El que en la segunda venida del Salvador ha de venir con su cuerpo real, ahora vino por Juan en verdad y en espíritu.*

Y San Agustín dice: *En su segunda venida el Señor ha de venir en claridad. Como precursor de esa venida se le espera a Elías, lo mismo que Juan lo fue de la primera, y por eso dice el Señor «Elías vino ya, y los hombres le hicieron muchas cosas; y si queréis saber, él es el Juan Bautista que ha de venir, puesto que —con el mismo espíritu y con la misma fuerza y, como quien dice, con el mismo oficio de pregonero que va por delante— éste vino ya y aquél ha de venir».* Clarísimamente interpreta que Cristo habló de un doble Elías, uno físico y otro místico.

Y en otro pasaje entiende del Elías físico las palabras del Señor *Elías ciertamente vendrá;* y lo que sigue *Y lo restablecerá todo* lo interpreta: *O a los que haya dispersado la persecución del Anticristo, o él mismo, muriendo restituirá lo que debe.* Y lo mismo en otro pasaje.

Igualmente San Ambrosio, sobre las palabras de San Lucas *Le precederá con el espíritu y fuerza de Elías,* entre otras razones y comparaciones pone: *Porque éste fue el precursor de la primera venida del Señor, y aquél lo será de la siguiente.* Y en el libro 2.° de las Vírgenes dice que *Elías, que fue virgen, por esto fue arrebatado al cielo, y ha de venir,* dice, *como precursor de la venida del Señor.*

También San Gregorio entiende esto del Elías físico; y el cómo lo restablecerá todo lo explica diciendo: *Ahora la Iglesia ha perdido a los israelitas, a los cuales no fue capaz de convertir con su predicación; mas entonces, con la predicación de Elías, al recoger a cuantos encuentre, como que recuperará en mayor abundancia lo que perdió.* Y en ese mismo sentido entendió San Gregorio en otros pasajes las palabras de Cristo.

13. Textos de los Padres griegos.—Además Orígenes, después de la pregunta de los apóstoles *¿Por qué dicen, pues, los escribas que es preciso que primero venga Elías?* añade: *A esto respondió Jesús, no ciertamente desaprobando lo que los escribas habían dicho sobre Elías, sino señalando otra venida de Elías delante de El, que los escribas habían desconocido.* Y en este sentido, las palabras siguientes de Cristo las interpreta a continuación aplicándolas a un doble Elías personal y espiritual, de los cuales el uno ha de venir y el otro vino ya.

Según esto, muy bien el Crisóstomo *Cristo,* dice, *dio a entender a Juan, pues ambos se encargaron de un mismo oficio y ambos fueron designados precursores. Por eso, no dijo «Este es Elías», sino «Si queréis aceptarlo, éste es»,* y lo demás que desarrolla con elegancia tanto en ese pasaje como —más ampliamente y mejor— en otro, en el que las palabras de Cristo *Elías ha de venir* las interpreta de Elías Tesbites de quien también había hablado Malaquías. Y en otro pasaje explica igualmente que a Juan se le llamó Elías por su ministerio de precursor, en el cual fue semejante al verdadero Elías.

Teofilacto, interpretando las palabras de Cristo, dice: *Diciendo que Elías vendrá, manifiesta que todavía no ha venido, y que, viniendo en la segunda venida, ha de devolver a la fe de Cristo a todos los hebreos que encuentre capaces de dejarse persuadir,* etc.

Por último, Tertuliano es favorable a esa misma interpretación; dejando a otros posteriores: San Beda, San Anselmo y otros, que entendieron las palabras de Cristo en ese sentido.

14. Defensa de Belarmino. — Entonces ¿cómo el rey de Inglaterra dice que en las Escrituras no hay la menor insinuación de que Elías haya de venir antes del juicio? ¿Es verisímil que tantos Padres, sin una grande y evidente base en la Sagrada Escritura, hayan coincidido tan unánimemente en deducir de ella esta tesis?

Por eso, se pasa mucho de la raya cuando, condenando en Belarmino esa interpretación de las palabras de Cristo, la llama desvergonzada y explicación insoportable o traída con astucia y pésima fe. Porque, o no ha leído a los Santos Padres, o —solapada y astutamente y en contra de lo que profesa en otros pasajes— en Belarmino les condena a todos, y ambas cosas son intolerables e indignas del rey. Cuánto más que no aduce razón alguna ni análisis de las palabras de Cristo de alguna importancia con que atacar el sentido admitido de esas palabras, ni responde a las razones que nosotros hemos aducido para persuadirlo.

Por consiguiente, dado que los otros textos de la Escritura no admiten una buena interpretación distinta de ésta, las palabras de Cristo —en su mejor y más obvio sentido— concuerdan con ellos, y la común interpretación de los Padres coincide, no se puede dudar que Elías ha de ser el precursor de la segunda venida de Cristo y, en consecuencia, uno de los dos testigos predicados por San Juan en el Apocalipsis.

15. Opinión del rey sobre Enoc.—De Enoc, como burlándose, dice el rey: *Pero es preciso que, en este asunto, con Elías se junte Enoc, para nada más —si no me engaño— que para llevar el yugo por la otra parte.*

Sin embargo, estos dicterios y palabras burlonas zahieren no sólo a Belarmino —como aparenta el rey— sino a todos los Padres y hasta al mismo San Juan Evangelista.

Porque, si hemos de prestar oído a esas palabras, no sólo son contrarias a Enoc, sino que ridiculizan y excluyen en general a todo compañero de Elías en su predicación y venida. En ese plan, uno podrá decir: ¿Qué falta hace que ningún otro acompañe a Elías si no es acaso para llevar el yugo por la otra parte?

Entonces ¿por qué San Juan predijo que vendrán dos testigos y dos profetas? ¿Quién conoce el sentir del Señor, o quién fue su consejero? O ¿quién le pedirá cuenta de por qué ha de enviar dos testigos y no uno solo o no más; o de por qué en su primera venida envió un solo precursor, y en la segunda dos; o de por qué a predicar el Evangelio envió doce apóstoles, y no más ni menos; y de por qué al fin del mundo se va a contentar con dos testigos contra el Anticristo?

Por consiguiente, tales objecioncillas son fútiles, puesto que *Dios todo lo hace según el plan de su voluntad.*

16. Algunas razones de congruencia para que a Elías se le una otro compañero.—Por más que, si uno lo mira bien, al pun-

to se le pueden ocurrir muchas razones de esta providencia de Dios.

En la primera venida se envió un solo precursor porque se le enviaba únicamente al pueblo de los judíos y a un solo lugar de la tierra, y en un tiempo en que aquel pueblo todavía perseveraba en la fe y estaba instruido en la doctrina de los profetas; y por tanto, pareció suficiente un solo testigo excelente que fuese *lámpara encendida y luminosa.*

En cambio, a Elías se le enviará a la Iglesia difundida ya por todo el mundo y compuesta de gentiles y judíos, y en una época en que apenas encontrará fe sobre la tierra por la enorme persecución del Anticristo; y por tanto, tendrá un compañero que le ayude a llevar el yugo de la predicación evangélica y de la defensa de Cristo, a fin de que sean dos candelabros puestos en la presencia del Señor y que iluminen a ambos pueblos, y dos olivos de los que, en tiempo de tanta necesidad, se comunique a la Iglesia mayor abundancia de gracia.

Así pues, el rey comete un gravísimo yerro al poner en duda el número de los dos testigos, o al ridiculizarlo como falto de razón.

17. QUIÉN HAYA DE SER EL COMPAÑERO QUE SE AÑADA A ELÍAS, NO ES COSA TAN AVERIGUADA.—Quién haya de ser ese compañero, no es cosa tan averiguada y cierta como el que uno de los dos ha de ser Elías. Según esto, en lo que el rey añade, que ningún pasaje de la Escritura habla de la vuelta de Enoc, su yerro es menor. También ARETAS dijo: *Que Elías ha de venir, es cosa clara; en cuanto a Enoc, por la Escritura no tenemos ningún texto que se refiera a su venida.*

Con esto sucedió que sobre este compañero de Elías los doctores católicos pensaron de diversas maneras.

VICTORINO opinó que con Elías vendrá Jeremías.

SAN HILARIO reprobó esa opinión y puso por compañero de Elías a Moisés, opinión que han seguido algunos intérpretes modernos del capítulo 17 de San Mateo.

Otros —con SAN HIPÓLITO— el cargo de profetizar con Elías en tiempo del Anticristo se lo dan al evangelista San Juan. Pero San Hipólito no excluye a Enoc, sino que añade como tercero a San Juan, lo cual no tiene base y es contrario al mismo San Juan, que sólo menciona dos testigos.

En general, no es creíble que Moisés, Jeremías ni Juan hayan de venir con Elías, pues en la Escritura no se halla ningún vestigio o indicio de ello: mucho más verdad es que todos esos murieron y reinan ya con Cristo, y por tanto, no es verisímil que hayan de morir de nuevo y ser sacados del cielo, de su estado de felicidad, para que vengan a luchar con el Anticristo. De esto traté más ampliamente en otro lugar.

18. ES PROBABILÍSIMO QUE EL COMPAÑERO DE ELÍAS SERÁ ENOC.—Resta afirmar en absoluto que, juntamente con Elías, vendrá Enoc como segundo testigo y predicador contra el Anticristo.

En la afirmación de esta opinión coinciden Padres gravísimos y casi todos: TERTULIANO, SAN AGUSTÍN, SAN AMBROSIO, el DAMASCENO, SAN BEDA, SAN ANSELMO y SANTO TOMÁS.

ANDRÉS DE CESAREA dice que los más de los doctores siguen esta opinión; y ARETAS dice que es el resultado de la tradición sobre los pregoneros de Cristo.

Un gran argumento es que Enoc no murió sino que fue trasladado, según enseña la Escritura en el GÉNESIS; de donde se sigue que alguna vez morirá, puesto que *está determinado que los hombres mueran una vez,* regla de la que no hay base para exceptuarle. Luego es muy verisímil que se le reserva con el fin de que venga con Elías y muera por Cristo.

19. LAS PALABRAS DEL ECLESIÁSTICO SON MUY FAVORABLES A ELLO.—ELÍAS SERÁ PRINCIPALMENTE DESTINADO A CONVERTIR A LOS JUDÍOS, ENOC A LOS GENTILES.—A esto se añaden las palabras del ECLESIÁSTICO *Enoc agradó a Dios y fue trasladado al paraíso para que dé penitencia a las gentes.*

Estas palabras los Padres —según las citas de ellos que he hecho ya antes— las entienden del paraíso terrestre.

Por su parte el rey de Inglaterra pretende que basta la interpretación siguiente: «El cual fue puesto como ejemplo para los hombres venideros, a fin de que con él se muevan a hacer penitencia y a seguir a Dios», que es la interpretación que parece dio TEODORETO.

Esa interpretación sería tolerable si no se excluyese la otra, o si otras muchas circunstancias no forzasen a interpretar que en esas palabras se dio a entender algo más.

Porque si hubiese sido trasladado sólo para ejemplo, se le debería haber trasladado no ciertamente al paraíso terrenal sino al celestial; ni se le debería haber conservado en cuerpo mortal en la tierra, sino haberle coronado inmediatamente de gloria y honor.

Además, los que se moverían a penitencia con ese ejemplo tan lejano y tan oculto, habían de ser muy pocos: luego allí se predice otra manera de mover a los hombres a penitencia.

Por último, en la observación causal *fue trasladado para que dé a las gentes* —o a las generaciones, como tienen los textos griegos— se indica suficientemente que, por particular providencia, fue reservado para mover algún día a los hombres a la virtud y a la penitencia.

Por eso, es probable que no sin misterio se puso *a las gentes,* porque Elías será enviado más para la conversión de los judíos, y Enoc para volver a llamar a los caídos de las gentes. Por consiguiente, esta tesis tiene en la Escritura esta base bastante probable, la cual, confirmada por la autoridad de los Padres y con conjeturas —si uno no quiere andar con tergiversaciones caprichosas y estimarse más de lo que conviene—, hace la cosa bastante creíble y moralmente cierta.

CAPITULO XV

LA SEDE DEL ANTICRISTO, TANTO EN EL LUGAR COMO EN EL GRADO, DISTA MUCHÍSIMO DE LA SEDE DEL PAPA

1. EL REY JACOBO TRATA DE PERSUADIR QUE ROMA ES LA SEDE DEL ANTICRISTO.—Sobre el tiempo de la venida del Anticristo y, consiguientemente, sobre los testigos que han de venir a predicar contra él, pienso que hemos tratado ya bastante. Ahora nos toca hablar sobre la sede del Anticristo, que es la segunda parte de la discusión del rey de Inglaterra o el segundo punto con que trata de demostrar que el Anticristo está ya sentado en su sede y trono.

Parece que su argumentación es la siguiente: Roma ha de ser la sede del Anticristo; luego esta es una gran señal de que quien ahora tiene su sede en Roma es el Anticristo.

Pero, ni el rey saca esta conclusión tan expresamente, ni esa conclusión sería de ninguna importancia.

Porque dos son los sentidos en que puede entenderse el antecedente de esa argumentación. El primero es de la sede misma del Romano Pontífice en cuanto que es el trono pontificio en el cual se diga que ha de sentarse el Anticristo. Y el segundo es sólo del lugar de la ciudad de Roma en cuanto que en ella el Anticristo haya de colocar el trono y la curia real de su imperio.

Ahora bien, el antecedente no puede entenderse en el primer sentido, pues sería una argumentación inútil y una petición de princcipio. En efecto: Esa es la conclusión que el rey trata de persuadir, a saber, que el Anticristo se sentará, más aún, que está ya sentado en la sede pontificia o romana; pues bien, si el antecedente se entendiese en ese sentido, como base y principio de la argumentación se tomaría la conclusión que se debe probar, y sería una argumentación ridícula.

2. HABLA DE ROMA MISMA, NO DEL TRONO PONTIFICIO.—Por consiguiente, es preciso que el rey se refiera al lugar mismo de la ciudad de Roma, y que tome por base de su argumentación que el Anticristo colocará la sede de su imperio en esa ciudad, para deducir de ahí que el Romano Pontífice es el Anticristo por tener en esa misma ciudad la sede de su pontificado.

En este sentido, la deducción lógica, considerada en sí misma, es ligerísima, puesto que en una misma ciudad pueden colocar su sede —al menos en diversos tiempos— distintos príncipes que sean muy diferentes en su mando, costumbres, título y modo de gobernar. Y no por eso se puede deducir de ahí que un imperio sea el otro: en otro caso, de la misma manera podría deducirse que Constantino fue el Turco, puesto que colocó la sede de su imperio en la misma ciudad de Constantinopla en que después tiene su sede el Turco. Más aún, también podría deducirse que Pedro y sus sucesores fueron el Anticristo incluso antes de Bonifacio, pues tuvieron su sede en la misma ciudad de Roma.

3. AUNQUE ROMA HUBIESE DE SER LA SEDE DEL ANTICRISTO, NO SERÍA LÓGICO DEDUCIR DE AHÍ QUE HABÍA DE ASENTARSE EN LA SEDE DE PEDRO.—Mas aunque esta condición de tener la sede del imperio en la misma ciudad no baste para demostrar que sea el mismo que se asienta ni que propiamente tenga la misma sede, es decir, que la tenga con el mismo título para reinar o con el mismo poder y dominio, sin embargo es esa una condición necesaria, y por eso el rey —con sus protestantes— se esfuerza muchísimo por demostrar que esta condición de fijar la sede en Roma es propia del verdadero Anticristo, para de ellas —con otras— deducir que quien ahora se asienta en esa ciudad es el Anticristo.

Ahora bien, constando como consta por lo que hemos dicho hasta ahora que las otras condiciones predichas sobre el tiempo del Anticristo no le cuadran al que ahora se asienta en Roma, y habiendo de demostrarse en lo que sigue que tampoco se hallan en el Papa las otras cualidades y propiedades reveladas sobre la persona del Anticristo, aunque concediésemos que Roma había de ser el lugar de la sede del Anticristo, nada valdría eso para concluir que el Anticristo o había venido ya o que es el Papa.

Esto no obstante, como también ese principio de que el Anticristo ha de tener su sede en Roma es falso, a fin de que conste con mayor evidencia lo vana que es la invención y la impostura de que el Anticristo tiene puesta o ha de poner su sede en Roma, vamos a examinar

Por último, en la observación causal *fue trasladado para que dé a las gentes* —o a las generaciones, como tienen los textos griegos— se indica suficientemente que, por particular providencia, fue reservado para mover algún día a los hombres a la virtud y a la penitencia.

Por eso, es probable que no sin misterio se puso *a las gentes,* porque Elías será enviado más para la conversión de los judíos, y Enoc para volver a llamar a los caídos de las gentes. Por consiguiente, esta tesis tiene en la Escritura esta base bastante probable, la cual, confirmada por la autoridad de los Padres y con conjeturas —si uno no quiere andar con tergiversaciones caprichosas y estimarse más de lo que conviene—, hace la cosa bastante creíble y moralmente cierta.

CAPITULO XV

LA SEDE DEL ANTICRISTO, TANTO EN EL LUGAR COMO EN EL GRADO, DISTA MUCHÍSIMO DE LA SEDE DEL PAPA

1. El rey Jacobo trata de persuadir que Roma es la sede del Anticristo.—Sobre el tiempo de la venida del Anticristo y, consiguientemente, sobre los testigos que han de venir a predicar contra él, pienso que hemos tratado ya bastante. Ahora nos toca hablar sobre la sede del Anticristo, que es la segunda parte de la discusión del rey de Inglaterra o el segundo punto con que trata de demostrar que el Anticristo está ya sentado en su sede y trono.

Parece que su argumentación es la siguiente: Roma ha de ser la sede del Anticristo; luego esta es una gran señal de que quien ahora tiene su sede en Roma es el Anticristo.

Pero, ni el rey saca esta conclusión tan expresamente, ni esa conclusión sería de ninguna importancia.

Porque dos son los sentidos en que puede entenderse el antecedente de esa argumentación. El primero es de la sede misma del Romano Pontífice en cuanto que es el trono pontificio en el cual se diga que ha de sentarse el Anticristo. Y el segundo es sólo del lugar de la ciudad de Roma en cuanto que en ella el Anticristo haya de colocar el trono y la curia real de su imperio.

Ahora bien, el antecedente no puede entenderse en el primer sentido, pues sería una argumentación inútil y una petición de princcipio. En efecto: Esa es la conclusión que el rey trata de persuadir, a saber, que el Anticristo se sentará, más aún, que está ya sentado en la sede pontificia o romana; pues bien, si el antecedente se entendiese en ese sentido, como base y principio de la argumentación se tomaría la conclusión que se debe probar, y sería una argumentación ridícula.

2. Habla de Roma misma, no del trono pontificio.—Por consiguiente, es preciso que el rey se refiera al lugar mismo de la ciudad de Roma, y que tome por base de su argumentación que el Anticristo colocará la sede de su imperio en esa ciudad, para deducir de ahí que el Romano Pontífice es el Anticristo por tener en esa misma ciudad la sede de su pontificado.

En este sentido, la deducción lógica, considerada en sí misma, es ligerísima, puesto que en una misma ciudad pueden colocar su sede —al menos en diversos tiempos— distintos príncipes que sean muy diferentes en su mando, costumbres, título y modo de gobernar. Y no por eso se puede deducir de ahí que un imperio sea el otro: en otro caso, de la misma manera podría deducirse que Constantino fue el Turco, puesto que colocó la sede de su imperio en la misma ciudad de Constantinopla en que después tiene su sede el Turco. Más aún, también podría deducirse que Pedro y sus sucesores fueron el Anticristo incluso antes de Bonifacio, pues tuvieron su sede en la misma ciudad de Roma.

3. Aunque Roma hubiese de ser la sede del Anticristo, no sería lógico deducir de ahí que había de asentarse en la sede de Pedro.—Mas aunque esta condición de tener la sede del imperio en la misma ciudad no baste para demostrar que sea el mismo que se asienta ni que propiamente tenga la misma sede, es decir, que la tenga con el mismo título para reinar o con el mismo poder y dominio, sin embargo es esa una condición necesaria, y por eso el rey —con sus protestantes— se esfuerza muchísimo por demostrar que esta condición de fijar la sede en Roma es propia del verdadero Anticristo, para de ellas —con otras— deducir que quien ahora se asienta en esa ciudad es el Anticristo.

Ahora bien, constando como consta por lo que hemos dicho hasta ahora que las otras condiciones predichas sobre el tiempo del Anticristo no le cuadran al que ahora se asienta en Roma, y habiendo de demostrarse en lo que sigue que tampoco se hallan en el Papa las otras cualidades y propiedades reveladas sobre la persona del Anticristo, aunque concediésemos que Roma había de ser el lugar de la sede del Anticristo, nada valdría eso para concluir que el Anticristo o había venido ya o que es el Papa.

Esto no obstante, como también ese principio de que el Anticristo ha de tener su sede en Roma es falso, a fin de que conste con mayor evidencia lo vana que es la invención y la impostura de que el Anticristo tiene puesta o ha de poner su sede en Roma, vamos a examinar

en este capítulo las pruebas del rey y a demostrar que su tesis es falsa y contraria a las interpretaciones del Apocalipsis. Después añadiremos algo sobre la que ha de ser la sede del Anticristo.

4. Las pruebas del rey.—Que la ciudad de Roma va a ser el lugar de la sede del Anticristo, el rey lo prueba —en primer lugar— por San Pablo que dice del Anticristo *De tal manera que se sentará en el templo de Dios mostrándose como si fuese Dios, es decir,* dice el rey, *en el seno y hasta en lo más interior de la Iglesia.* Y añade: *Dejo ya a cada uno el adivinar en dónde está la Sede Apostólica y también quién, sentado en ella, se comporta como Dios, perdonando pecados, definiendo artículos de fe, censor y juez de todos los hombres, y sin que a él haya de juzgarle nadie.*

En estas palabras virtualmente se incluye este argumento: El Anticristo se asentará en la Iglesia, que es el templo de Dios; luego su sede estará en el seno y en lo más interior de la Iglesia, es decir, en su lugar principal y —por decirlo así— más íntimo; luego estará en Roma; luego la Sede Apostólica, que está allí, es la sede del Anticristo. Y prueba virtualmente esta última consecuencia diciendo: *Porque el que se asienta allí, se muestra como si fuese Dios.*

5. Con la palabra templo ¿San Pablo entendió la Iglesia?—Acerca de este argumento, en primer lugar no nos detenemos en el antecedente tal como nosotros lo hemos propuesto y virtulamente incluye la interpretación de que San Pablo, por el templo de Dios, entendió la Iglesia, pues este sentido no contiene error, sino que más bien es probable.

San Jerónimo prefiere ese sentido a los demás. Le sigue Hugón Eterio. Y Ecumenio aprueba este sentido hasta el punto de excluir los otros diciendo: *No dice el templo que había en Jerusalén, sino la Iglesia de Dios.* Otros griegos a veces insinúan que San Pablo se refiere no sólo al templo de Jerusalén, sino también a las iglesias de Cristo, con lo que indican que no excluye al primero.

Como de esta opinión se cita al Crisóstomo, que dice *Mandará que se le coloque en el templo de Dios: no sólo en el de Jerusalén, sino también en las iglesias.* Así traduce Músculo en la edición de Venecia del año 1549, aunque en la interpretación de Germano Herveto de las nuevas ediciones de París de 1581 y 1588 no se lee la palabra *sólo* ni *iglesias* en plural, sino en singular, de la siguiente manera: *Mandará adorarle a él como a Dios, y se sentará en el templo de Dios, no en el templo que está en Jerusalén, sino en el templo de la Iglesia.*

Teofilacto parece que leyó o interpretó de otra manera al Crisóstomo diciendo: *No en particular en el templo que hay en Jerusalén, sino sencillamente en las iglesias y en todo templo divino.*

Tampoco en Teodoreto encuentro el *sólo* según la versión del mismo Germano Herveto de la edición de Colonia del año 1573, sino que sus palabras son *Llamó templo de Dios a las iglesias, entre las cuales usurpará la primera sede.* En estas palabras más bien parece excluir tácitamente el templo de Jerusalén; por más que diciendo *iglesias* en absoluto, las incluye a todas y, en consecuencia, también a las que haya en Jerusalén.

6. Por el templo puede entenderse la congregación de los fieles.—También pueden entenderse las iglesias excluyendo el templo de Jerusalén.—Y también cualquier lugar dedicado al culto de Dios.—Por eso, aun entendiendo por templo de Dios la Iglesia, hay dos o tres interpretaciones de esta palabra.

Una, que por Iglesia se entienda, no el lugar material de la adoración de Dios, sino —digámoslo así— la Iglesia formal, es decir, la congregación misma de los fieles. A ésta señala San Jerónimo diciendo *O —según tenemos por más verdadero— se sentará en la Iglesia, mostrándose como si él fuese el Cristo y el Hijo de Dios.* Y lo mismo da a entender al interpretar lo de *En el lugar santo* de San Mateo: *es decir, en la Iglesia.* Ciertamente, las palabras del Crisóstomo que he citado conforme a Herveto, no son ajenas a este sentido. Y ese mismo sentido pone Andrés como probable.

Otra interpretación es que el templo de Dios se tome por el lugar material del sacrificio y de la adoración que llamamos *iglesia.* Y esta interpretación puede subdividirse. Y según esto, la segunda interpretación será que el templo de Dios se tome en general por las iglesias de Cristo y en particular por ellas solas, excluyendo el templo de Jerusalén. Esta es la que puso expresamente Ecumenio; y no discrepa de ella Teodoreto, por más que no puso expresamente el *sólo.*

La tercera será que por el templo de Dios se entiende todo templo divino, sea en la Iglesia de Cristo, sea en la Sinagoga. Esta es la que enseña Teofilacto; y le sigue Tomás de Vio diciendo que *se da a entender no un determinado templo, sino todo templo dedicado a Dios,* de forma que el templo de Dios se puso sólo para excluir los templos de los ídolos, como quiso también San Agustín.

7. San Agustín piensa que se le llamó templo de Dios al mismo Anticristo.—Pero San Agustín en su comentario añade una cuarta interpretación más metafórica: por el templo de Dios entiende al mismo Anticristo, y pondera que los textos griegos no dicen *para sentarse en el templo de Dios,* sino *en templo*

de Dios, es decir, para comportarse como templo de Dios.

Y esto puede entenderse —en primer lugar— de la persona misma del Anticristo: en este sentido se habrá de entender, no de la manera común como los justos se llaman templo de Dios, sino de la otra manera particular como él querrá ser tenidó por el verdadero Dios; lo mismo que se dice que en Cristo habita la plenitud de la divinidad corporalmente, y así, la humanidad de Cristo o Cristo como hombre puede llamarse, de una manera particular, templo de Dios.

Según esto, cuando San Pablo dice *Hasta el punto de sentarse en el templo de Dios mostrándose como si fuese Dios,* conforme a esta interpretación no pone esas dos cosas como distintas, sino que la segunda es una explicación de la primera: el Anticristo se presentará en el templo de Dios llamándose a sí mismo verdadero Dios y ostentándose para que se le adore como tal.

Pero por el Anticristo también puede entenderse —en segundo lugar— no sola la persona del Anticristo, sino a una con el cuerpo místico formado por los hombres malos que le seguirán: en este sentido se dice que el Anticristo se sentará en el templo de Dios porque presentará a su congregación como la verdadera iglesia de Dios, en la cual él se sentará como Dios.

A este segundo sentido es al que más se inclina San Agustín.

8. Hay opción para escoger cualquiera de las interpretaciones que se han dicho.—Pues bien, si al rey de Inglaterra le place que el templo de Dios, en ese pasaje de San Pablo, signifique la Iglesia, no discutimos: elija, entre las interpretaciones que se han dicho, la que más le guste, pues a nosotros ahora no nos interesa juzgar entre ellas, sino que lo único que hace al caso es demostrar brevemente que ninguna de ellas puede servir para la tesis o, más bien, pensamiento vano de los protestantes.

En efecto, si la Iglesia que el templo de Dios significa es la congregación de los fieles: aunque el Anticristo haya de sentarse en esa Iglesia mostrándose como si fuese Dios, no se sigue que haya de colocar su sede en la ciudad de Roma, puesto que la congregación de los fieles está esparcida por todo el mundo y de suyo prescinde del lugar material.

Según esto, sentarse de esta manera como Dios en la Iglesia, no es más que ser tenido por Dios en la Iglesia misma de Cristo y por los que sean sus miembros; y esto podrá verificarse lo mismo si sucede en Roma, que en Constantinopla, que en Jerusalén, más aún, lo mismo si acontece en Europa, que en Asia.

Pero hay que advertir que a esa congregación en que se adorará al Anticristo como Dios, se la llama templo o iglesia de Diòs porque era templo e iglesia de Dios antes de que la pervirtiera el Anticristo; mas aceptando a éste por Dios, en esto se convertirá en sinagoga de Satanás o contraria a Cristo.

Así pues, conforme a este sentido nada se deduce sobre que la ciudad de Roma ha de ser la sede del Anticristo.

Más aún: Por otra parte se viene abajo la blasfemia de quienes dicen que el Papa que tiene su sede en ella es el Anticristo, pues —como dice San Jerónimo— *el Anticristo se sentará en la Iglesia mostrando que él es el Cristo y el Hijo de Dios,* y el Papa no se sienta así, sino como ministro de Dios, como Vicario de Cristo, y como siervo de los siervos de Dios.

Y esta razón, en general vale lo mismo para la cuarta interpretación, como —si se la considera— se verá fácilmente, puesto que la interpretación de San Agustín se reduce también a que por la Iglesia se designe a la congregacción de los hombres y no al lugar material; y lo mismo por el *templo de Dios.*

9. De las conjeturas del rey no se sigue más que el Anticristo se haya de sentar en el templo de Roma que en otros.—Instancia.—Respuesta.—Pero si se prefiere que por la Iglesia se entiendan únicamente las iglesias de los cristianos, ya que San Pablo habla indeterminadamente del templo o iglesia de Dios, no puede deducirse más que el Anticristo se haya de sentar en un templo de Roma que no en uno de Constantinopla, de Jerusalén, u otro parecido.

Y no importa lo que el rey añade de que el Anticristo se sentará *en el seno y en lo más secreto de la Iglesia.*

Lo primero, porque estas palabras no son de San Pablo, sino que él las ha añadido sacándolas de su cabeza, y por tanto, resulta igualmente fácil despreciarlas.

Y lo segundo, porque bien en el seno y en lo más secreto de la Iglesia estaba Inglaterra, y sin embargo, por permisión de Dios, se ha convertido en sede del Anticristo; y Lutero y Calvino vomitaron su virus en medio de la Iglesia y, consiguientemente, en su seno y en lo más secreto, por más que no pudieron derribar a Roma.

Quizá dirá el rey que, aunque lo que se puso fue el templo de Dios indeterminadamente, por antonomasia se entendió a Roma o al templo de Roma como al principal de todos. Y podrían favorecerle las palabras de Teodoreto que dice que *Llamó templo de Dios a las iglesias, entre las cuales usurpará la primera sede,* pues nosotros mismos decimos que la primera sede es la de Roma: luego esa es la que usurpará el Anticristo.

Mas esta también es una afirmación caprichosa y sin prueba.

Además, nos resultará fácil responder que el Anticristo se sentará, no en el templo que real-

mente es el principal, sino en el que él quiera y promulgue que sea el principal. Ahora bien, lo más creíble es que ese templo haya de estar en Judea más bien que en Italia, pues, como el Anticristo ha de tratar de hacerse pasar por el verdadero Cristo y Mesías, dirá que la capital de su Iglesia es Jerusalén y no Roma, como veremos enseguida.

En cuanto a Teodoreto, por *primera sede* en realidad no entendió la de Roma ni ninguna de las principales Iglesias, sino el lugar principal y la sede debida a Dios en cada iglesia o templo; o se refirió, no a la primera sede que lo sea ahora o que lo fuese en su tiempo, sino a la que erigirá el mismo Anticristo.

Y este raciocinio vale igual para la tercera interpretación, la cual con el término templo comprende tanto el templo judío como las iglesias de los cristianos: en ella la frase de San Pablo resulta más amplia e indeterminada, y por tanto, menos puede deducirse que se trate del lugar determinado de la ciudad de Roma.

10. El seno de la Iglesia es amplísimo y no incluye sólo a Roma.—El Papa no se hace pasar por Dios, sino que se presenta como Vicario de Cristo.—De esto se deduce también que la propuesta del rey de que se adivine dónde está la Sede Apostólica es improcedente, pues aunque es claro para todos que está en Roma, de ahí no se sigue que el Anticristo haya de colocar en ella su sede, y eso aunque haya de asentarse en el seno de la Iglesia: el seno de la Iglesia es amplísimo, y en él están los buenos y los malos, y uno tiene su sede en él legítimamente, y otro, ambiciosa y tiránicamente, se hace pasar por cabeza de la Iglesia.

Sin contar que —como había comenzado a decir antes— aunque el Anticristo echase de Roma al Papa y colocase él su sede en ella, esa sede no sería la misma; ni de ello podría deducirse que quien ahora tiene su sede legítimamente, la tiene en la misma forma en que la tendrá el Anticristo, pues quien la tiene ahora, no se proclama Cristo o Mesías como se proclamará el Anticristo.

Por eso, nada vale lo que el rey añade, a saber, que el Papa se comporta como Dios *perdonando pecados,* etc.: una cosa es hacer las veces de Dios y, como ministro suyo y en la forma por El establecida, producir efectos sobrenaturales y ejercitar una jurisdicción divina, y otra comportarse como Dios y presentarse a sí mismo como Dios para que se le crea y se le adore. Lo primero lo hace legítimamente el Papa; esto último será propio del Anticristo, según lo enseñan las Escrituras, según lo interpretan los Padres, y según explicaremos más largamente en los capítulos siguientes.

11. Otra prueba del rey por el Apocalipsis.—La segunda prueba de que Roma ha de ser la sede del Anticristo, el rey la toma del Apocalipsis.

Por el cap. 13 supone que la bestia que San Juan vio que subía y que tenía siete cabezas y diez cuernos, es el Anticristo.

Y después toma su argumento del cap. 17 en que San Juan cuenta que vio a una meretriz sentada —según interpreta el rey— sobre la misma bestia; y sobre esa mujer San Juan, al fin del capítulo, termina diciendo: *La mujer que has visto es la gran ciudad, la que tiene la soberanía sobre los reyes de la tierra;* y sobre ella misma había dicho antes: *Su nombre es la gran Babilonia;* y en el cap. 18 le da el mismo nombre.

Luego *este pasaje,* dice el rey, *claramente y sin contradicción alguna explica que Roma es o será la sede del Anticristo.* Y prueba la consecuencia: *Lo primero, porque ya no hay ningún papista que niegue que con el nombre de Babilonia, en ese pasaje, clarísimamente se entiende Roma. Y lo segundo, que esa mujer,* dice, *es el Anticristo, resulta claro por el tiempo en que ejercita su fuerza y obra, que será de cuarentaidós meses, según aparece en el cap. 13.*

12. No hay que confundir a la mujer con la bestia.—Antes de responder a este argumento, en estas y en otras palabras del rey advierto que él confunde a la mujer con la bestia y al revés.

En efecto, dice que la mujer es Roma y Babilonia, y de ella misma dice a su vez que es el Anticristo, y poco después dice que consta que la bestia de las siete cabezas es el Anticristo; y sin embargo, en la pág. 108 dice que esa bestia es la ciudad real.

Igualmente en la pág. 99 confunde a la mujer con la bestia, y ahora dice que significa la ciudad, luego que su imperio, después que el Anticristo.

Esta confusión es contraria a la interpretación común y ofusca la luz de la inteligencia. Si la mujer y Babilonia son Roma ¿cómo son el Anticristo? o ¿cómo se sienta sobre la bestia aquella de quien se dice que es el Anticristo? Además, en el cap. 13 no se dice que el poder durante cuarentaidós meses se le haya dado a la mujer, sino a la bestia: luego con eso no se prueba que el Anticristo sea la mujer, sino la bestia.

Por consiguiente, no se las debe confundir: una cosa representa la mujer, y otra la bestia; ni puede la bestia cargar consigo misma.

Y esto no lo decimos para soslayar la dificultad, sino para explicar el verdadero sentido y como preparación del camino para precaver las calumnias que —como veremos después en el

cap. XX— se esconden en esa confusión y equívoco.

Ya la objeción misma puede formarse de la siguiente manera: La mujer fornicaria que se llama Babilonia es Roma; y de ella se dice que cabalga sobre la bestia, es decir, sobre el Anticristo como sobre su príncipe y base; luego Roma ha de ser la sede del Anticristo.

Prueba de la consecuencia: Aunque más bien parece que el príncipe es quien se sienta en la ciudad en que tiene su solio, que no la ciudad en él, sin embargo, también de la ciudad misma se dice que cabalga sobre los hombros del príncipe en cuanto que es regida y conservada por su poder y fuerza; pues lo mismo, a Roma se la vio cabalgar sobre la bestia del Anticristo; luego será su sede.

13. Si la mujer es Roma, lo es la pagana y no la cristiana.—La bestia sobre la que cabalga, no significa el Anticristo sino la serie de tiranos gentiles.—Sobre esta objeción podrían decirse muchas cosas si no las hubiésemos ya dicho antes.

Podríamos soslayar la objeción fácilmente diciendo que la fornicaria que vio San Juan en el Apocalipsis significa no Roma sino el mundo, y que la bestia sobre la que la vio cabalgar no es el Anticristo sino el diablo. Sin embargo, para responderle al rey, no es necesario negarle las interpretaciones probables, cuánto menos las más admitidas.

Por consiguiente, concedemos que la mujer significa Roma, pero no la cristiana sino —según expliqué en el cap. VI— la pagana.

Y a lo que se dice en la menor, a saber, que la bestia sobre la que cabalga la mujer es el Anticristo, respondemos que, o se ha de negar que sea así, o ciertamente se ha de hacer una distinción y entenderlo bien.

De esta bestia se dice que tiene siete cabezas, y la interpretación que se da de ese pasaje es que se trata de siete reyes, de los cuales ninguno es el Anticristo, sino otro de quien se dice que es el octcavo —aunque sea de los siete— y a quien se le llama en particular *la bestia que era y ya no es,* según se dijo antes.

Así pues, la bestia que tiene siete cabezas y diez cuernos, no es —digámoslo así— adecuadamente el Anticristo, sino la serie de tiranos que persiguieron a los cristianos en el Imperio Romano, después de los cuales surgió el Anticristo *como un cuerno pequeño de en medio de ellos,* como se dice en Daniel.

Por consiguiente, no es lógico deducir de aquí que Roma cabalgue jamás sobre el Anticristo verdadero y propiamente dicho, sino sobre los emperadores romanos gentiles, perseguidores de la Iglesia, y Anticristos típicamente y en figura o por participación: de estos emperadores o anticristos fue sede Roma cuando dominaba sobre todos los reyes de la tierra y estaba embriagada con la sangre de los mártires, es decir, cuando era la Roma pagana, no la cristiana.

14. Confirmación analizando las palabras del Apocalipsis.—Según esto y si se analiza con atención el cap. 17 del Apocalipsis, en él nunca se da a entender que a la mujer fornicaria se la hubiese visto sentada sobre la bestia en cuanto que ésta representase al verdadero Anticristo, sino sólo en cuanto que representaba a los tiranos precursores suyos y a los emperadores romanos gentiles.

Quizá por eso, cuando San Juan dice que vio a la mujer cabalgando sobre la bestia, únicamente añade *La cual tenía siete cabezas y diez cuernos,* pues el Anticristo, ni es una de las siete cabezas, ni uno de los diez cuernos.

En efecto, el mismo San Juan, después de decir que, de los siete reyes, cinco habían sido anteriores, uno era rey entonces, y el otro no había venido todavía sino que vendría y duraría poco tiempo, añade: *Y la bestia, que era y ya no es, hace el octavo, pero es uno de los siete, y camina hacia su ruina.* Y después explica que *los diez cuernos son diez reyes, que recibirán el poder después de la bestia,* a la cual *darán su fuerza y poder.* Y más abajo añade sobre ellos que *aborrecerán a la fornicaria y la dejarán sola y desnuda, comerán sus carnes, y la consumirán por el fuego,* se entiende, sirviendo en esto a la bestia, con la cual *están de acuerdo, y a la cual entregarán su poder,* según había dicho antes.

15. De ese pasaje no puede deducirse que el Anticristo fijará su sede en Roma.—Más bien se deduce que Roma será destruida por el Anticristo.—De esto —siguiendo adelante —deduzco que San Juan está tan lejos de decir que la fornicaria cabalgó sobre la bestia en cuanto que ésta figurase al verdadero y propiamente dicho Anticristo, que más bien da a entender que será destruida por él o por los reyes sus ministros. Luego de esa visión no sólo no resulta ni puede deducirse que el Anticristo haya de fijar en Roma la sede de su imperio, sino que, más bien, con ella se prueba claramente lo contrario, puesto que ha de ser destruida por el mismo Anticristo.

Esto se confirma mucho en el cap. 18, sobre todo en contra del rey de Inglaterra, el cual las palabras de ese capítulo *Cayó, cayó Babilonia, la grande* las entiende de la ciudad de Roma, y así, según su opinión, en ellas es describe la desolación y desaparición perpetua de la ciudad de Roma. De ahí, casi necesariamente, se deduce que los que ejecutarán esa destrucción de Roma serán el Anticristo y los reyes sujetos a él.

Lo primero, por las palabras del capítulo anterior que acabamos de citar.

Lo segundo, por el cap. 19 siguiente, puesto que esa destrucción de Babilonia que se describe en el cap. 18, no es —según esa interpre-

tación— el fin y el incendio de todo el mundo, sino de una ciudad particular: luego sucederá antes del fin del mundo.

Y sin embargo, del cap. 19 se deduce que esa destrucción de Babilonia sucederá cerca del fin del mundo, pues, inmediatamente después de ella, aparece Cristo bajando sobre un caballo blanco y con una espada de dos filos saliéndole de su boca, acompañado de ejércitos celestiales para acabar con la bestia y con sus reyes y ejércitos, los cuales fueron matados por la espada *del que cabalgaba sobre el caballo.*

Luego bastante lógicamente se deduce que la destrucción de Babilonia la realizarán el Anticristo y su ejército.

Luego de ahí se deduce con evidencia que Roma no será la sede del Anticristo.

16. Prueba de lo mismo con un dilema.—En tercer lugar, a esa misma conclusión se llega de la siguiente manera: Si Roma ha de ser destruida de esa manera al fin del mundo, el que la destruirá será o el Anticristo o algún otro.

Si es el Anticristo, ciertamente esa no será su sede, porque estas dos cosas son contrarias entre sí.

Ni es concebible que primero fije en ella su sede si después la ha de destruir: lo primero, porque no hay base para creerlo, ni es verisímil; lo segundo, porque la duración del reinado del Anticristo no dará de sí lo suficiente para ese cambio de cosas; y lo tercero, porque —según se deduce del cap. 17— por odio a la fornicaria la destruirá por sí mismo o por los reyes sus amigos: luego desde el principio le harán guerra a muerte. Luego no es concebible que primero Roma haya de ser la sede del Anticristo, y que después éste haya de destruirla.

Tampoco puede deducirse que el que la destruya haya de ser otro después que el Anticristo haya fijado en ella su sede: lo primero, porque eso es incompatible con las palabras que se han citado del cap. 17, en las cuales se dice que la destruirán los reyes amigos de la bestia, es decir, del Anticristo y de los ejecutores de sus planes; y lo segundo, porque por otros pasajes del Apocalipsis, por Daniel y por San Pablo consta que al Anticristo no le vencerá ningún puro hombre, sino que le matará Cristo mismo: luego si el Anticristo colocase una vez su sede en Roma, Roma no sería destruida por ningún enemigo del Anticristo, ni tampoco por el mismo Cristo antes de la conflagración general del mundo, ya que Cristo, cuando venga a matar al Anticristo, no destruirá ninguna ciudad ni se lee esto de él, sino únicamente que arrojará vivos al infierno al Anticristo y a su pseudoprofeta, y que a los demás compañeros de ellos —según el cap. 17 del Apocalipsis— les matará con su espada.

17. Conclusión.—Por consiguiente, la tesis de que Roma haya de ser la sede del Anticristo, el rey no la prueba, es contraria a sus dichos e interpretaciones, y claramente falsa.

Finalmente, un indicio muy bueno de ello es el que el Anticristo ha de destruir el Imperio Romano y le ha de profesar un gran odio, según se deduce también del cap. 17 del Apocalipsis, de la 2.ª carta a los Tesalonicenses y de todos los Padres. Luego no es verisímil que haya de colocar su sede en Roma, ya que, juntamente con el Imperio Romano, querrá borrar su nombre.

CAPITULO XVI

LUGAR EN QUE ESTARÁ LA SEDE DEL ANTICRISTO

1. Es más cierto que Roma no será la sede del Anticristo, que no el lugar en que ha de estar esa sede.—Es con mucho más cierto que Roma no ha de ser la sede del Anticristo, que no cuál ha de ser el lugar o ciudad en que ha de colocar su trono. Esto no debe extrañarnos, ya que, en todas las cosas oscuras muy lejanas del conocimiento humano, resulta más fácil saber qué no es una cosa, que lo que es.

Por lo que toca a nosotros, tampoco a nosotros nos es tan necesario conocer dónde ha de tener su sede el Anticristo, como saber que no dominará en Roma, dado que esto último es muy conducente para la refutación de los herejes, y en cambio, lo primero, aunque sea desconocido o incierto, importa poco.

Esto no obstante, a fin de confirmar en este capítulo con una autoridad mayor —afirmando esto— la negación que se ha demostrado en el capítulo anterior, propondremos brevemente qué es lo que en este punto nos parece más verisímil.

2. Es opinión común que la corte del Anticristo estará en Jerusalén.—Pues bien, los doctores católicos juzgan lo más verisímil que la sede real del Anticristo será Jerusalén, y que el templo de Jerusalén, de cualquier manera como lo restaure el Anticristo, será como la base y la cabeza de la falsa religión que el Anticristo tratará de introducir en el mundo.

Y esta opinión, sin duda alguna, procede de la antigua tradición.

San Ireneo dice manifiestamente que el Anticristo reinará en Jerusalén. Lactancio dice

tación— el fin y el incendio de todo el mundo, sino de una ciudad particular: luego sucederá antes del fin del mundo.

Y sin embargo, del cap. 19 se deduce que esa destrucción de Babilonia sucederá cerca del fin del mundo, pues, inmediatamente después de ella, aparece Cristo bajando sobre un caballo blanco y con una espada de dos filos saliéndole de su boca, acompañado de ejércitos celestiales para acabar con la bestia y con sus reyes y ejércitos, los cuales fueron matados por la espada *del que cabalgaba sobre el caballo.*

Luego bastante lógicamente se deduce que la destrucción de Babilonia la realizarán el Anticristo y su ejército.

Luego de ahí se deduce con evidencia que Roma no será la sede del Anticristo.

16. Prueba de lo mismo con un dilema.—En tercer lugar, a esa misma conclusión se llega de la siguiente manera: Si Roma ha de ser destruida de esa manera al fin del mundo, el que la destruirá será o el Anticristo o algún otro.

Si es el Anticristo, ciertamente esa no será su sede, porque estas dos cosas son contrarias entre sí.

Ni es concebible que primero fije en ella su sede si después la ha de destruir: lo primero, porque no hay base para creerlo, ni es verisímil; lo segundo, porque la duración del reinado del Anticristo no dará de sí lo suficiente para ese cambio de cosas; y lo tercero, porque —según se deduce del cap. 17— por odio a la fornicaria la destruirá por sí mismo o por los reyes sus amigos: luego desde el principio le harán guerra a muerte. Luego no es concebible que primero Roma haya de ser la sede del Anticristo, y que después éste haya de destruirla.

Tampoco puede deducirse que el que la destruya haya de ser otro después que el Anticristo haya fijado en ella su sede: lo primero, porque eso es incompatible con las palabras que se han citado del cap. 17, en las cuales se dice que la destruirán los reyes amigos de la bestia, es decir, del Anticristo y de los ejecutores de sus planes; y lo segundo, porque por otros pasajes del Apocalipsis, por Daniel y por San Pablo consta que al Anticristo no le vencerá ningún puro hombre, sino que le matará Cristo mismo: luego si el Anticristo colocase una vez su sede en Roma, Roma no sería destruida por ningún enemigo del Anticristo, ni tampoco por el mismo Cristo antes de la conflagración general del mundo, ya que Cristo, cuando venga a matar al Anticristo, no destruirá ninguna ciudad ni se lee esto de él, sino únicamente que arrojará vivos al infierno al Anticristo y a su pseudoprofeta, y que a los demás compañeros de ellos —según el cap. 17 del Apocalipsis— les matará con su espada.

17. Conclusión.—Por consiguiente, la tesis de que Roma haya de ser la sede del Anticristo, el rey no la prueba, es contraria a sus dichos e interpretaciones, y claramente falsa.

Finalmente, un indicio muy bueno de ello es el que el Anticristo ha de destruir el Imperio Romano y le ha de profesar un gran odio, según se deduce también del cap. 17 del Apocalipsis, de la 2.ª carta a los Tesalonicenses y de todos los Padres. Luego no es verisímil que haya de colocar su sede en Roma, ya que, juntamente con el Imperio Romano, querrá borrar su nombre.

CAPITULO XVI

LUGAR EN QUE ESTARÁ LA SEDE DEL ANTICRISTO

1. Es más cierto que Roma no será la sede del Anticristo, que no el lugar en que ha de estar esa sede.—Es con mucho más cierto que Roma no ha de ser la sede del Anticristo, que no cuál ha de ser el lugar o ciudad en que ha de colocar su trono. Esto no debe extrañarnos, ya que, en todas las cosas oscuras muy lejanas del conocimiento humano, resulta más fácil saber qué no es una cosa, que lo que es.

Por lo que toca a nosotros, tampoco a nosotros nos es tan necesario conocer dónde ha de tener su sede el Anticristo, como saber que no dominará en Roma, dado que esto último es muy conducente para la refutación de los herejes, y en cambio, lo primero, aunque sea desconocido o incierto, importa poco.

Esto no obstante, a fin de confirmar en este capítulo con una autoridad mayor —afirmando esto— la negación que se ha demostrado en el capítulo anterior, propondremos brevemente qué es lo que en este punto nos parece más verisímil.

2. Es opinión común que la corte del Anticristo estará en Jerusalén.—Pues bien, los doctores católicos juzgan lo más verisímil que la sede real del Anticristo será Jerusalén, y que el templo de Jerusalén, de cualquier manera como lo restaure el Anticristo, será como la base y la cabeza de la falsa religión que el Anticristo tratará de introducir en el mundo.

Y esta opinión, sin duda alguna, procede de la antigua tradición.

San Ireneo dice manifiestamente que el Anticristo reinará en Jerusalén. Lactancio dice

que reinará en Oriente y en la parte de Asia llamada Siria, es decir, en Judea. HIPÓLITO dice que se sentará en Jerusalén. Y lo mismo SAN AGUSTÍN o, más bien, RABANO.

GREGORIO DE TOURS *El Anticristo,* dice, *primero introducirá la circuncisión, afirmando que él es Cristo, y después colocará su estatua en el templo de Jerusalén,* etc. Y lo mismo SAN CIRILO, el DAMASCENO, SEVERO SULPICIO, y todos al interpretar las Escrituras que expondremos enseguida.

Ahora bien, una coincidencia tan grande de los Padres, ciertamente no pudo basarse en sola una sospecha u opinión humana, tratándose como se trata de una cosa futura contingente y que depende —ante todo— de la providencia y permisión divina.

Luego es de creer que nació del sentido en que comúnmente se entendían las Escrituras, pues en la Escritura hay muchos textos que significan esto, pero como son proféticos y oscuros, parece que el sentido verdadero de ellos los Padres lo recogieron de alguna tradición.

3. EL TEXTO DE SAN PABLO ES FAVORABILÍSIMO.—ES MÁS PROBABLE QUE SAN PABLO HABLE DEL TEMPLO DE JERUSALÉN, QUE NO DE LA IGLESIA.—Dos parecen ser los textos principales que confirman esta verdad: vamos a examinarlos, y de paso tocaremos otros textos y razones o congruencias.

El primer texto es el de San Pablo que empleaba el rey *Hasta el punto de sentarse en el templo de Dios,* pues lo más verisímil es con mucho que San Pablo ahí se refiera al templo de Jerusalén.

En primer lugar, así lo interpretan con más frecuencia los antiguos Padres. SAN IRENEO *Trasladará,* dice, *su reino a Jerusalén y se sentará en el templo de Dios, seduciendo a aquéllos, que le adorarán como si fuese Cristo. Y se sentará,* dice, *en el templo en Jerusalén.* Lo mismo SAN HIPÓLITO.

Y SAN EFRÉN *Honrará,* dice, *sobremanera a los judíos, y los judíos le honrarán muchísimo a él. Y en consecuencia, como prefiriéndoles él en su honor, a todos ellos les asignará su lugar propio y el templo y su plan para restaurarlo.* Lo mismo SAN CIRILO DE JERUSALÉN.

El DAMASCENO, interpretando a San Pablo, dice: *Además, por el templo de Dios entiende no el nuestro sino el judío, pues no vendrá a nosotros sino a los judíos.* Así interpretan también ese pasaje de San Pablo SEDULIO, HAYMÓN, SANTO TOMÁS, y otros comúnmente.

Y puede probarse de la siguiente manera:

Más verisímil es que San Pablo se refiera a un templo material, que es el lugar de la adoración y del sacrificio, que no al templo metafórico de la Iglesia o del alma humana: lo primero, porque ese significado de la palabra templo es más propio y más usual, y más fácilmente podían comprenderlo los fieles a los que entonces quería instruir San Pablo; y lo segundo, porque sin duda alude a las palabras de Cristo en SAN MATEO *Cuando veáis la abominación erigida en el lugar santo,* en las que no hay duda que Cristo habla del templo material.

Ahora bien, cuando San Pablo escribía, el único templo al que los fieles, como por antonomasia, llamaban *templo de Dios,* era el templo de Jerusalén, pues entonces, o todavía no habían comenzado los templos cristianos, o no se los llamaba con este nombre, según consta por los antiguos Padres. Ni el nombre de *templo de Dios,* en su significado propio y como lugar del sacrificio, se halla en la Escritura —y principalmente en el Nuevo Testamento— en otro sentido distinto de ese.

Luego lo más verisímil es que ese fue el significado en que empleó esa palabra San Pablo.

4. CONFIRMACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN PRECEDENTE POR SAN MATEO.—Ese texto se ve confirmado por el otro de SAN MATEO en el que Cristo dice *Cuando veáis la abominación de la desolacción erigida en el lugar santo.* De que ahí, por el lugar santo entendió el templo de Jerusalén, son testigos todos los que ese pasaje lo interpretan de la estatua o imagen del César: tales el CRISÓSTOMO, TEOFILACTO, y SAN HILARIO que dice *Esto lo dijo de los tiempos del Anticristo,* y más abajo *Y acogido por los judíos, se plantará en el lugar de la santificación a fin de que, en donde Dios era invocado por las oraciones de los santos, allí mismo, recibido por los infieles, sea objeto de los honores de Dios.* También SAN AMBROSIO lo interpreta del *templo interior de los judíos.*

Y el mismo sentido indicó SAN JERÓNIMO cuando dijo que esas palabras de Cristo pueden entenderse, o sencillamente del Anticristo, o de la imagen del César que Pilatos colocó en el templo, o de la estatua de Adriano que estuvo colocada en el Santo de los Santos. Por consiguiente, San Jerónimo entendió que el lugar santo era el templo y el Santo de los Santos, y sin embargo, en el mismo comentario dice que San Pablo en la 2ª carta a los Tesalonicenses se refiere a ese mismo lugar.

Ambos textos se confirman muy bien por el pasaje de DANIEL *Y estará en el templo la abominación de la desolación.*

Entiéndase lo que se entienda por la abomi-

nación de la desolación, no puede dudarse que lo que Daniel entendió fue el templo de Jerusalén, pues entonces no había ningún otro templo del Dios verdadero, ni en el Antiguo Testamento se habla de ningún otro.

Ahora bien, Cristo N. Señor aduce el pasaje de Daniel.

Luego por el lugar santo entendió ese mismo templo.

Pues bien, San Pablo alude a ambos: luego habla de ese mismo templo, como muy bien observó ORÍGENES.

5. OTRO TEXTO DEL APOCALIPSIS REFUERZA NUESTRA OPINIÓN.—ENOC Y ELÍAS SERÁN MATADOS EN JERUSALÉN.—El segundo texto principal es el del cap. 11 del Apocalipsis en el que se dice que los testigos que han de predicar contra el Anticristo serán matados *en la ciudad grande en que su Señor fue crucificado,* es decir, en Jerusalén. Ahora bien, serán matados por el Anticristo —según se dice en el mismo pasaje—, y el Anticristo mismo será matado allí mismo. Luego es, con mucho, lo más verisímil que allí principalmente ha de reinar el Anticristo.

En este sentido ANDRÉS, en el cap. 30 de su comentario de ese pasaje, *Pues en esta ciudad,* dice, *a imitación de David —como es probable —pondrá la sede de su reino.* Y lo mismo en el cap. 62 con mayor duda.

Más claramente ARETAS *Sus cuerpos,* dice, *los echará insepultos en las plazas de Jerusalén, ya que en ella reinará como rey de los judíos, a los cuales seducirá.*

Y en el mismo sentido, ese pasaje lo entendieron de la ciudad de Jerusalén los demás intérpretes antiguos y modernos en sus comentarios a ese pasaje. Y otros muchos Padres enseñaron que Elías y Enoc serán matados por el Anticristo en Jerusalén, idea que únicamente tomaron de este pasaje.

De esto se deduce con bastante probabilidad que esa ciudad será la corte del Anticristo: por eso precisamente —porque ha de ser la cabeza de la superstición— los testigos de Cristo predicarán con valentía en ella más bien que en otras, lo mismo que en otro tiempo San Pedro y San Pablo procuraron enseñar principalmente en la ciudad de Roma, que era la cabeza del imperio pagano; y por eso, así como éstos fueron coronados allí del martirio, así también Enoc y Elías serán matados por el Anticristo en su corte real de Jerusalén.

En efecto, como éste ha de ser judío y los judíos le recibirán y adorarán como Mesías —según diremos poco después—, es de suyo verisímil que, una vez que haya usurpado el trono en Oriente, coloque su solio en la ciudad real de los judíos, que él restaurará.

Pues bien, a esa ciudad restaurada y engrandecida por el Anticristo, San Juan en ese pasaje la llama *ciudad grande;* o ciertamente *grande* porque en ella sucedieron cosas grandes y maravillosas; pero como en aquel tiempo su fe y sus costumbres estarán muy corrompidas, en el mismo pasaje San Juan la llama *espiritualmente Sodoma y Egipto.*

6. EL REY JACOBO SOSTIENE QUE CON EL NOMBRE DE CIUDAD GRANDE SAN JUAN QUISO DECIR ROMA.—TRES CONFIRMACIONES SUYAS.—Mas el rey de Inglaterra, pese a la evidencia de esas palabras, sostiene que San Juan en ellas se refería a Roma.

Y en primer lugar advierte que cuando San Juan dijo *Sus cuerpos yacerán en las plazas de la ciudad grande, la cual se llama espiritualmente Sodoma y Egipto,* la palabra *espiritualmente* se aplica tanto a Jerusalén como a Sodoma y Egipto, de tal manera que se cree que no se trata de la Jerusalén material sino de la mística, por la cual entiende Roma.

En segundo lugar, pondera que, después de esas palabras, San Juan no añadió sencillamente *en donde su Señor fue crucificado,* sino interponiendo las partículas *y en donde también su Señor,* etc., y lo interpreta así: *La sede del Anticristo ha de estar espiritualmente tan llena de fornicaciones e idolatrías como en otro tiempo lo estuvieron Sodoma y Egipto, más aún, tan ensangrentada por la persecución de los santos, que de nuevo en ella será crucificado Cristo en sus miembros,* en conformidad con la regla ordinaria de que lo que se hace en el cuerpo y en los miembros se atribuye a la cabeza.

En tercer lugar, esta interpretación la confirma con las palabras del cap. 18 de SAN JUAN, en las que acerca de la Babilionia mística dice *Y en ella fue hallada sangre de los profetas y de los santos y de todos los degollados sobre la tierra:* en la palabra distributiva *de todos* quiere que entre también Cristo por haber sido matado en la tierra, y de esto parece deducir que también de Cristo se dice que fue matado en Roma.

7. SOSTIENE QUE TAMBIÉN PUEDE DECIRSE QUE CRISTO FUE MATADO EN ROMA.—Y por último, añade que puede decirse que Cristo fue matado en Roma porque fue matado por orden del Imperio Romano y como reo enemigo del emperador romano, *de tal forma que quien tratase de excusarle no podía ser tenido por amigo del César.* Y esta interpretación puede tener el apoyo de que algunos católicos esas palabras no las entienden en su sentido propio.

SAN JERÓNIMO trae muchos argumentos para demostrar que ahí no se trata de la propiamente dicha ciudad de Jerusalén: lo primero, que San Juan llama a Jerusalén *la ciudad santa* diciendo *Y pisotearán a la ciudad santa durante cuarentaidós meses;* lo segundo, que en la Sagrada Escritura, se suele llamar espiritualmente Sodoma y Egipto no a una ciudad particular, sino al

mundo, y así saca la conclusión de que esa ciudad es el mundo.

Por su parte NICOLÁS DE LYRA, en su comentario a ese pasaje, por la ciudad grande entiende la congregación de los infieles.

Luego si es lícito apartarse del sentido propio de las palabras ¿por qué no ha de parecer probable la interpretación del rey?

8. RESPUESTA A LA PRIMERA PRUEBA DEL REY.—SENTIDO DE LA PALABRA *espiritualmente* EN EL TEXTO DE SAN JUAN.—ESA PALABRA SE APLICA A SODOMA Y EGIPTO.—Respondemos —en primer lugar— que las cosas que el rey advierte son de poco peso tanto para persuadir su interpretación como para echar abajo la verdad.

Lo primero que observa, a saber, que el adverbio *espiritualmente* se aplica no sólo a Sodoma y Egipto sino también a Jerusalén, es manifiestamente falso y contrario a la letra.

Porque —en primer lugar— en ese texto no se pone el nombre de Jerusalén observando que se la toma espiritualmente, sino que, mediante una perífrasis, se la describe con otros nombres metafóricos con los cuales y con la muerte del Señor, que sucedió en ella, se señalan sus propiedades viles y feas, y así no se ve cómo el adverbio *espiritualmente* pudo ahí aplicarse a Jerusalén.

En segundo lugar, esto resulta más claro si se observa el orden de las palabras, las cuales dicen así: *Sus cuerpos yacerán en las plazas de la ciudad grande que se llama espiritualmente Sodoma y Egipto, y en donde su Señor fue crucificado.*

Consta claramente que la palabra *espiritualmente* no va unida a la *ciudad grande* ni se pone para indicar que se la llama *ciudad* o *grande* no en sentido propio sino metafórico, sino que va unida al verbo *se llama* y se pone para explicar en qué sentido a esa ciudad se la llama *Sodoma y Egipto,* es decir, no en sentido propio sino místico: por consiguiente, saca —digámoslo así— de su significado propio a las palabras que están en el predicado de la frase, no al sujeto mismo al que se aplican esos predicados metafóricos.

Tampoco la palabra *espiritualmente* puede unirse a las últimas *y en donde su Señor fue crucificado,* pues esa es como una nueva frase que señala a esa gran ciudad mediante otra condición o propiedad suya muy distinta, a la cual ahí no se le atribuye la palabra *espiritualmente,* a no ser que uno se empeñe en desfigurar las palabras a su arbitrio.

Luego la palabra *espiritualmente* de ninguna manera se atribuye a Jerusalén, puesto que no se dice de ella ni cuando se la designa con su mismo nombre ni cuando se la describe con la perífrasis. Y así la conclusión es que, en virtud de ese contexto, por la palabra *espiritualmente* los únicos nombres que en ese texto se pueden entender metafóricamente son los de Sodoma y Egipto. En esto coinciden los antes citados SAN JERÓNIMO y NICOLÁS DE LYRA con todos los intérpretes.

9. RESPUESTA A LA SEGUNDA CONFIRMACIÓN DEL REY.—ESE PASAJE SE HA DE ENTENDER DE LA CIUDAD EN QUE CRISTO FUE MATADO EN SÍ MISMO, NO EN SUS MIEMBROS.—TRES CONFIRMACIONES.—En lo que el rey observa en segundo lugar, la partícula *Y,* que el rey pondera, no estorba en nada a la verdad, pues el sentido literal y claro es no sólo que la ciudad es espiritualmente Sodoma y Egipto, sino también que en ella se cometió el horrible crimen de matar a Cristo.

Por eso, aceptamos gustosos lo que el rey reconoce: que en ese pasaje se trata de la ciudad en la que estará la sede real del Anticristo.

Asimismo admitimos lo que añade: que esa ciudad estará llena de tinieblas y fornicaciones, tanto espirituales como carnales, por las cuales se la llama Sodoma y Egipto.

En cambio, la interpretación que añade —que en ese texto se dice que Cristo fue crucificado no en sí mismo sino en sus miembros— la rechazamos y reprobamos en absoluto, pues aunque la regla de interpretar las Escrituras aplicándolas al Señor y a su cuerpo sea común, sin embargo —como dice SAN AGUSTÍN explicándola— *Hay que ver qué es lo que le corresponde al cuerpo y qué a la cabeza.*

En efecto, aunque esa regla, en sí misma y en general, es verdadera, en su mala aplicación sin distinciones ni razones caben gravísimos errores. Y esto —según hemos dicho algunas veces ya en lo anterior— le ha acontecido sin duda muchas veces al rey, no sólo en este punto, sino también en todo este raciocinio sobre el Anticristo, y hasta en otros dogmas de la fe y en el abuso de otras reglas de interpretación de las Escrituras.

En nuestro caso esto es manifiesto:

En primer lugar, porque en ese texto no hay ninguna necesidad de tal regla ni metáfora, y éstas no se deben aplicar ni suponer sin una base.

En segundo lugar, porque las palabras no favorecen a esa interpretación sino que le son contrarias, puesto que, al decir *su Señor,* expresamente se distingue entre la cabeza y los miembros, y en particular los miembros que murieron por su cabeza.

En tercer lugar, porque las palabras *en donde también su Señor* se ponen para designar la ciudad grande de que se trataba y distinguirla de las otras. Ahora bien, si se trata de la cabeza en sus miembros, esa señal es inútil, ya que Cristo fue crucificado en sus miembros no sólo en Jerusalén ni sólo en Roma, sino en todo el mundo y casi en todas sus ciudades.

Finalmente, ninguno de los intérpretes entendió ese pasaje en ese sentido: ni SAN JERÓNIMO, ni NICOLÁS DE LYRA, ni ninguno de los PADRES.

10. RESPUESTA A LA TERCERA CONFIRMACIÓN DEL REY.—La confirmación que el rey añadió en tercer lugar tomándola del cap. 18 del APOCALIPSIS, les hizo mucha impresión a SAN BEDA y a otros, los cuales dijeron que Babilonia en ese capítulo no significaba ninguna ciudad particular sino todo el mundo, interpretación que ya antes hemos demostrado que es muy probable y supuesta la cual, desaparece la objeción.

Y si se supone que esa Babilonia es Roma, el argumento del rey pierde importancia. Porque si él cree que de las palabras *la sangre de todos*, etc. se deduce que también Cristo fue matado en Roma y, en consecuencia, interpreta que fue matado en sus miembros, luego también fueron matados en Roma Abel, los mártires Macabeos, San Esteban, San Andrés y todos los Apóstoles, puesto que también fueron matados en la tierra.

Ahora bien, no fueron matados en Roma en sus propias personas ni en sus miembros, puesto que ni Abel ni ningún otro como él fue cabeza de los mártires, ni se cumple en ellos la regla de la cabeza y del cuerpo: ¿cómo, pues, fueron matados en Roma todos ellos?

Por consiguiente, lo que el rey respondería acerca de los otros, nosotros le responderemos a él acerca de Cristo. Y esto con mucho mayor facilidad y probabilidad, dado que esa distribución no es necesario entenderla de todos los Santos que han sido muertos desde el principio del mundo, sino de los que fueron muertos por los tiranos que perseguían a la Iglesia. Y así no es necesario incluir entre ellos a Cristo.

11. SE DICE QUE EN ROMA SE ENCUENTRA LA SANGRE DE AQUELLOS MÁRTIRES QUE FUERON MUERTOS CON SU AUTORIDAD Y APROBACIÓN.—Se dirá que al menos parece necesario incluir a todos los mártires del Nuevo Testamento. Por eso algunos intérpretes doctos y modernos responden que el sentido no es que todos los Santos hayan sido muertos en Roma, sino que lo que se dice es que en ella se encuentra la sangre de todos los mártires porque cuantos fueron muertos por Cristo en todas partes, sobre todo hasta los tiempos de San Juan, lo fueron por el poder y con la autoridad de Roma.

Esta interpretación puede basarse bastante bien en la letra, que dice así: *En ella se halló la sangre de los profetas y santos, y de todos los que fueron matados en la tierra.* Obsérvense las palabras *en la tierra:* aquí al fin no dijo *en ella,* es decir, en Babilonia, sino *en la tierra,* es decir, en todas las partes del mundo; luego no dice que todos hayan sido matados en Roma, sino que a Roma se le atribuye la sangre de todos los que han sido muertos en todas partes.

Pero alguno urgirá diciendo que tampoco en este sentido todos los mártires fueron muertos por obra de los emperadores o magistrados romanos mismos: San Esteban fue muerto por los judíos en un motín popular o por la propia autoridad de ellos, y muchos otros fueron muertos en Persia y en otros lugares fuera del Imperio Romano.

Se responde —en primer lugar— que ésos fueron pocos y no se les tiene en cuenta, ni es necesario que las palabras generales de la Escritura se entiendan siempre sin excepción alguna.

También puede decirse que la sangre de todos los muertos por Cristo se encuentra en Roma porque Roma, con su ejemplo, aprobó los martirios de todos ellos y dio ejemplo y aliento a todos los tiranos para perseguir a los cristianos, y —finalmente— porque o cooperó a las muertes de todos, o consintió en ellas con su voluntad, y así participó en la muerte de todos.

12. AUNQUE CRISTO FUE MUERTO POR LA AUTORIDAD DE ROMA, RESULTA VIOLENTO DECIR —POR LAS PALABRAS DE SAN JUAN— QUE FUE MUERTO EN ROMA.—EN ROMA ESTÁ LA SANGRE DE LOS MÁRTIRES QUE NO FUERON MUERTOS EN ROMA.—Todo esto le cuadra muy iben a la muerte de Cristo, y en este sentido resulta más fácil la aplicación de lo que el rey dice al fin de su interpretación, a saber, que de Cristo se dice que fue muerto en Roma porque fue muerto por la autoridad del emperador romano.

En efecto, el aplicar esto a las palabras del cap. 11 de San Juan resulta violentísimo. En ellas no trata de la autoridad sino del lugar *en que su Señor fue crucificado:* así lo demuestran las palabras mismas y el fin por el que se añadieron, a saber, para dar una señal por la que se entendiese de qué ciudad se trataba. Ahora bien, para este fin sirve poco el conocer la autoridad o poder por el que Cristo fue muerto, pues aun siendo muerto por la autoridad del emperador, pudo morir en todo el mundo romano y en cualquiera de sus ciudades.

En cambio, en el cap. 18, de todas aquellas víctimas —entre las cuales el rey quiere que se incluya a Cristo— no se dice que hubiesen sido muertas en Babilonia sino *en la tierra,* y de la sangre de todas ellas se dice que está en Babilonia o en Roma, se entiende por participación, autoridad, cooperación o consentimiento, según se ha dicho.

Pues bien, en este sentido la sangre de Cristo se encontró en Roma no sólo en sus miembros sino también en su propia persona, sea por la razón del rey —que fue muerto por los soldados y magistrados romanos y como en defensa de la autoridad del César—, o ciertamente por-

que los emperadores romanos, al perseguir y matar a los cristianos, profesaban un grandísimo odio a Cristo y así se hacían partícipes en su muerte.

Por consiguiente el rey, con su interpretación, resuelve la objeción que él mismo había puesto en la confirmación anterior, pero no interpreta sino que falsea las palabras del cap. 11 de que tratamos.

13. Explicación del texto de San Jerónimo.—En el Apocalipsis se llama santas y grandes a diversas ciudades.—En otro pasaje San Jerónimo expresó más claramente su pensamiento.—A lo de San Jerónimo respondemos —en primer lugar— que no le favorece al rey, ya que esa interpretación se refiere no a Roma sino a todo el mundo.

Y sin embargo decimos que tampoco esa interpretación nos satisface, pues —según se ha explicado— es ajena a las palabras y al pensamiento del escritor, y algunos autores doctos juzgan que San Jerónimo en ese texto no habla tanto por su cuenta como en nombre de Paula y de Eustoquio, y que propone lo que ellos creían que podía contribuir a elogiar a Jerusalén y a librarla de su ignominia, sin medir ni examinar en rigor la verdad de lo que decían.

Además, las razones de San Jerónimo no son contundentes:

Lo primero, porque a esa misma ciudad, bajo distintos aspectos y en distintos tiempos, se la llama santa e inicua, como es frecuente en la Escritura.

Lo segundo, porque es probable que *la ciudad santa* de que San Juan habla al principio de aquel capítulo no sea la misma que *la ciudad grande* de que habla al fin, pues la primera es la Iglesia de Cristo y la segunda Jerusalén.

Tampoco es raro que en la Escritura a Jerusalén se la compare con Sodoma, según demuestran ampliamente los intérpretes en sus comentarios.

Y aunque no se hubiese hecho eso en otros pasajes, esto no sería obstáculo para que San Juan, previendo la situación futura de Jerusalén en tiempo del Anticristo, hiciese esa comparación y emplease esa metáfora: tampoco a Roma en la antigua Escritura se halla que se la llamase Babilonia, y sin embargo San Pedro y San Juan le impusieron ese nombre por metáfora.

Finalmente, el mismo San Jerónimo, al fin de su comentario al cap. 11 de Daniel, enseña de propio intento que el Anticristo colocará el solio de su reino en Jerusalén y que allí, en el monte Sión, será muerto por Cristo. Y este es el sentido en que expone ampliamente ese pasaje de Daniel, sentido que —como él mismo dice— *he desarrollado prolijamente para poner de manifiesto la calumnia de Porfirio y la dificultad de la Escritura, cuya comprensión, sin la gracia de Dios y sin la doctrina de los mayores, los que más se la arrogan son los más ignorantes.* Estas palabras las cito precisamente para excusar también ante ellos mi prolijidad en este libro.

CAPITULO XVII

Por la semblanza que del Anticristo hace San Pablo en el cap. 2 de la 2.ª carta a los Tesalonicenses, se demuestra que, más bien que Papa, será el mayor enemigo del Papa

1. El rey Jacobo deduce que el Sumo Pontífice es el Anticristo.—Por el mismo pasaje queda manifiestamente al descubierto la invención del rey.—Este es el tercer capítulo de la discusión que el rey entabló acerca del Anticristo.

En el principio mismo de la discusión pone la semblanza del Anticristo que hizo San Pablo en el cap. 2 de la 2.ª carta a los Tesalonicenses: *Hombre de pecado, hijo de perdición, que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios.* En ella, dejando las dos primeras partes, sólo examina la tercera y la aplica al Papa para acusarle de que es el Anticristo. Y el modo como llega a esa conclusión es —en general— el siguiente: *El Papa se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios; luego es el Anticristo.*

El antecedente es claro, puesto que Dios, de los reyes o de los sacerdotes o de ambos dijo en el Salmo 82 *Yo dije: dioses sois.* Ahora bien, el Papa se eleva sobre todos los reyes y obispos, ya que *hoy se levanta por encima del poder de ambas espadas.* Luego se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios, y, por consiguiente, es el Anticristo.

Y en las palabras de San Pablo en ese pasaje, no quiso considerar ninguna otra propiedad por la que se describa o pueda conocerse la persona del Anticristo, sino que, después de una larga digresión sobre la sede y tiempo del Anticristo, en la pág. 102 vuelve a su semblanza, que trata de sacar no de otros pasajes más claros de la Escritura, sino de las oscurísimas visiones del Apocalipsis.

Mas antes que, obligados por la necesidad, nos desviemos con él a los puntos más oscuros y menos útiles, debemos detenernos en torno a este pasaje de San Pablo: por él puede resultar evidente que la semblanza que se hace es de un Anticristo al que hay que imaginar no sólo distinto del Romano Pontífice, sino también diverso y opuesto a él en la fe y en las costumbres, y, finalmente, el mayor enemigo de la Sede Apostólica.

2. El Anticristo será un hombre de pecado, es decir, cubierto de todos los pecados.—El caso genitivo en lugar de adjetivo, en la Escritura significa ponderación.—En primer lugar, quiero llamar la atención sobre las palabras anteriores —que el rey

que los emperadores romanos, al perseguir y matar a los cristianos, profesaban un grandísimo odio a Cristo y así se hacían partícipes en su muerte.

Por consiguiente el rey, con su interpretación, resuelve la objeción que él mismo había puesto en la confirmación anterior, pero no interpreta sino que falsea las palabras del cap. 11 de que tratamos.

13. Explicación del texto de San Jerónimo.—En el Apocalipsis se llama santas y grandes a diversas ciudades.—En otro pasaje San Jerónimo expresó más claramente su pensamiento.—A lo de San Jerónimo respondemos —en primer lugar— que no le favorece al rey, ya que esa interpretación se refiere no a Roma sino a todo el mundo.

Y sin embargo decimos que tampoco esa interpretación nos satisface, pues —según se ha explicado— es ajena a las palabras y al pensamiento del escritor, y algunos autores doctos juzgan que San Jerónimo en ese texto no habla tanto por su cuenta como en nombre de Paula y de Eustoquio, y que propone lo que ellos creían que podía contribuir a elogiar a Jerusalén y a librarla de su ignominia, sin medir ni examinar en rigor la verdad de lo que decían.

Además, las razones de San Jerónimo no son contundentes:

Lo primero, porque a esa misma ciudad, bajo distintos aspectos y en distintos tiempos, se la llama santa e inicua, como es frecuente en la Escritura.

Lo segundo, porque es probable que *la ciudad santa* de que San Juan habla al principio de aquel capítulo no sea la misma que *la ciudad grande* de que habla al fin, pues la primera es la Iglesia de Cristo y la segunda Jerusalén.

Tampoco es raro que en la Escritura a Jerusalén se la compare con Sodoma, según demuestran ampliamente los intérpretes en sus comentarios.

Y aunque no se hubiese hecho eso en otros pasajes, esto no sería obstáculo para que San Juan, previendo la situación futura de Jerusalén en tiempo del Anticristo, hiciese esa comparación y emplease esa metáfora: tampoco a Roma en la antigua Escritura se halla que se la llamase Babilonia, y sin embargo San Pedro y San Juan le impusieron ese nombre por metáfora.

Finalmente, el mismo San Jerónimo, al fin de su comentario al cap. 11 de Daniel, enseña de propio intento que el Anticristo colocará el solio de su reino en Jerusalén y que allí, en el monte Sión, será muerto por Cristo. Y este es el sentido en que expone ampliamente ese pasaje de Daniel, sentido que —como él mismo dice— *he desarrollado prolijamente para poner de manifiesto la calumnia de Porfirio y la dificultad de la Escritura, cuya comprensión, sin la gracia de Dios y sin la doctrina de los mayores, los que más se la arrogan son los más ignorantes.* Estas palabras las cito precisamente para excusar también ante ellos mi prolijidad en este libro.

CAPITULO XVII

POR LA SEMBLANZA QUE DEL ANTICRISTO HACE SAN PABLO EN EL CAP. 2 DE LA 2.ª CARTA A LOS TESALONICENSES, SE DEMUESTRA QUE, MÁS BIEN QUE PAPA, SERÁ EL MAYOR ENEMIGO DEL PAPA

1. El rey Jacobo deduce que el Sumo Pontífice es el Anticristo.—Por el mismo pasaje queda manifiestamente al descubierto la invención del rey.—Este es el tercer capítulo de la discusión que el rey entabló acerca del Anticristo.

En el principio mismo de la discusión pone la semblanza del Anticristo que hizo San Pablo en el cap. 2 de la 2.ª carta a los Tesalonicenses: *Hombre de pecado, hijo de perdición, que se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios.* En ella, dejando las dos primeras partes, sólo examina la tercera y la aplica al Papa para acusarle de que es el Anticristo. Y el modo como llega a esa conclusión es —en general— el siguiente: *El Papa se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios; luego es el Anticristo.*

El antecedente es claro, puesto que Dios, de los reyes o de los sacerdotes o de ambos dijo en el Salmo 82 *Yo dije: dioses sois.* Ahora bien, el Papa se eleva sobre todos los reyes y obispos, ya que *hoy se levanta por encima del poder de ambas espadas.* Luego se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios, y, por consiguiente, es el Anticristo.

Y en las palabras de San Pablo en ese pasaje, no quiso considerar ninguna otra propiedad por la que se describa o pueda conocerse la persona del Anticristo, sino que, después de una larga digresión sobre la sede y tiempo del Anticristo, en la pág. 102 vuelve a su semblanza, que trata de sacar no de otros pasajes más claros de la Escritura, sino de las oscurísimas visiones del Apocalipsis.

Mas antes que, obligados por la necesidad, nos desviemos con él a los puntos más oscuros y menos útiles, debemos detenernos en torno a este pasaje de San Pablo: por él puede resultar evidente que la semblanza que se hace es de un Anticristo al que hay que imaginar no sólo distinto del Romano Pontífice, sino también diverso y opuesto a él en la fe y en las costumbres, y, finalmente, el mayor enemigo de la Sede Apostólica.

2. El Anticristo será un hombre de pecado, es decir, cubierto de todos los pecados.—El caso genitivo en lugar de adjetivo, en la Escritura significa ponderación.—En primer lugar, quiero llamar la atención sobre las palabras anteriores —que el rey

omitió— *Hombre de pecado, hijo de perdición:* con estas palabras se le pinta como un hombre malísimo y que ha de ser un completo perdido, lo cual poco después el mismo apóstol explicó más claramente diciendo *La venida del inicuo irá acompañada del influjo de Satanás y de todo género de seducciones de iniquidad.*

El CRISÓSTOMO dice: *Le llama hombre de pecado porque hará innumerables cosas y procurará que otros hagan cosas terribles.*

Y TEODORETO *Le llamó,* dice, *hombre de pecado porque, por naturaleza, es un hombre que se encarga de todo género de operaciones diabólicas; e hijo de perdición para que él mismo perezca y procure la perdición de otros.* Y en conformidad con esto, dice que en esto emulará a Cristo, de forma que, lo mismo que Cristo fue causa de la salvación de todos, así él será autor de la perdición de todos.

TEOFILACTO: *Le llama hombre de pecado como a quien ha de cometer toda clase de pecados y ha de hacer caer a otros en el pecado.* Frases parecidas tiene ECUMENIO.

Y con los mismos colores pintan al Anticristo SAN CIRILO: *Engañará,* dice, *a los judíos y los envolverá con toda clase de inhumanidades y maldades, de forma que superará en malicia a todos los malos e impíos que hayan existido antes que él;* y SAN EFRÉN: *El dragón vomitará contra él toda su amargura con toda su malicia, y fraudulentamente le propinará el veneno mortal que en él esconde.*

Rasgos parecidos tiene el DAMASCENO y todos los que escriben sobre el Anticristo interpretando así —expresa y tácitamente— las palabras de San Pablo.

Porque las palabras *Hombre de pecado, Hijo de perdición* San Pablo las dijo ponderativamente y por antonomasia, dado que esos genitivos están en lugar de adjetivos, y puestos en forma absoluta suelen tener esa fuerza especial: también el mismo SAN PABLO llamó a Cristo *hijo de su amor,* es decir, amadísimo y sobre el que el Padre derramó todos los tesoros de su amor, como pensó SAN AGUSTÍN.

Pues de esta misma forma, el mismo San Pablo, en este pasaje, llama al Anticristo hombre de pecado, es decir, sumamente malo y perdido, o —como interpretó el cardenal HUGÓN— *siervo del pecado,* o —como dice TOMÁS DE VIO— *hombre que tiene la plenitud de todos los pecados.*

Y en conformidad con esto, los teólogos —con SAN GREGORIO— dicen que el Anticristo es la cabeza de todos los malos bajo Satanás, ya que en él se ha de hallar toda la plenitud de la malicia, y porque, lo mismo que Cristo es más santo que todos los hombres, así el Anticristo ha de ser peor que todos los malos, como dijo SANTO TOMÁS con la GLOSA.

3. DEMOSTRACIÓN DE QUE LOS DISTINTIVOS DEL ANTICRISTO NO LES CUADRAN A LOS SUMOS PONTÍFICES.—DEFENSA DE BONIFACIO III.— ¿Quién, pues, será tan audaz y desvergonzado que no sienta reparo en aplicar esta descripción a Bonifacio III o a los Papas posteriores a él? ¿Qué mal realizó Bonifacio III para merecer que se le llame *hombre de pecado e hijo de perdición?* Nada tal leemos que haya quedado en las historias.

En efecto, vivió santamente, dio decretos santos, y murió santamente, como consta por PLATINA y por otros.

Lo único que le achacan los protestantes es que reprimió la ambición del Patriarca de Constantinopla que pretendía el primado de la Iglesia, y con firmeza y fidelidad sostuvo que la Sede Romana era la madre y cabeza de las Iglesias.

Ahora bien, esto merece la mayor alabanza, puesto que él no lo usurpó ni lo redescubrió, sino que fue Dios quien lo dio, y los Padres y sus predecesores quienes lo recibieron, pues —según se ha demostrado anteriormente— eso fue lo que hicieron todos los Papas anteriores hasta San Gregorio Magno.

4. FOCAS NO DIO A LA SEDE ROMANA EL PRIMADO: A LO SUMO LO DECLARÓ.—Mas urgen diciendo que —como refiere ANASTASIO— usurpó el título de obispo universal que le concedió el emperador Focas.

Respondemos —en primer lugar— que, o ellos tratan del nombre de obispo universal, o de la cosa que ese nombre significa, es decir, del primado de la Iglesia.

Focas no pudo dar a la Iglesia Romana el primado sobre la de Constantinopla y las otras, pues la Iglesia Romana lo tuvo siempre antes de él, y —según se ha demostrado anteriormente— los mismos patriarcas de Constantinopla lo reconocieron mucho antes y siempre.

Luego a lo sumo, Focas pudo defender y declarar el primado de la Iglesia Romana contra la insolencia de Ciriaco, moderno arzobispo de Constantinopla. Y que esto fue lo único que hizo lo refirieron Anastasio y el diácono Pablo, cuyas palabras cita BARONIO.

Y si de lo que tratan es del nombre de obispo ecuménico o universal y en él ven un enorme pecado, en primer lugar en las palabras de Anastasio y del diácono Pablo no hallo ese término, sino los títulos de primado, de primera sede y de cabeza de las Iglesias, que son antiquísimos.

En segundo lugar, aun siendo verdad que Juan, arzobispo de Constantinopla, quiso usurpar el nombre de obispo universal, y que Ciriaco incurrió en esa misma ambición y por eso Bonifacio obtuvo de Focas que le reprimiese,

y que Focas mismo lo hizo y con un edicto imperial declaró que ese nombre únicamente le podía competir al Pontífice Romano, sin embargo, ni Anastasio cuenta, ni puede demostrarse que Bonifacio ni sus sucesores tomasen ese título tal como ese término lo explica y significa.

Finalmente, concedamos —si quieren— que Bonifacio hubiese empleado ese título y nombre: ¿es ese un pecado enorme como para merecer que por él a Bonifacio se le llame hombre de pecado? Ciertamente, si la cosa y dignidad misma es verdadera —como en realidad lo es—, no importa mucho que se la explique con un término o con otro; y tal vez en aquella ocasión pudo parecer conveniente servirse de ese título para reprimir y confundir a Ciriaco, que pretendía emplearlo.

Por lo demás, si Bonifacio pecó aceptando ese título, más gravemente, por cierto, faltó el Concilio de Calcedonia que —según San Gregorio— le ofreció ese nombre a León Magno y a sus sucesores.

5. A Enrique sí que se le debió llamar hombre de pecado.—Y si San Gregorio y sus predecesores, según él mismo dice, no quisieron aceptarlo —sea por humildad, sea porque en su tiempo no lo juzgaron necesario, sea por temor a la ambigüedad del término, creyendo que podía pensarse que, con ese título de obispo universal, desaparecían todos los demás obispados—, sin embargo, Bonifacio en su tiempo, una vez que estaban bien claros el significado del término y la intención del obispo de Constantinopla Ciriaco, pudo aceptar ese título para oponérsele —sin perjuicio de la humildad— en orden a la defensa de la dignidad misma.

Ciertamente es para admirarse que el rey de Inglaterra Enrique, como excusa de su pasión, se hubiese atrevido a usurpar el título, hasta entonces inaudito, de cabeza de la Iglesia; que el rey Jacobo le tenga no por hombre de pecado sino más bien por la verdadera cabeza de la Iglesia al cual él tenga que suceder e imitar; y que a Bonifacio III, por su título que recibió de sus mayores y por haber defendido su dignidad, haya osado llamarle Anticristo, o sea, hombre de pecado e hijo de perdición.

Dejo que los demás Papas posteriores a Bonifacio no emplearon ordinariamente ese título, ni merecieron el indigno apelativo de hombres de pecado.

No negamos que las costumbres de algunos de ellos fueron malas; mas ésos fueron pocos, y a ninguno de ellos se le tuvo por tan inicuo que mereciera que se le llamara hombre de pecado e hijo de perdición por antonomasia; y al contrario, muchos fueron santísimos, y de ellos, algunos fueron mártires, muchos ilustres por la santidad de su vida, y todos los restantes, sin ninguna maldad ni escándalo, conservaron la Iglesia en la fe y en la justicia.

Por consiguiente, nadie —con sólo que tenga sano el juicio— aplicará al Romano Pontífice la semblanza del Anticristo que en aquellas palabras diseñó San Pablo.

6. El rey suprime algunas palabras de San Pablo.—Algunos dicen que San Pablo por el nombre de Dios entiende los ídolos.—Paso a las otras palabras que examina el rey. Por más que no las cita todas, puesto que el texto dice *Que se opone y se eleva sobre todo lo que lleva el nombre de Dios y es objeto de culto,* y el rey omitió las palabras *que se opone* por no estar de acuerdo con su interpretación.

En efecto, el Papa no se opone a los reyes cristianos ni a los obispos, que son a los que —según el rey— se da a entender en ese texto con el nombre de dioses, sino que se profesa su padre espiritual, su protector y su justísimo árbitro.

También omitió las últimas palabras *y es objeto de culto,* porque dan al traste con el sentido que él ha inventado.

Pero veamos antes cómo entendieron esas palabras los Santos Padres. Ciertamente no creyeron que San Pablo se hubiese referido a los reyes, jueces y príncipes del mundo, ni a los sacerdotes o prelados de la Iglesia, sino —como suenas las palabras— *a todo lo que se llama Dios.* Y en particular, los Padres eso suelen interpretarlo de los ídolos y dioses de los gentiles, ya que el Anticristo prescindirá de todos ellos y se elevará sobre ellos, es decir, por encima de todos los que, aunque falsamente, se llaman dioses.

Así el Crisóstomo dice: *Destruirá a los dioses de los gentiles y mandará que se le adore a él como Dios.* Igualmente Teodoreto: *Se llamará a sí mismo Cristo y verdadero Dios, y así se levantará contra todo lo que se llama Dios.* Y lo mismo —poco más o menos— Teófanes, Ecumenio, San Ambrosio, y otros intérpretes.

San Ireneo por su parte, el pasaje de San Pablo más claramente lo interpreta refiriéndolo a los dioses de los gentiles, *los cuales se llaman dioses pero no lo son,* y dice que el Anticristo se elevará sobre ellos, *no sobre el verdadero Dios.* ¿Quién puede dudar del sentido de esto? Porque el mismo San Ireneo, en otro pasaje, aunque esas palabras las interpreta de la misma manera, a la vez dice acerca del mismo Anticristo: *Siendo apóstata y ladrón, quiere ser adorado como Dios.* Y por eso añade: *Orilla los ídolos para persuadir que él es Dios, y se levanta como único ídolo.*

Así pues, el Anticristo en realidad se levantará por encima del verdadero Dios y por encima de los falsos dioses o ídolos. Pero San Ire-

neo piensa que San Pablo, con las palabras *Por encima de todo lo que se llama Dios,* únicamente entendió los falsos dioses, y que su exaltación por encima del verdadero Dios la dio a entender en las otras palabras *Para sentarse en el templo de Dios presentándose como si fuese Dios.* Y por eso dice: *Sentándose en el templo de Dios a fin de que los seducidos por él le adoren como a Cristo.*

7. San Pablo dio a entender tanto el verdadero Dios como los falsos.—Mas no es ajeno al sentido general de las dichas palabras el entender que abarcan tanto al Dios verdadero como a los falsos, a saber: *Por encima de todo lo que se llama Dios,* tanto si se le llama así con verdad como falsamente, y tanto si se le rinde culto religiosamente como supersticiosamente.

Y así Nicolás de Lyra y Rabano dicen: *Por encima de todos los dioses de los gentiles, y no sólo por encima de ellos, sino por encima de todo lo que es objeto de culto,* es decir, por encima de la Santa Trinidad, que es la única a la que se le debe rendir culto y adorar.

Lo mismo piensa claramente Ecumenio, que dice: *Se opondrá y se alzará con su soberbia no sólo contra el Dios de todas las cosas, sino también contra los ídolos. Porque no llevará a los hombres a la idolatría, sino a que le adoren a él como a Dios: por eso se dice que se elevará sobre todo lo que se llama Dios o deidad.* Y en otra parte, tratando de las mismas palabras añade: *Por lo que añade, a saber «Y toda divinidad», da a entender también el cristianismo,* que es en el que se halla el culto del verdadero Dios.

Además, dado que San Pablo dice a la vez *Se opone y se eleva,* el Crisóstomo lo interpreta así: *Porque no inducirá al culto de los ídolos, sino que será enemigo de Dios,* se entiende del verdadero Dios. Luego también se levantará por encima de El, pues —como añade el mismo Crisóstomo comentando las palabras *Si otro viniere en su nombre, le recibiréis*— hará *que se le adore como Dios. El Anticristo,* dice, *no dirá que haya sido enviado por el Padre ni que venga por su voluntad, sino que tiránicamente reclamará toda clase de poder, se profesará Dios de todas las cosas, como dice San Pablo, sobre todo lo que se llama Dios y es objeto de culto.*

Otros Padres hablan, unas veces de los ídolos y falsos dioses, otras absolutamente de todo culto de Dios.

Así Tertuliano *Se opone,* dice, *y se alza por encima de todo lo que se llama Dios o religión, hasta el punto de sentarse en el templo de Dios llamándose a sí mismo Dios.* Y lo mismo tiene en otros pasajes: *Por encima,* dice, *de todo lo que se llama Dios y de toda religión.*

Expresiones parecidas pueden verse en San Hipólito, San Efrén, San Cirilo, Lactancio y San Jerónimo. Y lo mismo piensa San Agustín. Y poco importa que eso lo dijera San Pablo en las primeras palabras o en las últimas, con tal que conste que, en el conjunto de la semblanza que en ellas hizo del Anticristo, habló, no sólo de los dioses —digámoslo así— metafóricos o por cierta participación, como son los reyes y prelados, ni sólo de los falsos dioses o ídolos de los gentiles, sino también del verdadero Dios.

8. Aunque algunas veces a los príncipes se les llama dioses, ese significado no es aplicable al pasaje de San Pablo.—Por consiguiente, la interpretación o —más bien— acomodación que de ese texto hacen los protestantes, resulta muy frívola y vacía.

Lo primero, porque es contraria al común sentir de los Padres.

Lo segundo, porque es contraria al significado de las palabras, pues la generalización *Por encima de todo lo que se llama Dios* abarca más.

O si las palabras *lo que se llama* equivalen a las más enfáticas *lo que se llama, sin serlo* —según dio a entender San Ireneo—, en este sentido no tienen que ver con los reyes ni con los prelados, sino con los ídolos, ya que el sentido en que a los reyes y prelados se les llama dioses, no es falso: el mismo Dios les llamó así por cierta analogía o participación.

Y si las palabras *todo lo que se llama* se toman en absoluto, séalo o no lo sea, incluyen todo aquello que se denomina Dios.

Además, el nombre de *Dios* tenía que abarcar, ante todo, lo que con más frecuencia todos y el vulgo en general llaman Dios. Ahora bien, a los obispos y a los reyes, aunque alguna que otra vez en la Escritura se les llame dioses, la gente comúnmente no les llama así; en cambio, a los ídolos de los gentiles, entonces, principalmente se los designaba con el nombre de dioses, y fuera de ellos, al Dios verdadero, principalmente los cristianos, entonces, ante todo le llamaban Dios. Luego San Pablo habla de éstos más bien que de los reyes.

9. La mayor soberbia del Anticristo consistirá en querer anteponerse no a los hombres sino a Dios.—Con más verdad se le llama Anticristo al rey temporal que usurpa el primado espiritual.—Se añade también un indicio no despreciable: que —como hacen ver las palabras mismas, y más las que añade después— San Pablo en ese texto no pretendió poner de manifiesto y pintar una soberbia cualquiera, sino la más mala y desordenada.

Luego no se refiere sólo a una exaltación por encima de los otros hombres en poderes temporales o humanos: en este sentido hubo muchos emperadores muy soberbios que se levantaron sobre todo humano poder; y el mismo rey de Inglaterra hasta tal punto quiere levantarse en su reino, que sólo a él se le reconozca como cabeza en lo temporal y en lo espiritual,

y de tal forma se alza por encima de las dos espadas, que, debajo de Dios, no quiere reconocer superior ni siquiera en orden a la salvación del alma, sino que, queriendo ser juez de todos, piensa que a él nadie puede juzgarle.

Luego con mucha mayor razón a un rey así se le puede llamar —al menos en imagen o imitación— Anticristo.

Así SAN ATANASIO habla de Constancio en los siguientes términos: *Graves son esos delitos y más que graves; sin embargo son tales que le cuadran muy bien a quien lleva en sí la imagen del Anticristo. ¿Quién, viendo que en sus decretos se hace a sí mismo príncipe de los obispos y presidente de los juicios eclesiásticos, no dirá con razón que él es la abominación de la desolación que predijo Daniel?*

Esto dijo San Atanasio de Constancio porque quería usurpar el papel, propio de los obispos, de ser jueces en los asuntos eclesiásticos y sobre todo en materia de fe: ¿qué hubiese dicho de un príncipe seglar que se arroga el primado espiritual?

10. EL ANTICRISTO SE LEVANTARÁ POR ENCIMA DE DIOS.—Mas, aunque este género de soberbia retrata la imagen del Anticristo, pero no la realidad misma: algo más quiso indicar San Pablo acerca del Anticristo, y por eso no terminó con aquello la semblanza del Anticristo, sino que añadió *Hasta el punto de sentarse en el templo de Dios presentándose como si fuese Dios.*

Estas palabras las omitió el rey en su semblanza sin motivo alguno, dado que son las que mejor expresan la personalidad del Anticristo y su soberbia, e interpretan el sentido de las anteriores *Se levantará sobre todo lo que se llama Dios:* no ciertamente elevándose por encima del poder de las dos espadas dentro de la esfera de los ministros de Dios, sino exaltándose por encima de Dios mismo y mandando que se le adore en el templo como a Dios.

Y esto queda aún más explicado por lo que añade después: *Su venida estará señalada por el influjo de Satanás con toda clase de milagros, señales y prodigios engañosos,* pues todo eso tenderá *a hacerse Dios con todo tipo de maldades seductoras.*

11. ARGUMENTO TOMADO DEL REY MISMO CONTRA ÉL.—EL PAPA DA CULTO A DIOS, NO SE HACE A SÍ MISMO DIOS.—Por lo dicho consta también que el argumento del rey se vuelve evidentemente contra él mismo.

En primer lugar, por sus mismas palabras: dice que el Romano Pontífice es idólatra adorando a los Santos como a divinidades y dioses y, en consecuencia, sometiéndoseles y sirviéndoles; ahora bien, el Anticristo no se someterá a ninguna divinidad, sino que se levantará sobre todas ellas, ni venerará los ídolos o imágenes, sino que será su enemigo, según deducen los Padres de las palabras de San Pablo; luego el rey no es consecuente cuando dice que el Papa es el Anticristo.

En segundo lugar, es evidentísimo que el Papa no se hace Dios, ni manda que se le adore como a Dios, ni es enemigo de Dios ni de Cristo, puesto que —como ministro suyo— procura su gloria y su verdadero culto: luego no es el Anticristo ni se levanta como el Anticristo.

Asimismo, el Anticristo —según la cita que he hecho del CRISÓSTOMO— no dirá que ha sido enviado por el Padre o por Dios, sino que —según dio a entender también Cristo en SAN JUAN— vendrá en su propio nombre. En cambio, el Papa confiesa no sólo que ha sido enviado por el Padre, sino también que su poder lo tiene confiado por Cristo, y se profesa siervo suyo y aun de los siervos de Dios. Luego ¿qué tienen que ver la luz con las tinieblas, Cristo con Belial, el Vicario de Cristo con el enemigo de Cristo?

12. PROPIAMENTE NO SE LEVANTA QUIEN DEFIENDE JUSTAMENTE SU DERECHO.—SI A BONIFACIO SE LE DEBE LLAMAR ANTICRISTO, LLÁMESELES TAMBIÉN ASÍ A SUS PREDECESORES.—Según esto, añado que es injustísimo aplicar al Papa las palabras *que se levanta* por el hecho de que defiende su dignidad por encima del poder de las dos espadas.

Porque quien defiende un derecho que es suyo y que le ha sido dado por Dios a él para el bien de la Iglesia, no *se levanta* —palabra que significa extralimitación y arrogancia, que es el sentido en que sin duda la tomá San Pablo— ,sino que defiende una institución divina y procura el bien universal de la Iglesia.

Ahora bien, el Papa en realidad fue puesto por Cristo encima del poder de las dos espadas, según se ha demostrado anteriormente.

Luego no se levanta cuando reclama para su sede ese grado de honor.

Y ciertamente, si por este título merece el nombre de Anticristo, el Anticristo comenzó no desde Bonifacio III sino desde el principio de la Iglesia, pues los Papas —según demostramos antes— siempre reconocieron en su sede y defendieron ese grado de excelencia.

Por último, un argumento no menos probativo se toma de las últimas palabras con que se le pinta al Anticristo como realizando signos y prodigios engañosos, pues la Sede Romana, para defender su dignidad, no se sirvió de esas artes o prodigios.

Más aún, el mismo rey de Inglaterra dijo que él no sabía con qué artes había subido a aquella cumbre de poder: no es extraño que no lo sepa, porque no existen fuera de la sinceridad de las palabras de Dios y de la eficacia de la promesa de Cristo, que estableció su Iglesia sobre una piedra y la confirmó con verdaderos milagros, según diremos en el cap. XIX.

13. LOS PROTESTANTES CALUMNIAN A LOS PAPAS DICIENDO QUE ENGAÑAN A LOS CATÓLICOS CON SIGNOS MENTIROSOS.—Mas dice el rey que esos signos prodigiosos y engañosos son los milagros. Los católicos se glorían de que éstos se han realizado y se realizan en la Iglesia: él se ríe de ellos, y para eso aduce —entre otros— el caso del milagro que tuvo lugar en torno a la Eucaristía y con el que Belarmino, en otro lugar, confirmó la verdad de ella. Este caso BELARMINO, en el cap. 9 de su respuesta, lo defendió con tanta doctrina y piedad, que parece que no puede añadirse más.

Unicamente hay que advertir que los falsos prodigios, a veces —como en este pasaje de San Pablo— se atribuyen al Anticristo, y otras veces —como en APOCALIPSIS 13, 12—se predicen de cierto pseudoprofeta suyo. Ambos pasajes el rey los interpreta aplicándolos a los falsos milagros de la Iglesia, pero confunde al Anticristo con su profeta, y al Romano Pontífice con la Iglesia.

Ahora bien, para poner al descubierto su error y la calumnia de los protestantes, es preciso tratar por separado esos dos pasajes y puntos.

Pues bien, el Apóstol aquí habla de los milagros del Anticristo mismo: luego para que el rey nos demuestre que el Pontificado Romano se convirtió en Anticristianismo, tiene que presentarnos algún Pontífice Romano que se haya servido de imposturas y prodigios engañosos para erigir el imperio del Anticristo.

Ahora bien, eso no puede demostrarlo: luego tiene que reconocer que la semblanza del Anticristo que trazó San Pablo no le cuadra al Papa.

14. DEMOSTRACIÓN DE QUE NINGÚN PONTÍFICE ROMANO SE SIRVIÓ DE IMPOSTURAS; Y EN PRIMER LUGAR, DE BONIFACIO.—DE DIOSDADO Y DE OTROS PAPAS.—La menor podríamos probarla por las historias comenzando por Bonifacio III y siguiendo por los otros. Esto sería prolijo. Baste, pues, decir resumiendo que Bonifacio —como es bastante evidente por las historias y por lo dicho más arriba— no realizó ningún prodigio para conseguir dignidad, poder o imperio alguno.

Y de sus sucesores —también santísimos— pocos son los verdaderos milagros que se leen en las historias eclesiásticas: ¡tan lejos están de inventar otros falsos!

En efecto, de León II —Papa muchos años posterior a Bonifacio III— ANASTASIO, PLATINA y otros dicen que fue un santo, y la Iglesia Romana le venera cada año entre los Santos; y sin embargo, no se lee de él milagro o signo alguno con que hubiese usurpado ningún poder u obtenido el título de Santo.

Martín I —que fue Papa después de Bonifacio III y antes de León II— no sólo no utilizó signos ni portentos para engañar a la Iglesia, sino que, más bien, hizo frente al emperador Constante y al obispo de Constantinopla Juan con sola su fe pontificia y con su poder espiritual y firmeza de ánimo diciendo que *aunque todo el mundo quisiese abrazar dogmas extraños y ajenos a la fe, él de ninguna manera —ni por amenazas de nadie, ni por halagos, ni por la muerte misma— podía ser arrancado de la doctrina apostólica y evangélica:* con esta fe y no con falsos milagros es con lo que acreditó a la Sede Apostólica, y por eso, lo que más alaba en sus cartas es esa misma fe; y por esa misma fe, Dios, con un verdadero milagro, le libró de las manos de Espatario que, por orden del emperador, quería matarle, y de las del exarca Olimpio, que lo intentó; y después, en vida y en muerte, le honró con verdaderos milagros.

Asimismo, al Papa Diosdado —anterior a Martín y posterior a Bonifacio— en las historias se le proclama Santo, y todos los años se le hace fiesta: ahora bien, su dignidad la conservó —sin prodigios engañosos— con verdadera santidad de vida, que las historias cuentan, la Iglesia venera, y Dios alguna vez manifestó con un sencillo y verdadero milagro limpiando a un enfermo de la lepra con solo besarle.

Cosas semejantes se cuentan en historias graves y fidedignas acerca de Gregorio II, III y VII, Agatón, León VIII y otros; y a ellos, juntamente con la santidad de vida, se les atribuyen algunos milagros sin ninguna ficción ni sospecha de mentira.

15. Por consiguiente, los milagros que a veces realizaron los Romanos Pontífices a partir de Bonifacio, son muy distintos de los signos del Anticristo: éstos serán —como dicen SAN PABLO— en toda seducción de iniquidad, y en cambio de aquéllos se lee que siempre los realizaron en defensa de la fe y en honor de Cristo.

Por último, el rey mismo en otro pasaje reconoce que ignora las artes por las que el trono de la Sede Romana llegó a un poder tan extraordinario: ¿por qué ahora inventa que se obtuvo mediante signos falsos y portentos engañosos?

16. REFUTACIÓN POR EL CONSENTIMIENTO DE LOS PADRES.—CRISTO VENCERÁ AL ANTICRISTO CON SU BAJADA GLORIOSA.—Por fin San Pablo añade otro signo y como otro rasgo de la semblanza del Anticristo diciendo *A quien el Señor* JESUS *matará con el soplo de su boca y aniquilará con la manifestación de su venida.*

Estas palabras los protestantes, y el rey con ellos, también las interpretan metafóricamente diciendo que el soplo de la boca de Cristo es la palabra de Dios predicada por Lutero y sus ministros, con la cual Dios debilitó al papado y poco a poco lo va destruyendo.

Mas no es ese el sentido de San Pablo, ni tampoco en ese sentido es verdad lo que se dice: San Pablo, por el soplo de la boca de Cristo entiende su imperio eficaz, y por la manifes-

tación de su venida entiende su verdadera bajada y gloriosa aparición para dar muerte al Anticristo. Esto es lo que significan las palabras en su sentido propio y no hay por qué torcerlas entendiéndolas en sentidos metafóricos. Y así las entendieron los Padres.

El CRISÓSTOMO dice: *Sólo con su mandato y su presencia: basta que El se presente, y todo esto está perdido.*

TEODORETO: *Cuando aparezca desde el cielo, sólo con que hable arruinará por completo a ese criminal.* Y añade el pasaje de ISAÍAS *Con el soplo de su boca matará al impío.* ECUMENIO: *A su mandato y precepto lo llama soplo de su boca.*

SAN AMBROSIO: *Súbita e inesperadamente aparecerá Cristo como aparece un relámpago, llevando consigo la milicia del ejército de Dios Padre para perdición del Anticristo y de sus partidarios.* Y lo confirma con lo del cap. 11 del APOCALIPSIS.

SAN JERÓNIMO lo interpreta así: *Con el soplo de su boca,* dice, *con el poder divino y con el mandato de su majestad, cuyo mandar es hacer.* Y más abajo: *Como la llegada del sol pone en fuga a las tinieblas, así con la manifestación de su llegada el Señor le destruirá y hará desaparecer.*

Y SAN AGUSTÍN *Aquella última persecución,* dice, *que provendrá del Anticristo, Jesús mismo la hará desaparecer con su presencia, como está escrito,* etc., y aduce las palabras de San Pablo.

Por consiguiente, conforme a este sentido propio y verdadero de las palabras, consta suficientemente que la pintura del Anticristo, en esto no se ha cumplido en los Pontífices Romanos.

17. LOS PROTESTANTES SE GLORÍAN DE LA PALABRA DE DIOS.—SU GLORIA ES FÚTIL Y VACÍA.—Mas ni siquiera aquello de que se jactan los protestantes en su metáfora, han podido jamás demostrarlo. Se glorían de la palabra de Dios, siendo así que en nada creen menos ni nada poseen menos en realidad. Como decía más arriba, conservan el cuerpo sin vida de la palabra de Dios, y lo recubren con su propio espíritu. Y a este espíritu propio es al que dan crédito, y —según demostramos con evidencia en el libro 1.º— sólo con él hacen la guerra a la Iglesia de Dios y al Romano Pontífice.

¡Lejos, pues, que con tal palabra y con el soplo de su boca puedan prevalecer contra la piedra sobre la cual Dios fundamentó la Iglesia y contra la cual no prevalacerán las puertas del infierno! Y no porque hayan separado a muchos de la fe y de la obediencia a la Iglesia Romana se ha cumplido por ellos la predicción de San Pablo: no ha habido herejes que no hayan engañado a muchos, y a más pervirtió Arrio que Lutero, y no por eso pudo terminar con el Vicario de Cristo y con la Iglesia. Luego su gloria es vacía, y vana su presunción.

Por consiguiente, quien considere todo el conjunto de las señales y colores con que San Pablo pinta al Anticristo que ha de venir, entenderá con evidencia que no sólo será distinto del Papa, sino que además luchará diametralmente contra él, puesto que, habiendo de ser enemigo de Cristo, no puede menos de ser el mayor enemigo del Vicario de Cristo.

CAPITULO XVIII

REFUTACIÓN DE LO QUE EL REY ADUCE DE LAS VISIONES DE LOS CAPÍTULOS 6 Y 9 DEL APOCALIPSIS

1. POR EL JINETE DEL CABALLO VERDOSO DEL CAP. 6 DEL APOCALIPSIS, EL REY ENTIENDE EL ANTICRISTO.—Continúa el rey en la pág. 102 de su *Prólogo,* y para persuadir su conjetura sobre el Anticristianismo de los Papas, aduce cuatro visiones del Apocalipsis en las que dice que se pinta al Anticristo.

La primera está en el cap. 6, y en ella cuenta San Juan cómo se abrieron los seis sellos del libro que en el cap. 5 había visto cerrado. Después de la visión, del caballo blanco sobre el que cabalgaba Cristo; después de la segunda, del caballo rojo, el cual significaba la persecución que los cristianos habían de padecer por parte de los tiranos o de sus parientes y amigos; y después de la tercera, del caballo negro, que significaba el hambre y las otras plagas o —más bien— las tinieblas y persecuciones de los herejes; añade la cuarta visión, la del caballo verdoso, que describe con estas palabras: *Había un caballo verdoso, y el que lo montaba se llamaba muerte, y el infierno le seguía, y se se dio poder sobre las cuatro partes de la tierra* o —como lee el rey según el griego— sobre la cuarta parte de la tierra, *para matar con la espada, con el hambre, con la peste y con las fieras de la tierra.*

Pues bien, este caballo verdoso y su jinete, quiere el rey que sean el Anticristo. Y lo confirma con que a continuación viene la apertura del quinto sello, en la cual los santos mártires gritan y reclaman que se apresure el juicio y la venganza, lo cual se les concedió enseguida al abrirse el sexto sello. Mas qué es lo que toda esta explicación tiene que ver con lo que ahora tratamos, el rey no lo dice.

2. RESPUESTA A LAS CONJETURAS DEL REY.—Así pues, respondemos —brevemente— que el que ese caballo verdoso signifique el Anticristo, o es falso o muy incierto, puesto que, si se recorren cuidadosamente los intérpretes del Apocalipsis, se encontrarán casi tantas interpretaciones como cabezas.

Unos, aplicando esos sellos a los distintos emperadores romanos gentiles y a los más notables perseguidores de la Iglesia, en el caballo

tación de su venida entiende su verdadera bajada y gloriosa aparición para dar muerte al Anticristo. Esto es lo que significan las palabras en su sentido propio y no hay por qué torcerlas entendiéndolas en sentidos metafóricos. Y así las entendieron los Padres.

El CRISÓSTOMO dice: *Sólo con su mandato y su presencia: basta que El se presente, y todo esto está perdido.*

TEODORETO: *Cuando aparezca desde el cielo, sólo con que hable arruinará por completo a ese criminal.* Y añade el pasaje de ISAÍAS *Con el soplo de su boca matará al impío.* ECUMENIO: *A su mandato y precepto lo llama soplo de su boca.*

SAN AMBROSIO: *Súbita e inesperadamente aparecerá Cristo como aparece un relámpago, llevando consigo la milicia del ejército de Dios Padre para perdición del Anticristo y de sus partidarios.* Y lo confirma con lo del cap. 11 del APOCALIPSIS.

SAN JERÓNIMO lo interpreta así: *Con el soplo de su boca,* dice, *con el poder divino y con el mandato de su majestad, cuyo mandar es hacer.* Y más abajo: *Como la llegada del sol pone en fuga a las tinieblas, así con la manifestación de su llegada el Señor le destruirá y hará desaparecer.*

Y SAN AGUSTÍN *Aquella última persecución,* dice, *que provendrá del Anticristo, Jesús mismo la hará desaparecer con su presencia, como está escrito,* etc., y aduce las palabras de San Pablo.

Por consiguiente, conforme a este sentido propio y verdadero de las palabras, consta suficientemente que la pintura del Anticristo, en esto no se ha cumplido en los Pontífices Romanos.

17. LOS PROTESTANTES SE GLORÍAN DE LA PALABRA DE DIOS.—SU GLORIA ES FÚTIL Y VACÍA.—Mas ni siquiera aquello de que se jactan los protestantes en su metáfora, han podido jamás demostrarlo. Se glorían de la palabra de Dios, siendo así que en nada creen menos ni nada poseen menos en realidad. Como decía más arriba, conservan el cuerpo sin vida de la palabra de Dios, y lo recubren con su propio espíritu. Y a este espíritu propio es al que dan crédito, y —según demostramos con evidencia en el libro 1.º— sólo con él hacen la guerra a la Iglesia de Dios y al Romano Pontífice.

¡Lejos, pues, que con tal palabra y con el soplo de su boca puedan prevalecer contra la piedra sobre la cual Dios fundamentó la Iglesia y contra la cual no prevalacerán las puertas del infierno! Y no porque hayan separado a muchos de la fe y de la obediencia a la Iglesia Romana se ha cumplido por ellos la predicción de San Pablo: no ha habido herejes que no hayan engañado a muchos, y a más pervirtió Arrio que Lutero, y no por eso pudo terminar con el Vicario de Cristo y con la Iglesia. Luego su gloria es vacía, y vana su presunción.

Por consiguiente, quien considere todo el conjunto de las señales y colores con que San Pablo pinta al Anticristo que ha de venir, entenderá con evidencia que no sólo será distinto del Papa, sino que además luchará diametralmente contra él, puesto que, habiendo de ser enemigo de Cristo, no puede menos de ser el mayor enemigo del Vicario de Cristo.

CAPITULO XVIII

REFUTACIÓN DE LO QUE EL REY ADUCE DE LAS VISIONES DE LOS CAPÍTULOS 6 Y 9 DEL APOCALIPSIS

1. POR EL JINETE DEL CABALLO VERDOSO DEL CAP. 6 DEL APOCALIPSIS, EL REY ENTIENDE EL ANTICRISTO.—Continúa el rey en la pág. 102 de su *Prólogo,* y para persuadir su conjetura sobre el Anticristianismo de los Papas, aduce cuatro visiones del Apocalipsis en las que dice que se pinta al Anticristo.

La primera está en el cap. 6, y en ella cuenta San Juan cómo se abrieron los seis sellos del libro que en el cap. 5 había visto cerrado. Después de la visión, del caballo blanco sobre el que cabalgaba Cristo; después de la segunda, del caballo rojo, el cual significaba la persecución que los cristianos habían de padecer por parte de los tiranos o de sus parientes y amigos; y después de la tercera, del caballo negro, que significaba el hambre y las otras plagas o —más bien— las tinieblas y persecuciones de los herejes; añade la cuarta visión, la del caballo verdoso, que describe con estas palabras: *Había un caballo verdoso, y el que lo montaba se llamaba muerte, y el infierno le seguía, y se se dio poder sobre las cuatro partes de la tierra* o —como lee el rey según el griego— sobre la cuarta parte de la tierra, *para matar con la espada, con el hambre, con la peste y con las fieras de la tierra.*

Pues bien, este caballo verdoso y su jinete, quiere el rey que sean el Anticristo. Y lo confirma con que a continuación viene la apertura del quinto sello, en la cual los santos mártires gritan y reclaman que se apresure el juicio y la venganza, lo cual se les concedió enseguida al abrirse el sexto sello. Mas qué es lo que toda esta explicación tiene que ver con lo que ahora tratamos, el rey no lo dice.

2. RESPUESTA A LAS CONJETURAS DEL REY.—Así pues, respondemos —brevemente— que el que ese caballo verdoso signifique el Anticristo, o es falso o muy incierto, puesto que, si se recorren cuidadosamente los intérpretes del Apocalipsis, se encontrarán casi tantas interpretaciones como cabezas.

Unos, aplicando esos sellos a los distintos emperadores romanos gentiles y a los más notables perseguidores de la Iglesia, en el caballo

verdoso ven a Domiciano. Así PEDRO AURÉOLO, a quien sigue VIEGAS.

Otros, entendiendo que en esa visión se significan las diversas clases de persecuciones, el caballo verdoso lo aplican a Trajano, ya que a él fácilmente le cuadran los distintivos del color verdoso, de la muerte y del infierno, y él persiguió a la Iglesia aproximadamente en el tiempo en que Juan, en esa visión, en el cuarto animal aprendió ese misterio, según explica ampliamente RIBERA.

ANDRÉS entiende a Diocleciano o Maximiano, en cuyo tiempo azotó a la Iglesia la persecución a la vez que la peste y el hambre. Le cita también ARETAS y parece seguirle.

Otros —como JOAQUÍN y PANNONIO— dando diversas interpretaciones a los demás elementos, creyeron que el caballo verdoso significaba a Mahoma y su persecución de los cristianos por sí personalmente y por sus sucesores.

Otros dicen que significa los falsos hermanos, los hipócritas y los pseudoprofetas que persiguen a la Iglesia. Así SAN ANSELMO, RICARDO, VICTORINO y el cardenal HUGÓN. Por su parte VICTORINO dice que los caballos rojo, negro y verdoso significan las guerras, el hambre y la peste que Cristo anunció en el Evangelio. Y lo mismo le pareció a TYCONIO, el cual añade también que por el caballo verdoso se entienden *los hombres malos que no dejan de suscitar persecuciones*.

Asimismo SAN AMBROSIO —o quien corre con su nombre— interpreta ese pasaje en un sentido muy distinto y muy místico. Y en otros se da una variedad infinita.

Sin embargo, no encuentro ninguno que el cuarto sello lo haya entendido en particular del Anticristo. Por más que si lo entendemos en general de los pseudoprofetas e hipócritas, lógicamente se sigue que en él entra por antonomasia el Anticristo.

3. POR ESO PUEDE APLICARSE TAMBIÉN AL ANTICRISTO. — CONFIRMACIÓN. — AUN CONCEDIENDO QUE ESE PASAJE SE INTERPRETE DEL ANTICRISTO, ESO NADA LE PERJUDICA AL ROMANO PONTÍFICE.—Esto, ciertamente, es probable, y, a lo sumo, para persuadirlo tiene fuerza el indicio de que, al abrirse el quinto sello, se presentan las peticiones de los santos mártires pidiendo venganza y juicio, e inmediatamente, en el sexto, se pasa al juicio.

Por más que ni eso, en rigor, convence. Porque allí mismo, en la apertura del quinto sello, leemos que se les respondió a los santos *que esperasen un poco hasta que se completase el número de sus hermanos y consiervos que iban a ser muertos como ellos*. Por esta respuesta entendemos que esas reclamaciones de los santos se presentan como hechas antes del fin de las persecuciones y, sobre todo, antes de la persecución del Anticristo, a la cual puede referirse el *un poco* que se les manda esperar a los santos. Por consiguiente, nada hay que nos fuerce a que por el caballo verdoso entendamos el Anticristo.

Mas concedamos gratuitamente esto al rey: por favor ¿qué argumento puede sacar de ahí para basar o persuadir su pensamiento acerca del Romano Pontífice? Ciertamente, ninguno.

Pues aunque en ese texto se pinte al Anticristo que ha de venir, ninguna huella de esa pintura se encuentra en el Papa: el color pálido —según todos— indica el enorme temor que los tiranos y, principalmente, el Anticristo infundirá en los hombres y, ante todo, en los fieles; ahora bien, el Papa no tiene sujetos a los hombres con miedos y amenazas de muerte, sino que los gobierna en virtud del espíritu y de la palabra de Dios, con amor más bien que por temor.

Según esto, lo que sigue de *la muerte y el infierno*, de ninguna manera es aplicable al Papa: él no profesa haber recibido el poder *para matar con la espada, con el hambre y con las fieras de la tierra* —que es lo que hicieron los emperadores tiranos y los reyes apóstatas y rebeldes—, sino que el Papa recibió el poder de la espada para disipar con él las tinieblas de los errores, acabar con los vicios y plantar la virtud.

Por consiguiente, la apertura de ese sello, cualquiera que sea la manera como se la entienda, nada tenía que ver con el punto de que tratamos.

4. CON OTRO PASAJE DEL APOCALIPSIS EL REY QUIERE DEMOSTRAR QUE EL PAPA ES LA ESTRELLA CAÍDA DEL CIELO.—Una segunda visión aduce, del cap. 9 del APOCALIPSIS, en el que el quinto ángel hizo sonar la trompeta. Porque en el cap. 8 había dicho San Juan que, una vez que el Cordero abrió el séptimo sello, él vio siete ángeles en pie en la presencia de Dios, y que se les dieron siete trompetas; y en aquel capítulo había descrito el sonido de las cuatro primeras trompetas. Ahora, en el cap. 9, comienza diciendo *Tocó el quinto ángel, y vi una estrella que había caído del cielo a la tierra, y se le dio la llave del pozo del abismo, y abrió el pozo del abismo y subió del pozo una humareda como la de un horno grande, y el sol y el aire se oscurecieron con la humareda del pozo. De la humareda del pozo salieron langostas sobre la tierra, y se les dio poder.*

En estas palabras y en todo el sonar de esa trompeta el rey sólo se detiene a considerar dos puntos.

El primero es que *esa estrella que cayó del cielo significa a alguno de extraordinaria dignidad que cayó del cielo porque, debiendo ser luz del mundo como Cristo mandó, él, al revés, dejando su puesto, se insubordina a la manera de Lucifer y se erige en rey.*

Y el segundo es que las langostas indican el

pernicioso *enjambre de ocultos y ferocísimos animalejos que aquella estrella lanzó al mundo. Y de esta manera,* dice el rey, *comenzó a levantarse la sede del Anticristo.* Su pensamiento es que esa estrella es el Anticristo, y que el varón de extraordinaria dignidad que se insubordinó a la manera de Lucifer es Bonifacio III, al cual le pone como comienzo del Anticristo. Quiénes son aquellos ferocísimos animalejos, no lo explica, mas por ellos parece entender todos los papistas, o todos los doctores y pastores, o quizá los jesuítas, los cuales tratan de extender el imperio del Papa.

5. MUCHOS DE LOS VICIOS QUE SE ACHACAN A LOS PAPAS SON FALSOS.—SEIS CALUMNIAS: CULTO A LOS DEMONIOS, IDOLATRÍA, HOMICIDIOS, HECHICERÍAS, FORNICACIÓN, ROBOS.—Después el rey pasa al clamor de la sexta trompeta, y en él únicamente considera lo que se dice al fin del capítulo: *Los demás hombres, los no exterminados por estas plagas, no se convirtieron de las obras de sus manos ni dejaron de adorar a los demonios y a los ídolos de oro, de plata, de bronce, de piedra y de madera, que no pueden ver ni oír ni caminar; y no se convirtieron de sus asesinatos ni de sus hechicerías ni de sus fornicaciones ni de sus rapiñas.* Todas estas cosas, como suelen los protestantes, las interpreta de los católicos o —como él prefiere decir— de los papistas.

En primer lugar, les achaca que —según VÁZQUEZ— adoran a los demonios.

En segundo lugar, por ídolos, etc., entiende las imágenes, *pues no puede negarse que la cabeza de la doctrina sobre su culto es la Iglesia Romana.*

En tercer lugar, por los asesinatos interpreta las muertes y matanzas que practica la Iglesia Romana persiguiendo las herejías.

En cuarto lugar, dice que las hechicerías son los *Agnus Dei, los hábitos bendecidos, las reliquias, las oraciones, con que la gente piensa que se preserva de distintos peligros.*

En quinto lugar, de la fornicación dice que, en parte es la espiritual mediante la idolatría, y en parte la propiamente dicha, que en la Iglesia es más frecuente por el celibato de los sacerdotes y de los clérigos de órdenes sagradas, y por *tantos rebaños ociosos de monjes y monjas, dado que el ocio es un gran incentivo del placer.*

En sexto lugar, las rapiñas nos las atribuye tanto en sentido metafórico como en sentido propio diciendo: *De hurto se hacen reos, ante todo quitándole a Dios los títulos de honor y la amplitud de poder que a El solo se le debe, y dándoselos a su cabeza el Anticristo; y no menos se hacen reos de hurto acumulando riquezas con los jubileos, con las indulgencias, con las reliquias y con otras cosas de ese estilo.*

6. EL REY ACUMULA OTROS PASAJES EN CONTRA DEL ROMANO PONTÍFICE.—Lo tercero, el rey, para persuadir que en todos estos pasajes se pintan los tiempos del Anticristo, pasa al cap. 10 del APOCALIPSIS, en el que San Juan vio a un ángel con los pies puestos encima del mar y de la tierra gritando *Ya no habrá dilación, sino que en los días en que se oiga la voz del séptimo ángel, cuando se ponga a tocar la trompeta, se consumará el misterio de Dios, según lo anunció por medio de sus siervos los profetas.*

En consecuencia, pasa al cap. 11 y dice que en él se describe la ruina del Anticristo, y de propio intento se pone a demostrar que éste está figurado por la bestia que sube del abismo, y que esa bestia es la misma que se menciona en en los cap. 13 y 17, *pues siempre se dice de ella que sube del abismo.*

Sobre esto no discutimos mucho, como consta por lo dicho anteriormente y como volveré a decir después. Mas parece que la razón por la cual el rey insiste en esto es para persuadir que San Juan en el cap. 9 trata del Anticristo, después de cuya destrucción se seguirá el juicio y terminarán los tiempos.

7. LOS SUEÑOS DE LOS PROTESTANTES SE APOYAN NO EN LA VERDAD SINO EN EL AFÁN DE CALUMNIA.—Esto es —poco más o menos— lo que dice el rey.

En ello, si consideramos la cosa con atención, lo que toca a la interpretación de que por la estrella o por la bestia se entiende el Anticristo, es indiferente y nada contiene que ofenda a la fe o que sirva para su defensa.

En cambio, de lo que contiene calumnias, falsos testimonios y —diciendo lo que en realidad son— blasfemias contra la Iglesia Romana, no hay prueba alguna: no hay en eso más que la libertad y la costumbre de insultar propia de los protestantes, a los que el rey, miserablemente engañado por ellos, imita en su manera de hablar.

Por eso podríamos hacer caso omiso y dejar de responderle. Sin embargo, como nos debemos a los sabios y también a los necios, primero hablaremos de la interpretación literal del cap. 9 del Apocalipsis, y después refutaremos las vanas aplicaciones y las falsas calumnias del rey.

8. POR LA ESTRELLA QUE EN EL CAP. 9 DEL APOCALIPSIS CAE DEL CIELO, ALGUNOS ENTIENDEN AL ÁNGEL BUENO.—ESA CAÍDA ES LOCAL, NO MORAL.—CONFIRMACIÓN.—En primer lugar, la estrella que San Juan vio caer del cielo y a la cual se le dio la llave del abismo, tiene entre los católicos dos interpretaciones principales, una en buen sentido y otra en malo.

Dicen algunos que esa estrella no es el mal ángel ni ninguna persona mala, sino algún ángel

santo que, hacia el fin del mundo, Dios enviará para que abra el pozo del abismo, es decir, permitiendo a los príncipes de las tinieblas que suban desde allí para hacer mal a los hombres, en parte cegando sus mentes con las tinieblas de las herejías e infidelidades, y en parte afligiendo a los justos con gravísimos males y persecuciones.

No resulta fácil refutar esta interpretación. Porque cuando se dice que aquella estrella cayó del cielo, no se trata de una caída moral de la justicia en la iniquidad a la manera como en ISAÍAS se dice que Lucifer cayó del cielo, sino de una bajada local velocísima, que es por lo que se emplea esa palabra.

Y cuando después se dice que *el sol se oscureció,* etc., no se dice que la estrella hubiese emitido tinieblas ni que hubiese producido los males subsiguientes, sino sólo que abrió, es decir, que permitió o quitó los estorbos y entonces se siguió lo que se añade *Y subió la humareda del pozo* y lo siguiente.

Y esta interpretación se explica por otra parecida del cap. 20 del APOCALIPSIS, en donde San Juan *vio a un ángel que bajaba del cielo con la llave del abismo y una gran cadena en su mano, y que apresó al diablo y a satanás, lo ató, lo echó al abismo, y cerró,* etc. No hay duda que ese es el ángel bueno: ¿qué extraño que ese mismo ángel haya sido enviado también para *soltar al diablo por un breve tiempo,* como se añade allí mismo? Sin duda esta opinión es muy probable.

9. OTROS DICEN QUE ESA ESTRELLA ES LUCIFER.—APLICACIÓN A ÉSTE DE LOS DEMÁS DATOS DE LA VISIÓN.—Otra explicación, que explica la estrella en mal sentido, no es menos probable, pero se divide en varias.

Los antiguos intérpretes explican que esa estrella es el diablo, es decir, Lucifer, del cual se cree que se dijo en ISAÍAS en la persona del rey de Babilonia *¿Cómo caíste del cielo, Lucifer, que salías por la mañana? Caíste a tierra,* etc. hasta aquello *Serás arrastrado al infierno hasta el fondo del lago.*

En conformidad con esto, ponderan que San Juan no dijo «Vi bajar una estrella», sino que había bajado del cielo, pues no bajó entonces, sino que, antes que los hombres fueran creados o pecasen, ya ella había bajado. O si acaso San Juan vio entonces como que la estrella bajaba, al que daba a entender era al ángel malo, el cual ya mucho antes había bajado.

Y a esta estrella así interpretada se le dio la llave del abismo porque se le confió, como a rey, el poder del infierno.

En efecto, las langostas feroces que había pintado San Juan, *tenían sobre sí como rey al ángel del abismo;* ahora bien, este ángel del abismo parece ser el mismo a quien se llama estrella que cae y a la que se le dio la llave del abismo porque se le dio el poder sobre los demás habitantes de aquel reino.

Y por eso también Cristo N. Señor en SAN MATEO le atribuye a Satanás el reino diciendo *Si Satanás expulsa a Satanás ¿cómo subsistirá su reino?* Y en el mismo pasaje a Belzebub se le llama *príncipe de los demonios.*

Y no será dificultad que la llave —según se dice allí mismo— sirvió para abrir, puesto que el poder real sobre una ciudad o una casa alcanza también a ese acto.

Y en conformidad con esta interpretación puede entenderse lo demás: la humareda del horno se entiende muy bien que son las tentaciones del demonio; y las langostas, sus ministros: sean los ángeles malos, sean los hombres perdidos, etc.

10. ALGUNOS LA ESTRELLA QUE CAE LA APLICAN A LOS HOMBRES MALOS.—Otros por la estrella entienden, no al ángel malo, sino alguna clase de hombres malos o algún hombre malo.

SAN AMBROSIO dice: *La estrella designa a los heresiarcas,* pues así como *las estrellas brillan en el cielo, así también ellos, antes de caer, brillaban en la Iglesia con su doctrina y sabiduría.* Y así, en consecuencia, entiende que las langostas son los ministros de los heresiarcas; y en este sentido entiende lo demás.

Por su parte SAN ANSELMO, aunque por la estrella entiende al demonio, por las langostas interpreta los heresiarcas mismos ministros del demonio, pues así como las langostas saltan y no vuelan sino que enseguida vuelven a caer en tierra, muerden y corroen, así los herejes saltan con su soberbia, mas, no pudiendo volar a lo alto por el conocimiento, vuelven a caer en tierra y son roedores de los buenos.

Según esto, en conformidad con esta interpretación, por la estrella podemos muy bien entender al insigne heresiarca Lutero, el cual, pareciendo antes o debiendo ser a su manera una estrella, por un oculto juicio de Dios se permitió que cayera en un abismo de errores y que esparciese tinieblas, de entre las cuales pululó una enorme multitud de langostas, de ministros o, más bien, también de heresiarcas.

11. OTROS HACEN UNA TRASPOSICIÓN DE LA VISIÓN A ALGÚN INSIGNE ENEMIGO DE LA IGLESIA.—Otros, finalmente, por la estrella entienden no a un cualquiera sino a un insigne heresiarca que, no sólo esparciendo tinieblas, sino también con una persecución tiránica y poderosa, haya atacado a los cristianos.

En este sentido, NICOLÁS DE LYRA por la estrella entiende al emperador Valente, el cual, por persuasión de su esposa, cayó de la altura

de la fe católica en la herejía arriana, y envió predicadores que infestasen con esa herejía a los vándalos y a los godos. Y dice que las langostas significaban a esos vándalos que devastaron Italia y otras regiones católicas.

Esta interpretación siguieron PEDRO AURÉOLO y ANTONINO en cuanto a su última parte, pues por la estrella que cae, más bien que a Valente entienden a Genserico o a otro rey vándalo parecido.

¿Qué extraño, pues, que alguien, empleando una alegoría semejante, diga que la estrella caída del cielo fue el rey de Inglaterra Enrique VIII? Este, no sólo se deslizó de la altura de la fe al más vergonzoso cisma y herejía, sino que además, de insigne defensor de la Iglesia Romana con sus armas y hasta con su doctrina y escritos, se convirtió en cruel enemigo suyo, y desde él una humareda densísima de mala doctrina se esparció por todos sus dominios y cegó la luz y la inteligencia de la fe; y a partir de allí, malos ministros y crueles perseguidores de los católicos, en poco tiempo se multiplicaron como langostas y escorpiones.

12. POR LA ESTRELLA NINGUNO DE LOS ANTIGUOS ENTENDIÓ EL ANTICRISTO.—Estas ideas y otras semejantes, a cualquiera le resulta fácil inventarlas. Yo por mi parte las propongo, no porque juzgue que todas ellas sean conformes con la Escritura ni probables, sino para que el lector entienda que no son más verisímiles las que los protestantes le han persuadido al rey de Inglaterra: las inventaron sólo por una adaptación caprichosa sin base en el texto de San Juan, sin lógica, y sin atenerse a lo que representa el sonido de la trompeta.

Habiendo habido tanta variedad entre los antiguos autores en la interpretación de esa estrella, y diciendo como dicen muchos de ellos que con ella se designa a los precursores del Anticristo y a las calamidades que habrá en la Iglesia cuando se acerquen los tiempos del Anticristo, ninguno encuentro antes del rey de Inglaterra y de sus maestros, el cual haya dicho que esa estrella es el Anticristo, o que las langostas son sus verdaderos ministros, sino a lo sumo sus precursores, según les llaman SAN ANSELMO y otros de los autores aducidos.

13. AL ANTICRISTO NO SE LE PUEDE LLAMAR ESTRELLA CAÍDA DEL CIELO.—Justamente por la estrella caída del cielo nadie entendió al Anticristo, puesto que los comienzos del Anticristo han de ser muy distintos de lo que se da a entender por la estrella caída.

En el Apocalipsis —según observó el rey mismo poco antes— al Anticristo siempre se le presenta como una bestia que sube del abismo; en cambio, a la estrella se la vio como cayendo del cielo, que es una manera muy distinta de salir.

Y no importa que alguien diga que también al demonio se le representa por una bestia que sale del abismo y, sin embargo, también se lo puede dar a entender por una estrella que caiga, ya que el demonio, primero fue estrella y, cayendo en tierra, se convirtió en dragón y bestia del abismo.

El Anticristo no será primero estrella; ni será como un ángel del cielo ni como un insigne personaje que tenga en este mundo o en la Iglesia un puesto eminente —real o sacerdotal— del cual haya caído, sino que —cual le pinta DANIEL en los cap. 7 y 11— será *pequeño y despreciable, vilísimo e indigno de honores reales:* tales serán los comienzos del Anticristo, según se ha indicado antes y volveré a decir después.

Por consiguiente no le cuadra la aplicación o representación de la estrella caída en tierra. Prescindiendo de otros detalles que apenas admiten interpretación coherente en este sentido, ya que en cualquier interpretación resultan sumamente oscuros.

14. AUN CONCEDIENDO QUE EL ANTICRISTO FUESE LA ESTRELLA CAÍDA, ESO NO LE CUADRA A NINGUNO DE LOS PAPAS.—Finalmente, concedemos que la estrella sea el Anticristo y que por ella se dé a entender algún personaje de extraordinaria dignidad: sin duda —aun pasando por esa interpretación— de ella puede deducirse que ninguno de los Papas ni en particular Bonifacio III fueron el Anticristo.

En efecto, hasta ahora ninguno ha abandonado su dignidad hasta el punto de privar a la Sede Apostólica de su majestad y excelencia: todos la han protegido y defendido firmísimamente.

Y si algunos, tiránicamente y por muerte violenta, se han visto privados de ella, eso no es una caída sino la plenitud de la dignidad.

Más todavía: aunque alguno hubiese caído de esa dignidad por sus culpas o herejías, no cabría juzgarle Anticristo, pues esa sería una caída personal que no se haría inherente a la sede ni redundaría en ella ni en los sucesores.

Y aun esa caída, por gracia de Dios, nunca se ha dado en ningún Pontífice Romano, sobre todo en cuanto que es Pontífice e ilumina a la Iglesia, pues los Papas —según se demostró antes ampliamente— nunca han enseñado ni sembrado herejías.

Y ante todo, tratándose de Bonifacio III, en ninguna historia se lee que hubiese introducido en la Iglesia doctrina mala, ni que hubiese he-

cho nada contrario a las palabras de Cristo *Vosotros sois luz del mundo.* Luego ¿con qué cara o apariencia de verdad se dice que fue *una estrella caída del cielo porque habiendo sido colocado en la más alta dignidad para iluminar al mundo abandonó su oficio?*

Responde tácitamente el rey que abandonó su oficio por haber erigido un reino para sí.

Mas esto lo hemos refutado ya suficientemente; y vamos a refutarlo de nuevo de la siguiente manera.

Ese reino que erigió para sí es espiritual o temporal.

No lo primero, porque no usurpó el pontificado sino que fue legítimamente elegido para él, y una vez puesto en él, no se arrogó ningún poder espiritual que no hubiesen tenido y trasmitido sus predecesores. Esto lo hemos dicho y demostrado muchas veces anteriormente; allí hemos hablado también suficientemente del título de Obispo Universal.

Tampoco erigió para sí Bonifacio III ningún reino temporal, puesto que no hizo ninguna guerra temporal, ni ningún historiador le ha acusado de tiranía temporal. Esto demuestra suficientemente que está muy lejos de ser el Anticristo, el cual, primero hará una guerra temporal y usurpará el imperio, y después perseguirá a los santos.

15. La humareda que subía de la boca del pozo nada tiene que ver con Bonifacio.—Con esto resulta fácil demostrar que lo demás que se oyó con aquel sonar de la trompeta *sobre la humareda que subía de la boca del pozo,* etc., no puede aplicarse a los tiempos de Bonifacio: por el humo densísimo que oscurecía el sol y el aire, todos los intérpretes entienden las herejías y las malas doctrinas; y nada podían significar mejor aquellas tinieblas y humo, siendo como es cierto que todas esas cosas, en ese pasaje, se toman no en sentido propio sino metafórico..

En efecto, aunque todo eso se veía en visión imaginaria bajo formas visibles, pero no representaba un humo corporal que algún día había de subir para oscurecer el sol, sino alguna tribulación espiritual que habría en la Iglesia y oscurecería la verdad y luz de la fe.

Ahora bien, en tiempo de Bonifacio III ninguna doctrina tal salió de los talleres romanos ni se cambió nada la verdad en materia de fe; ni hay base alguna para señalar ninguna cosa así, según demostramos ya ampliamente en los libros 1.° y 2.°

Luego esa profecía no comenzó a cumplirse entonces en la Sede Romana.

Y este argumento puede aplicarse a todo el tiempo restante hasta nuestra época, puesto que —según se probó en ese mismo lugar— de esa sede nunca ha subido la humareda de la infidelidad.

16. A partir de Bonifacio, en la Iglesia han florecido, no langostas fraudulentas, sino muchos varones santísimos.— Por último, en cuanto a lo que en este punto añade el rey sobre el enjambre de langostas, es decir, *de animalejos ferocísimos y astutos,* él no puede demostrar cómo eso se siguió a partir de Bonifacio.

En efecto, después de Bonifacio ha habido en la Iglesia santísimos y sapientísimos pastores y doctores. Tales fueron, entre los griegos, el Damasceno, Máximo, Germán de Constantinopla, Teofilacto, Focio, Eutimio y otros. Y entre los latinos, San Remigio, San Bernardo, Santo Tomás, San Buenaventura, San Pedro Damián, San Lorenzo Justiniano, Hugón y Ricardo de San Víctor. Y en particular en Inglaterra San Beda, San Anselmo, Lanfranc. E innumerables otros de todas las regiones del mundo cristiano, adheridos a la Sede Romana y que la fe y doctrina recibida de los antiguos las iluminaron y trasmitieron a la posteridad.

Tampoco por parte de los ministros de esa sede ha habido en la Iglesia ferocidad ni persecución alguna con violencias ni tormentos de escorpión.

Por consiguiente, las langostas y los animalejos feroces tienen muy mala aplicación a los doctores o ministros de la Iglesia Romana: más bien —según lo entendieron todos los antiguos y sabios— representaron a los herejes o a los otros precursores o ministros del Anticristo. Y aun concediendo que signifiquen a los propiamente dichos ministros del verdadero y personal Anticristo, con eso más bien se prueba que éste está muy lejos de ser un Bonifacio y sus sucesores.

17. Necio sonar de los protestantes contra los católicos por la sexta trompeta.—Dejada ya de lado la aplicación de las palabras que habían sonado por la quinta trompeta, resulta fácil refutar lo demás del clamor de la sexta a que se agarran los protestantes con la única intención de calumniar a los católicos.

Mas es preciso advertir que en aquella visión se describe el enorme desastre y mortandad que tendrán lugar en el mundo en los últimos tiempos, sea bajo el Anticristo, sea —y esto es lo más probable y lo más admitido— en los tiempos próximos a él y bajo los reyes que, antes de la venida del Anticristo, desharán el imperio romano.

Y en esa visión hay que distinguir tres elementos, a saber: una multitud enorme de caballos feroces con sus jinetes; otra multitud de hombres matadores, y los hombres mismos matados, de los cuales se dice que constituyen *la*

tercera parte de la humanidad; y los otros que quedaron, de los cuales se dice al fin que *no hicieron penitencia,* etc.

Por consiguiente, los caballos feroces sin duda representan a los herejes y sus ministros, según quieren muchos, o —según opinan otros con mayor verisimilitud— a los ejércitos de tiranos: de ellos se dice que matarán a la tercera parte de los hombres, se entiende, *de los que no tenían la señal de Dios,* según se dice al principio del capítulo y se interpreta comúnmente de los malos e impíos.

Además de éstos, quedaron los hombres que no perecieron en esas plagas, de los cuales al fin del capítulo se dice que no hicieron *penitencia de las obras de sus manos:* estos restantes quiere el rey de Inglaterra que sean los discípulos del Anticristo, puesto que dice que en aquellas palabras se explica la doctrina del Anticristo, y después todo lo aplica a la doctrina de la Iglesia Romana.

18. Los discípulos del Anticristo, según quiere el rey de Inglaterra, no serán idólatras.—Pero —en primer lugar— eso es contrario a otras Escrituras en las que se dice que el Anticristo destruirá los ídolos. Daniel: *No hará caso de ninguno de los dioses, pues se alzará contra todo.* San Pablo: *Elevándose por encima de todo lo que se llama Dios,* según explicamos ya antes ampliamente.

De esto deducimos que las palabras *No se convirtieron de las obras de sus manos ni dejaron de adorar a los demonios y a los ídolos de oro, de plata, de bronce, de piedra y de madera, que no pueden ver ni oír ni caminar,* no pueden referirse a los discípulos del Anticristo ni a su doctrina, pues éste más bien enseñará que no se debe adorar a los ídolos y perseguirá a los que les rindan culto.

De esto deducen algunos que esas plagas y matanzas no sucederán en tiempo del Anticristo, sino que son anteriores a él, y que como ellas no acaban del todo con los idólatras, el Anticristo acabará con ellos.

Otros, en cambio, juzgan que nada importa que esos caballos feroces sean el ejército del mismo Anticristo, pues aunque él persiga a los idólatras, no podrá matar a todos los que hay en el mundo; lo mismo que también Mahoma persiguió a los idólatras, mas no pudo acabar con ellos.

Por consiguiente, también algunos podrán vivir después de la persecución del Anticristo; y de los que hayan quedado después de la muerte de tantos hombres y no hayan hecho penitencia de sus idolatrías, muy bien se dice que serán condenados con el mismo Anticristo o con los malos cristianos. Sucederá con ellos lo mismo que con los cristianos: aunque el Anticristo persiga a éstos, no podrá matarlos ni pervertirlos a todos, y sin embargo, si algunos de los que queden son malos y no hacen penitencia de sus fornicaciones, homicidios, etc., también ésos serán condenados.

19. San Juan habla de los pecadores, no de los discípulos del Anticristo.—Este es el sentido en que pueden entenderse las últimas palabras de San Juan *Y no hicieron penitencia de sus homicidios ni de su fornicación ni de sus hurtos:* estos vicios no significan la doctrina del Anticristo, sino las malas costumbres de los hombres. Ya lo observó Ricardo de San Víctor en su comentario diciendo: *Hay que observar que cuando dice «Y no hicieron penitencia de las obras de sus manos», condena su infidelidad; y en cambio, cuando dice «Y no hicieron penitencia de sus homicidios», etc., condena sus malas acciones.*

Ahora bien, estos vicios suelen darse, es verdad, en muchos católicos, pero mucho más en los herejes. Y que entre éstos se ejercita principalmente las hechicerías, es cosa conocidísima; y sus homicidios y muertes injustísimas, tratándose de los antiguos herejes donatistas y arrianos los leemos en las historias y Santos Padres, y tratándose de los modernos los vemos con nuestros ojos: éstos han llegado a tal grado de fiereza, que muchas veces se dan la muerte a sí mismos —a la vez que tratan de acabar con sus enemigos— a fin de no caer en sus manos.

Finalmente, en esas palabras pueden entrar también los otros infieles que no dan culto a ídolos, por ejemplo, los paganos, los cuales suelen estar entregados principalmente a los vicios de la carne, que en ese texto se significan por el término *fornicaciones,* y los judíos, que con más frecuencia se envuelven en usuras y en otros negocios injustos.

Para terminar, en esos cuatro miembros entran todas las clases de pecados mortales, y quienes no hagan penitencia de ellos, aunque tengan algún conocimiento del verdadero Dios, más aún, aunque tengan la fe verdadera, serán condenados. En esto esas palabras afectan también a los herejes protestantes, los cuales prometen la salvación a los pecadores sin que hagan penitencia.

20. Respuesta a la primera calumnia de los protestantes.—Se defiende a Gabriel Vázquez de una acusación que falsamente se le imputa.—Respuestas a la segunda calumnia, sobre la idolatría; y a la tercera, sobre los homicidios.—Resta responder brevemente a cada una de las calumnias de los protestantes, las cuales el rey asimila.

Y en primer lugar, por lo que toca a la adoración del demonio, es cosa conocidísima que en la Iglesia Romana no sólo es reprobada, sino que a los reos de ese delito se les castiga gravísimamente. Y ningún doctor católico lo ha puesto en duda.

Por su parte Gabriel Vázquez, insigne por su doctrina y piedad, en esto no disiente de los doctores católicos: lo que hace es tratar del pro-

blema de hecho —no de derecho— de si a uno a quien el demonio engaña apareciéndosele bajo una apariencia o figura de Cristo, y él adora esa señal o luz que se le aparece, se le puede excusar de idolatría o superstición por su ignorancia o por su buena intención; y dice que se le puede excusar por ambos capítulos.

Porque si la ignorancia es —como puede ser— invencible, excusa de culpa; y si la intención del que adora no se dirige a la señal que se aparece, sino sólo a Cristo a quien esa señal representa o recuerda, también está libre de culpa, pues en ambos casos, a quien en realidad se adora no es al demonio sino a Cristo.

Esta doctrina supone evidentemente que la adoración del demonio es de suyo condenable.

En cuanto a lo segundo, concedemos que la Iglesia Romana es la cabeza de la doctrina católica sobre el culto y adoración de las imágenes. Mas en el libro 2.° se ha tratado suficientemente sobre la diferencia que hay entre las imágenes y los ídolos, y sobre la distancia existente entre la idolatría y la adoración de las imágenes.

En cuanto a lo tercero de los homicidios, decimos que es cierto que a veces los malos cristianos los cometen, y que, si no hacen penitencia, serán condenados por ellos; pero que los castigos que a veces se infligen en la Iglesia Católica a los herejes con autoridad pública, no son homicidios sino suplicios justos.

21. Respuesta a la cuarta calumnia, de las hechicerías.—El suprimir el culto de las reliquias es una gran insolencia.— En la cuarta calumnia entran dos errores.

Uno es condenar los sacramentales de la Iglesia como supersticiones y hechicerías: esto es evidentemente falso y blasfemo, ya que —como ya lo tocamos en el libro 2.°, y lo tratamos más ampliamente en otro lugar— las hechicerías se apoyan en el poder del demonio, y los sacramentales en el auxilio de Dios, en la oración, y también en la intercesión de los Santos y en las súplicas de la Iglesia.

El otro error es negar tácitamente la veneración de las reliquias y condenar los milagros que Dios hace por medio de ellas, y eso en contra de la Escritura —en el cap. 11 de los Hechos sobre los pañuelos y delantales de San Pablo, en el cap. 5 sobre la sombra de San Pedro, y en el cap. 13 del libro 4.° de los Reyes sobre las reliquias de Eliseo—, y en contra de toda la tradición e historia de la Iglesia, la cual es tan constante, que el negarla o no darle crédito es una gran insolencia.

Y lo que allí se añade sobre las oraciones supersticiosas, nada perjudica a los Papas ni a los papistas, porque —según dije al tratar de la superstición— ellos condenan esa superstición y castigan a los que emplean esos signos, escritos o palabras.

22. Respuesta a la quinta calumnia, sobre las fornicaciones.—Del ocio del celibato se alimentan las virtudes, no los vicios.—La quinta acusación hace revivir las antiguas herejías, pues parece condenar el celibato, la virginidad y el monaquismo.

Ahora bien, si estas herejías forman parte de la doctrina cristiana, ciertamente la fe de la Iglesia desde el principio fue no la de Cristo sino la del Anticristo, pues Cristo enseñó la virginidad y la pobreza, San Pablo las aconsejó, y desde el principio hubo en la Iglesia multitudes de monjes y monasterios de santos vírgenes. Mas esta materia la hemos tratado ampliamente en otros lugares.

Ahora advertimos al lector —brevemente— que distinga bien entre el ocio vicioso y el santo: aquél es incentivo del placer o de mayores vicios, éste alimenta la caridad y es buscado por ella, según aquello de San Agustín *La caridad de la verdad busca el ocio santo;* porque este ocio, aunque muchas veces quede libre de las obras externas, pero no de los estudios, meditaciones y oraciones divinas, con cuya ayuda se consigue que el placer, aunque a veces llame, no domine ni venza.

Por eso dijo San Pablo: *La mujer no casada, lo mismo que la doncella, se preocupa de las cosas del Señor para ser santa en el cuerpo y en el espíritu.* Y más abajo añade: *Os digo esto para vuestro provecho, no para tenderos un lazo, sino para moveros a lo más digno y al trato asiduo con el Señor sin división.*

Por consiguiente, el estado de los continentes no sólo es más perfecto, sino que, si el hombre usa bien de él, es más útil para guardar la misma continencia. Ni se lo ha de condenar por los vicios particulares de las personas: éstos no faltan en los otros estados, a veces se los debe tolerar por un bien común mayor, y, en cuanto se pueda, se los debe corregir, que es lo que santa y prudentemente hace la Iglesia.

23. Respuesta a la sexta calumnia, de los hurtos.—En la concesión de indulgencias no hay ganancia indecorosa.—Y en cuanto a lo que, en el sexto miembro, se dice sobre los hurtos, son falsas calumnias de los protestantes, y no merecen otra respuesta. Y apenas son capaces de entenderla quienes han concebido odio e indignación contra las indulgencias y están tan cegados por él que no pueden distinguir las limosnas hechas con piedad y voluntariamente, de los hurtos.

Porque en la concesión de indulgencias no hay ninguna ganancia no digo ya injusta, pero ni siquiera indecorosa, ni que ceda en provecho temporal de quien concede la indulgencia, sino el cuidado paternal de acudir a las necesidades comunes de ciertos fieles mediante las obras piadosas de otros induciéndoles a obras satisfacto-

rias por los pecados: entre éstas están las limosnas, con las que otros necesitados pueden ser ayudados. Pero de esta materia hemos tratado más ampliamente en su propio lugar.

24. Respuesta a lo último que el rey acumula contra el Romano Pontífice.—Las palabras del Apocalipsis indican que la persecución del Anticristo ha de venir, no que se haya cumplido ya.—Por fin, a lo tercero que el rey aduce, de los capítulos 10 y 11, para persuadir que en el cap. 9 se trata del Anticristo, se responde —en primer lugar— que con las palabras del cap. 10 *El ángel juró por el que vive por los siglos de los siglos que ya no habrá más tiempo* a lo sumo se prueba que las tribulaciones y suplicios divinos que se predicen en el cap. 9 se refieren a los últimos tiempos del mundo, pero que de ahí no se sigue necesariamente que en las últimas plagas anunciadas en el dicho cap. 9 entre la última persecución del Anticristo: basta que, después de ellas, sea muy inminente, pues, dado que los hombres, después de las plagas anteriores, no habrán querido hacer penitencia ni enmendarse, por fin Dios permitirá la última, después de la cual el mundo se terminará.

Según esto, la amenaza *Ya no habrá más tiempo,* no es preciso entender que haya de cumplirse inmediatamente después de las plagas anteriores, sino después de la última, que será ya inminente.

Esto es fácilmente comprensible por lo siguiente, puesto que se añade *No habrá más tiempo, sino que en los días de la voz del séptimo ángel, cuando comience a sonar la trompeta, se completará el misterio de Dios.*

Ahora bien, el séptimo ángel no comenzó enseguida a tocar la trompeta, sino que en el capítulo 11 primero va la persecución del Anticristo y la predicación de los testigos contra él, y al fin se añade *El segundo ¡Ay! ha pasado,* es decir, ha terminado, *Mira que viene enseguida el tercero.* Ahora bien, el segundo *¡Ay!* había comenzado en la trompeta del sexto ángel, pues el primero —según se había dicho en el cap. 9— se había terminado en la quinta.

. Luego el segundo *¡Ay!,* en cuanto que en él entra la persecución del Anticristo, no se terminó ni entró todo él en las voces y predicciones de la sexta trompeta, sino que ha de durar después de todo lo que se dice en el cap. 12 y en la primera parte del cap. 11 hasta las palabras *El segundo ¡Ay! ha pasado: mira que viene enseguida el tercero,* se entiende, el *¡Ay!* del último día del juicio. Por eso, enseguida se añade *Y el séptimo ángel tocó la trompeta,* etc.

24 (*bis*). El cap. 9 del Apocalipsis más se refiere a los impíos que al estado de la Iglesia.—Se entiende del tiempo anterior a la monarquía del Anticristo.—Si en San Juan se trata del Anticristo, con eso se prueba que todavía no ha venido.—Según esto, si uno considera con atención las palabras y el contexto de San Juan, fácilmente comprenderá que las primeras plagas, las del cap. 9, se refieren a todo el mundo y más a los impíos, infieles e inicuos que a la Iglesia y a los santos —como lo indican las palabras del cap. 9 *Se les mandó que no dañasen,* y más abajo *sino sólo a los hombres que no tiene la señal de Dios en sus frentes*—,y que, en cambio, la última persecución del Anticristo, la que se anuncia en los capítulos 11 y siguientes, será contra la Iglesia y contra los santos, como se ve por el comienzo del cap. 11.

Por eso, podemos además distinguir dos etapas del Anticristo.

En la primera se apoderará por la fuerza de la monarquía. Esta etapa puede entrar en las visiones del cap. 9, pues sin duda causará al mundo calamidades y plagas mediante guerras y mediante sus ejércitos, con los cuales perturbará todo el mundo. Y en ese tiempo no se mostrará tan contrario a Cristo como después de obtener la monarquía; más aún —como enseñaron los santos, aun los más antiguos— procederá fingida y simuladamente.

La segunda etapa es de persecución de la Iglesia, y es de la que sin duda comienza a hablar San Juan en el cap. 11.

Finalmente, aunque concediésemos al rey que todas las predicciones de la quinta y sexta trompeta se referían a la persona del Anticristo e iban a suceder al fin del mundo, de ahí deduciríamos con mayor evidencia que esas plagas todavía no habían comenzado, ni había aparecido ese Anticristo ni había comenzado a hacer sus guerras, o que al menos no podían comenzar hasta pasados mil años a partir de Bonifacio III, puesto que —como se ha demostrado anteriormente— ya el mundo hubiese terminado.

CAPITULO XIX

DEMOSTRACIÓN DE LO MISMO POR EL CAP. 13, Y REFUTACIÓN DE TODO LO QUE DE ÉL SACA EL REY

1. Resumen de la primera parte del cap. 13 del Apocalipsis.—La tercera —llamémosla así— descripción del Anticristo, el rey la recoge del cap. 13 del Apocalipsis, y se esfuerza mucho y razona ampliamente para aplicarla al Romano Pontífice; pero en realidad su esfuerzo resulta inútil, y cuanto mayor es la libertad con que se expresa y la arbitrariedad y animosidad con que aplica las palabras de la Escritura, tanto más descubre el error en que se encuentra y, sin quererlo, lo impugna.

Mas antes de examinar su raciocinio, pongamos ante la vista un resumen de ese capítulo conforme a su sentido propio y literal más admitido. Tiene dos partes.

rias por los pecados: entre éstas están las limosnas, con las que otros necesitados pueden ser ayudados. Pero de esta materia hemos tratado más ampliamente en su propio lugar.

24. RESPUESTA A LO ÚLTIMO QUE EL REY ACUMULA CONTRA EL ROMANO PONTÍFICE.—LAS PALABRAS DEL APOCALIPSIS INDICAN QUE LA PERSECUCIÓN DEL ANTICRISTO HA DE VENIR, NO QUE SE HAYA CUMPLIDO YA.—Por fin, a lo tercero que el rey aduce, de los capítulos 10 y 11, para persuadir que en el cap. 9 se trata del Anticristo, se responde —en primer lugar— que con las palabras del cap. 10 *El ángel juró por el que vive por los siglos de los siglos que ya no habrá más tiempo* a lo sumo se prueba que las tribulaciones y suplicios divinos que se predicen en el cap. 9 se refieren a los últimos tiempos del mundo, pero que de ahí no se sigue necesariamente que en las últimas plagas anunciadas en el dicho cap. 9 entre la última persecución del Anticristo: basta que, después de ellas, sea muy inminente, pues, dado que los hombres, después de las plagas anteriores, no habrán querido hacer penitencia ni enmendarse, por fin Dios permitirá la última, después de la cual el mundo se terminará.

Según esto, la amenaza *Ya no habrá más tiempo,* no es preciso entender que haya de cumplirse inmediatamente después de las plagas anteriores, sino después de la última, que será ya inminente.

Esto es fácilmente comprensible por lo siguiente, puesto que se añade *No habrá más tiempo, sino que en los días de la voz del séptimo ángel, cuando comience a sonar la trompeta, se completará el misterio de Dios.*

Ahora bien, el séptimo ángel no comenzó enseguida a tocar la trompeta, sino que en el capítulo 11 primero va la persecución del Anticristo y la predicación de los testigos contra él, y al fin se añade *El segundo ¡Ay! ha pasado,* es decir, ha terminado, *Mira que viene enseguida el tercero.* Ahora bien, el segundo *¡Ay!* había comenzado en la trompeta del sexto ángel, pues el primero —según se había dicho en el cap. 9— se había terminado en la quinta.

Luego el segundo *¡Ay!,* en cuanto que en él entra la persecución del Anticristo, no se terminó ni entró todo él en las voces y predicciones de la sexta trompeta, sino que ha de durar después de todo lo que se dice en el cap. 12 y en la primera parte del cap. 11 hasta las palabras *El segundo ¡Ay! ha pasado: mira que viene enseguida el tercero,* se entiende, el *¡Ay!* del último día del juicio. Por eso, enseguida se añade *Y el séptimo ángel tocó la trompeta,* etc.

24 (*bis*). EL CAP. 9 DEL APOCALIPSIS MÁS SE REFIERE A LOS IMPÍOS QUE AL ESTADO DE LA IGLESIA.—SE ENTIENDE DEL TIEMPO ANTERIOR A LA MONARQUÍA DEL ANTICRISTO.—SI EN SAN JUAN SE TRATA DEL ANTICRISTO, CON ESO SE PRUEBA QUE TODAVÍA NO HA VENIDO.—Según esto, si uno considera con atención las palabras y el contexto de San Juan, fácilmente comprenderá que las primeras plagas, las del cap. 9, se refieren a todo el mundo y más a los impíos, infieles e inicuos que a la Iglesia y a los santos —como lo indican las palabras del cap. 9 *Se les mandó que no dañasen,* y más abajo *sino sólo a los hombres que no tiene la señal de Dios en sus frentes*—,y que, en cambio, la última persecución del Anticristo, la que se anuncia en los capítulos 11 y siguientes, será contra la Iglesia y contra los santos, como se ve por el comienzo del cap. 11.

Por eso, podemos además distinguir dos etapas del Anticristo.

En la primera se apoderará por la fuerza de la monarquía. Esta etapa puede entrar en las visiones del cap. 9, pues sin duda causará al mundo calamidades y plagas mediante guerras y mediante sus ejércitos, con los cuales perturbará todo el mundo. Y en ese tiempo no se mostrará tan contrario a Cristo como después de obtener la monarquía; más aún —como enseñaron los santos, aun los más antiguos— procederá fingida y simuladamente.

La segunda etapa es de persecución de la Iglesia, y es de la que sin duda comienza a hablar San Juan en el cap. 11.

Finalmente, aunque concediésemos al rey que todas las predicciones de la quinta y sexta trompeta se referían a la persona del Anticristo e iban a suceder al fin del mundo, de ahí deduciríamos con mayor evidencia que esas plagas todavía no habían comenzado, ni había aparecido ese Anticristo ni había comenzado a hacer sus guerras, o que al menos no podían comenzar hasta pasados mil años a partir de Bonifacio III, puesto que —como se ha demostrado anteriormente— ya el mundo hubiese terminado.

CAPITULO XIX

DEMOSTRACIÓN DE LO MISMO POR EL CAP. 13, Y REFUTACIÓN DE TODO LO QUE DE ÉL SACA EL REY

1. RESUMEN DE LA PRIMERA PARTE DEL CAP. 13 DEL APOCALIPSIS.—La tercera —llamémosla así— descripción del Anticristo, el rey la recoge del cap. 13 del Apocalipsis, y se esfuerza mucho y razona ampliamente para aplicarla al Romano Pontífice; pero en realidad su esfuerzo resulta inútil, y cuanto mayor es la libertad con que se expresa y la arbitrariedad y animosidad con que aplica las palabras de la Escritura, tanto más descubre el error en que se encuentra y, sin quererlo, lo impugna.

Mas antes de examinar su raciocinio, pongamos ante la vista un resumen de ese capítulo conforme a su sentido propio y literal más admitido. Tiene dos partes.

En la primera cuenta San Juan cómo vio subir del mar una bestia con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cuernos diez diademas, y sobre sus cabezas nombres de blasfemia. Y de esa bestia dice que era semejante a un leopardo y que tenía pies como de oso y boca como boca de león. Y que el dragón le dio toda su fuerza, y que una de sus cabezas fue cortada mortalmente, y que su herida mortal se curó, y que toda la tierra, admirada, adoró a la bestia.

Después describe San Juan que a esa bestia se le dio poder para hablar grandezas y blasfemias, y para perseguir a los santos durante cuarentaidós meses.

Esto es —poco más o menos— lo que se dice en la primera visión y primera parte del capítulo.

2. Acerca de esta primera bestia, ya en el cap. VI —en el que refutamos las metáforas del rey— dijimos qué es o representa y en qué sentido se ha de entender lo que se dice sobre la herida mortal que se le asestó y que se curó, y sobre el tiempo de su persecución; y con eso demostramos que esa visión no puede aplicarse al Papa, más aún, que esa bestia todavía no ha aparecido.

Esto no obstante, es necesario aquí refutar algunos puntos que, injustamente y sólo por ofender, se aplican al Papa y que únicamente los protestantes y quienes falsean la Escritura pusieron en boca del rey.

3. El rey atribuye al Romano Pontífice cuatro propiedades de aquella bestia.—Pinchando, pues, al Romano Pontífice, dice que que aquella bestia se apareció semejante a un leopardo, *lo primero, por el color, pues estaba cubierta de manchas, es decir, manchada de corruptelas, y lo segundo, porque tiene una manera adulterina de mandar, espiritual en apariencia pero secular en realidad, puesto que se levanta sobre los reyes de la tierra.*

Dice —en segundo lugar— que la bestia se apareció también semejante a un leopardo, *que es un animal espúreo, mezcla de león y de pardo.*

Dice —en tercer lugar— que se apareció *con pies de oso para dar a entender sus fuerzas, y con boca de león para manifestar su rapacidad y naturaleza feroz.*

En cuarto lugar, interpreta que abrió su boca para blasfemar contra Dios y que hizo la guerra a los santos porque *es preciso,* dice, *que toda la tierra la adore, cosa que jamás exigió a nadie la antigua Roma pagana, la cual no se dignó de llamar cortésmente compañeros y amigos a los reyes aliados.* Y que esta adoración se le tributa al Sumo Pontífice lo prueba por la costumbre de entronizar al Papa, y como a testigo de ello apela al cardenal Belarmino.

4. Respuesta a lo primero.—El Anticristo no sólo tendrá las manchas de las visiones, sino que todo él estará lleno de ellas.—Su imperio será, ante todo, temporal.—Al Anticristo se le compara con el leopardo por su velocidad.—Sin embargo, en el primer punto, la interpretación misma o la analogía, comparada con la realidad y con la letra, no se ajusta ni es suficiente, puesto que el Anticristo no estará sólo *manchado de corruptelas,* sino que todo él estará corrompido; ni usurpará el gobierno temporal bajo apariencia o sombra del poder espiritual, sino que, ante todo y principalmente, ocupará y usurpará violentamente el imperio temporal, y después se arrogará también la divinidad, como en parte se entiende manifiestamente por Daniel y por San Pablo, y según se ha indicado ya en el capítulo anterior y se dirá de nuevo en el siguiente.

Por eso, en un sentido muy distinto, Ricardo Victorino, entendiendo por la bestia el imperio pagano de los gentiles perseguidores de la Iglesia, dice que *se lo compara con el leopardo cubierto de manchas, por la variada doctrina de los filósofos,* es decir, por las distintas supersticiones.

San Ambrosio dice que, en ese pasaje, con la variedad de colores se designa *la hipocresía del Anticristo, pues habiendo de ser un hombre malísimo, se adornará de distintas virtudes para más fácilmente engañar a los necios.*

San Beda y Primasio, con Ticonio, dicen que en las manchas del leopardo se representa *la variedad de pueblos que seguirán al Anticristo:* o porque será una multitud formada por diversos pueblos, o porque estará manchada por muchas herejías, como dice San Anselmo. Por consiguiente, si las manchas del leopardo representan a los vicios, designan que el Anticristo tendrá no unos defectos cualesquiera, sino todos los vicios juntos.

A esto se añade que al Anticristo se le compara con el leopardo por su velocidad, porque en poquísimo tiempo conseguirá el imperio y lo pisoteará todo, lo mismo que en el cap. 7 de Daniel —según la interpretación de San Jerónimo y otros— a Alejandro Magno se le representa por el leopardo por esa misma causa. Asimismo, por su crueldad en derramar sangre humana.

Ahora bien, nadie, si no es un gran desvergonzado, se atreverá a atribuir unas propiedades semejantes al Romano Pontífice.

Más aún, ni el rey de Inglaterra ni toda la astucia de los herejes han logrado demostrar las corruptelas que inventan para la Sede Apostólica: las que se refieren a la doctrina no son corruptelas, por más que las juzguen tales unos hombres contrarios corrompidos por los errores y las herejías; y las que se refieren a la moral, en su mayor parte han sido investigadas y exageradas por los mismos enemigos de la Igle-

sia por encima de la realidad; y si algunas de ese género se han hallado alguna vez en los prelados de la Iglesia, son defectos personales y humanos, que no manchan a la sede misma.

5. Respuesta a lo segundo y a lo tercero.—Esas propiedades no las tiene el Romano Pontífice, pero las tendrá el Anticristo.—El culto que se tributa al Papa es veneración, no adoración.—Por eso, lo que en el segundo y tercer punto se dice de la semejanza con el leopardo y de los pies de oso, no lo llevamos a mal: le cuadra muy bien al verdadero Anticristo, y por esas mismas propiedadades y su significado se demuestra que esa pintura no es aplicable al Papa.

¿Por qué a Bonifacio III o a algún otro Papa sucesor suyo se le va a poder llamar espúreo no siendo tal por su origen o elección, sino habiendo sido creado Papa legítimamente? O ¿qué rapacidad o naturaleza feroz se ha hallado en ellos para decir que tienen pies de oso? Del Anticristo, sí, se dice que tendrá pies de oso porque *con sus pies lo pisoteará todo,* como se dice en Daniel.

Y lo que añade en cuarto lugar sobre la adoración del Papa es ridículo: no se le adora como a Dios, sino como a prelado soberano de la Iglesia y Vicario de Dios. Porque ¿qué es esta adoración más que una veneración y una manifestación de honor? Dice San Pablo *Los presbíteros que ejercen bien su cargo, merecen doble honor:* ¿qué extraño que a quien está al frente de toda la Iglesia se le tenga por digno de gran veneración, sobre todo cediendo como cede toda esa veneración en honor de Cristo?

6. No es justo comparar los imperios de la Roma pagana y de la cristiana.—Ni es justo lo que hace el rey de comparar la Roma pagana con la cristiana, porque el imperio de aquélla dista tanto del poder de ésta, cuanto lo terrestre de lo celestial, lo corporal de lo espiritual, y lo temporal de lo eterno, según se demostró ampliamente en el libro 3.º

Los emperadores romanos sólo eran señores temporales y tenían un territorio limitado, y por eso, a los reyes de los otros territorios les trataban, no como a súbditos, sino cortésmente como a compañeros.

En cambio, los Romanos Pontífices son prelados y reyes espirituales, y tienen por territorio a todo el mundo y por rebaño a todas las ovejas de Cristo, y por tanto, a todos los reyes cristianos les pueden llamar súbditos.

Y sin embargo, a éstos, si no son herejes o cismáticos, no sólo cortésmente sino también humanísimamente, no se dedignan de llamarles hijos y a veces también señores.

Más aún, a veces esto lo han hecho con tan grande humildad, que el rey y los protestantes abusan de sus palabras para someterles a los emperadores, según observamos ya en el libro 3.º acerca del Papa San Gregorio.

Y baste esto acerca de la primera bestia.

7. Resumen de la segunda parte del cap. 13 del Apocalipsis.—En la segunda parte del mismo cap. 13 cuenta San Juan que *vio otra bestia subir de la tierra con dos cuernos como de cordero, y hablaba como el dragón.* Sobre ella dice muchas cosas.

La primera, que hizo que todos los moradores de la tierra adorasen a la primera bestia.

La segunda, que se le concedió el realizar *grandes señales* y, en particular, *hacer bajar fuego del cielo a la tierra ante la gente.*

La tercera, que con esas señales *sedujo a los habitantes de la tierra para que hiciesen una imagen* de la primera bestia.

La cuarta, que *se le concedió infundir aliento a la imagen de la bestia, y que la imagen de la bestia hablase e hiciese que cuantos no adorasen la imagen de la bestia fuesen muertos.*

La quinta, que *hará que todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y esclavos, se hagan una marca de la bestia en la mano derecha o en la frente, y que nadie pueda comprar ni vender nada, sino quien lleve la marca con el nombre de la bestia o con la cifra de su nombre.*

En sexto lugar, se añade el misterio de la cifra de su nombre con las palabras *Pues se trata de la cifra de un hombre, y su cifra es 666.*

Todo esto es tan oscuro que el ingenio humano apenas puede conjeturarlo, cuánto menos comprenderlo.

Y, como muy bien observó el cardenal Belarmino, eso es una señal evidente de que no se ha cumplido, pues hoy es tan oscuro y enigmático como el primer día en que se escribió; ahora bien, las profecías que se hacen mediante enigmas, aunque antes sean oscuras, al menos cuando se cumplen se entienden y se aclaran: si no, resultarían inútiles; luego el ser estas cosas ahora tan oscuras como lo eran antes, es señal de que no se han cumplido.

Y sin embargo, el rey de Inglaterra, según suele, muchas cosas las aplica en la forma como las cree conformes con su opinión o a propósito para infamar a la Sede Romana.

Mas antes de responderle, vamos a presentar el sentido propio y literal de esa visión, a fin de que, en comparación con él, aparezca con mayor evidencia el error de esa otra arbitraria interpretación.

8. Esta última bestia significa al Anticristo y a sus emisarios.—Esta última bestia, o representa en general a los pseudoprofetas y predicadores que él enviará para persuadir su divinidad y perseguir a los santos —como interpretan Primasio, San Beda, San Anselmo

y otros, y como piensa SAN GREGORIO—, o ciertamente significa, entre ellos, a algún insigne y extraordinario mago, poderoso además por sus fuerzas y por su ejército, el cual, seduciendo con señales y forzando con su poder, lleve a los hombres a adorar al Anticristo.

Así SAN IRENEO, después de referir la primera visión de este capítulo, sobre esta segunda añade: *A continuación, acerca de su escudero, al cual llama pseudoprofeta, hablaba —dice— como un dragón y hacía todos los prodigios de la primera bestia delante de ella.*

Esta misma idea la confirma ANDRÉS DE CESAREA, que aduce también a San Ireneo.

Por su parte ARETAS, aunque al principio parece que también por esta última bestia interpreta el Anticristo, después, al explicar más la cosa, a éste le llama *precursor del Anticristo* y distingue a los dos comparándolos con Juan Bautista y Cristo.

También VICTORINO entiende en singular al falso profeta que ha de realizar portentos y señales mentirosas antes del Anticristo. Y a éste le siguen ahora con la mayor frecuencia escritores eruditos a los que cita y sigue MALVENDA.

SAN AMBROSIO dice disyuntivamente que esta bestia es, o los numerosos predicadores del Anticristo, o alguno peor entre ellos.

9. SAN JUAN HABLA TAMBIÉN DE ALGÚN AYUDANTE PRINCIPAL DEL ANTICRISTO.—A ESE PSEUDOPROFETA SE LE ATRIBUYEN DOS CARACTERÍSTICAS: HIPOCRESÍA Y SUPUESTO PODER.— Mas, aun siendo verdad que en ese profeta —llamado falso por antonomasia— están representados otros, sin embargo no puede negarse que San Juan habla de algún hombre determinado, insigne partidario del Anticristo y engañador de los hombres: lo primero, porque el contexto mismo, si se lo considera con sinceridad, lo indica suficientemente; y lo segundo, porque el mismo San Juan lo manifiesta evidentemente en el cap. 19 diciendo *La bestia fue capturada, y con ella el falso profeta —el que había realizado al servicio de la bestia las señales con que seducía a los que habían aceptado la marca de la bestia y a los que adoraban su imagen—, y los dos fueron arrojados vivos al lago del fuego que arde con azufre.*

En este texto evidentemente pinta al mismo pseudoprofeta al que, bajo el nombre de bestia, había visto subir de la tierra, y de él habla como de un determinado hombre lo mismo que del Anticristo, y a ambos los presenta como dos hombres condenados de una manera especial, y los distingue de los demás seguidores del Anticristo añadiendo: *Y los demás fueron exterminados por la espada del que montaba el caballo,* etc.

Por consiguiente, no hay duda que por esa segunda bestia se da a entender un hombre peculiar y un determinado predicador del Anticristo, y que sus dos principales propiedades se designan por dos cualidades de la bestia.

En efecto, se dice que tiene cuernos como de cordero por su hipocresía, puesto que se mostrará manso y será un perseguidor cruelísimo, o se mostrará como predicador del verdadero Cristo y hablará como el dragón, pues predicará al Anticristo movido y empujado por el dragón que a la primera *bestia le dio toda su fuerza y poder.*

Este es el sentido en que interpretan esas dos propiedades metafóricas SAN IRENEO, ANDRÉS, ARETAS y los otros que se han aducido antes; y también TICONIO —según otros, SAN AGUSTÍN—, por más que las aplica a todos los herejes. Y lo mismo pensó SAN GREGORIO, atribuyéndolas como por participación a todos los falsos predicadores del Anticristo.

10. ESE PSEUDOPROFETA SE ENCARGARÁ DE QUE EL ANTICRISTO SEA ADORADO COMO DIOS.—HARÁ TAMBIÉN BAJAR ESPECTACULARMENTE FUEGO DEL CIELO.—DARÁ VOZ A LA ESTATUA DEL ANTICRISTO, Y HARÁ QUE SEA ADORADA.—En cuanto a lo demás que San Juan predice de este falso profeta, aunque los Padres e intérpretes católicos reconocen que es oscuro y difícil de entender, sin embargo, todos los que investigan su sentido literal, tratan de conservar en lo posible el sentido propio de las palabras.

Así pues, cuando dice que esa bestia hará que *todos los habitantes de la tierra adoren a la primera,* eso lo entienden de una adoración divina y de verdadera latría, pues esa es la adoración con que el Anticristo mismo querrá ser adorado, según se demostró en el cap. XVII por la Escritura y los Padres.

Asimismo, cuando dice que *hará señales,* estas palabras las interpretan de milagros sensibles ficticios y de prodigios engañosos, conforme a las palabras de Cristo en SAN MATEO *Surgirán pseudocristos y pseudoprofetas, y harán grandes señales y prodigios,* pues, así como, tratándose de los pseudocristos, estas palabras se cumplirán por antonomasia en el Anticristo, así también, tratándose de los pseudoprofetas, piensa San Juan que se cumplirán en este precursor del Anticristo.

Y que Cristo habla de señales externas aparentes y que engañarán los sentidos, nadie lo ha puesto jamás en duda. Por eso, cuando San Juan dice más adelante que la segunda bestia hará *que baje fuego del cielo,* etc., también todos lo interpretan de una verdadera bajada local y de un verdadero fuego, o al menos de un cuerpo sensible que tenga apariencia como de fuego: esto está de acuerdo con la anterior in-

terpretación de las señales en general, y es conforme al sentido propio de las palabras; y no hay ninguna necesidad de inventar otras metáforas, sobre todo diciendo como dice San Juan que bajará fuego *a la vista de los hombres.*

Igualmente, lo tercero que añade San Juan de la imagen de la primera bestia, se entiende de una verdadera imagen sensible o estatua del Anticristo que harán los que crean en él y que colocarán en los templos —y quizá en el de Jerusalén— para adorarla a ella y en ella al Anticristo como a verdadero Dios.

Y en el mismo sentido propio se entiende que este pseudoprofeta dará aliento a esa imagen para que hable: esto resulta muy fácil de realizar mediante un pacto con el demonio, lo mismo que es cosa conocidísima en las historias que los espíritus inmundos muchas veces han hablado en las estatuas e ídolos de los gentiles.

11. LA MARCA DE LA BESTIA SERÁ LA SEÑAL CON QUE SE RECONOCERÁ PÚBLICAMENTE A LOS PARTIDARIOS DEL ANTICRISTO.—EL NOMBRE DEL ANTICRISTO HARÁ EL NÚMERO 666 SEGÚN LAS LETRAS GRIEGAS.—TODAVÍA NO SE CONOCE ESE NOMBRE.—Sobre la marca del Anticristo y su señalización en las manos o en la frente, todos coinciden también en que será un signo sensible a propósito ante los hombres para la profesión externa de su religión, y quizá como un distintivo de apostasía o de abandono de la religión crstiana y de agregación a la secta del Anticristo; por más que en particular nadie puede adivinar qué marca será esa. Aquello primero lo exige el sentido verdadero y propio de las palabras de San Juan; esto último esas palabras no lo explican, y tampoco está revelado en otros pasajes de la Escritura, ni la razón puede investigarlo.

Finalmente, sobre el nombre de la bestia todos enseñan también que constará de unas letras que, reducidas a números según la práctica de la lengua griega, darán el número 666. Mas como las letras griegas pueden combinarse de innumerables maneras de forma que den ese número, añaden los dichos intérpretes que es imposible saber el nombre del Anticristo hasta tanto que aparezca y entonces, por los efectos, se conozca el verdadero sentido de la profecía.

En efecto, aun en el caso de que el nombre de alguno conste de unas letras que, según el idioma griego, den ese número —como algunos han tratado de demostrarlo de Mahoma o de Lutero—, esa no es señal suficiente del Anticristo si faltan otras señales, pues esa es muy ambigua y equívoca, y por eso es preciso que vaya unida a otras.

12. CONFIRMACIÓN DE LO ANTERIOR POR EL CONSENTIMIENTO DE LOS PADRES.—SOBRE LA IMAGEN.—SOBRE LOS PRODIGIOS.—LA MARCA DEL ANTICRISTO MANCHARÁ LOS COMESTIBLES EN VENTA (*Sic*).—Esta breve paráfrasis o interpretación literal de las palabras de San Juan la tomo de los autores que acabo de aducir.

SAN IRENEO dice de este pseudoprofeta que hará señales *obrando mágicamente,* y añade las palabras de San Juan, y las entiende sencillamente en su sentido propio sin más interpretación. Y en otro pasaje enseña ampliamente lo que hemos dicho sobre el número del nombre.

VICTORINO dice también sobre la señal del fuego: *Esto lo hacen aun hoy los magos mediante los ángeles traidores.* Y añade: *Hará también que en el templo de Jerusalén se le ponga al Anticristo una imagen de oro, y que el ángel traidor entre en ella y desde ella responda y dé oráculos.* Y lo mismo piensa sobre el nombre y la marca.

Lo mismo —poco más o menos— tiene ARETAS, el cual, acerca del fuego, dice manifiestamente que bajará de forma que se lo vea, *fascinando los ojos de los que lo miren;* y acerca de la marca dice que será *la grabación de un nombre pernicioso,* y que se dará *como una señal con la que los hombres puedan o no puedan negociar,* dando por supuesto que esa señal será sensible.

Y ANDRÉS dice: *Cuanto el precursor del Anticristo ha de hacer para engañar a los hombres, todo ha de hacerlo mediante ilusionismos y encantamientos a fin de que el Anticristo cuente con el testimonio de un hombre que haya realizado tan grandes milagros.* Y más abajo: *No es cosa extraña ni nueva que el impostor haga bajar fuego del cielo a la vista de la gente,* y aduce le caso del fuego que se encendió por virtud del diablo y que bajó para consumir en un momento la manada de Job.

Después interpreta otras palabras entendiéndolas de una verdadera imagen y de su habla, y lo confirma con casos de otros ilusionismos parecidos de los demonios.

Asimismo, acerca de la marca habla como de una señal sensible, y entiende que —a la letra— se les grabará a los hombres como señal necesaria para comprar y vender aun las cosas indispensables, *a fin,* dice, *de inducirles a una muerte violenta por la falta de las cosas necesarias para la vida,* se entiende, a quienes hayan rehusado recibir esa marca.

13. PARA QUE NO HAYA LUGAR PARA LA CRUZ, EL PSEUDOPROFETA GRABARÁ EN LAS FRENTES LA MARCA DEL ANTICRISTO.—Finalmente, lo que hemos dicho sobre el nombre del Anticristo, lo enseña y lo confirma con un texto de SAN HIPÓLITO: *Hará una marca en la mano derecha y en la frente para que nadie con su derecha haga la preciosa señal de la Cruz en la frente.* Y más abajo piensa que esa marca

será el nombre del mismo Anticristo impreso sensiblemente con un sello en la frente o en la mano. Y acerca de ese nombre dice que no puede saberse cómo será.

De igual forma habla SAN EFRÉN sobre la marca del Anticristo: *Grabará al hombre en su mano derecha o en su frente esta su impía marca para que el hombre no pueda hacerse la señal de Cristo.* Y en los versos siguientes, las señales y falsos prodigios los interpreta igualmente de las ilusiones sensibles externas. Finalmente, en los últimos versos repite lo mismo acerca de la marca, en la idea de que será una señal sensible *que los enemigos de Cristo adoptarán en lugar de la cruz del Salvador.* De estas cosas habla sin distinguir entre las que hará el Anticristo y las que hará su pseudoprofeta, y todas ellas parece atribuirlas al Anticristo.

Por último, PRIMASIO, BEDA, RUPERTO y otros, y aun todos los modernos, coinciden en lo que hemos dicho, por más que en la explicación de la marca y nombre del Anticristo propongan opiniones distintas y contrarias. Mas esta variedad no estorba a nuestro propósito, y por eso no es necesario presentarla en detalle ni examinarla: puede verse, por todos, a MALVENDA.

14. LAS INTERPRETACIONES METAFÓRICAS DEL REY QUEDAN AL DESCUBIERTO POR LA LITERAL.—EL REY, SIN QUERERLO, ATRIBUYE A LA IGLESIA ROMANA ANTIGÜEDAD Y FIRMEZA.— Resta comparar con este sentido sencillo de la Escritura las interpretaciones místicas y metafóricas del rey o —mejor dicho— las adaptaciones que de ella hace con la única intención de ofender.

Por la segunda bestia él entiende la Iglesia Apostólica obediente al Pontífice Romano, a la cual él —siguiendo la práctica de los impíos protestantes— llama *Apostática.*

Y sin embargo, añade sobre ella: *Tiene un origen demasiado firme y estable para ser la sucesora visible de la verdadera Iglesia,* palabras en las que, forzado por la realidad o sin caer en la cuenta de lo que decía, reconoció que la Iglesia Romana es la verdadera y la católica.

En efecto, la verdadera Iglesia es aquella que es la sucesora visible de la verdadera Iglesia más antigua, según se demostró en el libro primero.

Según esto, la comparación en que a esta Iglesia se la llama *más firme* y *más estable,* si se hace respecto de las sinagogas de Satanás y de las agrupaciones de los protestantes o apóstatas, está hecha muy bien y con toda verdad; pero si se la hace respecto de la Sede Apostólica, peca por exceso, pues debería hacerse en línea de igualdad, ya que la verdadera Iglesia no puede separarse de la Piedra, y al revés, y por tanto, tan firme y estable es la sucesión de Pedro, como es cierta la perduración de la Iglesia verdadera y visible: ahora bien, ambas son tan firmes como es cierta la palabra de Cristo *Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.*

15. LA BESTIA, EN SENTIDO PROPIO, SIGNIFICA UN DETERMINADO HOMBRE.—MÍSTICAMENTE REPRESENTA LA AGRUPACIÓN APOSTÁTICA DE LOS HEREJES.—Por lo que toca a la interpretación de la bestia, hemos demostrado ya suficientemente que, en sentido propio, significa un determinado hombre.

Pero concedemos que místicamente puede significar cualquier agrupación de impíos, de herejes y de apóstatas que sigan y prediquen al Anticristo, sea tomando a éste en general y típicamente —lo mismo que, siguiendo a TICONIO, dijimos que por esta bestia se dan a entender todas las sectas y ministros de los herejes—, sea la de los que prediquen al Anticristo personal y propiamente dicho, según han interpretado muchos católicos.

Pues bien, en ese sentido es verdad que esa bestia es el conjunto de los apóstatas.

Mas este conjunto ahora es múltiple, porque toda la sinagoga de Satanás reunida bajo el nombre cristiano es un conjunto de apóstatas: tal es el conjunto de los luteranos, calvinistas, puritanos y protestantes; y que igual a ellos es la pseudoiglesia anglicana, se demostró ya con evidencia en el libro primero por su estado actual y por la historia de su caída.

16. LA IGLESIA ROMANA NO TIENE CUERNOS DE CORDERO, ES DECIR, HIPOCRESÍA.—NI —COMO EL DRAGÓN— ENSEÑA NI ENSEÑÓ JAMÁS ERRORES.—Para demostrar que esa bestia representa a la Iglesia Romana, el rey dice —en primer lugar— que tiene *cuernos como de cordero, porque se presenta como esposo de Cristo y defensor suyo.*

Ahora bien, ese papel lo hace no hipócritamente, sino con la verdadera fe y con la adoración de Cristo y su imitación, en lo cual se diferencia mucho de aquella bestia.

Añade: *Pero en realidad habla como el dragón, porque enseña doctrinas condenables y diabólicas.*

Ahora bien, esto él nunca ha logrado demostrarlo.

En cambio nosotros, en el libro primero, hemos probado suficientemente que esta afirmación es no sólo falsa sino también herética, puesto que la verdadera y visible Iglesia de Cristo no puede fallar en la fe siendo como es la columna y el sostén de la verdad por la promesa de Cristo que dijo *Yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo* y *Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.*

Y a partir del cap. III del libro 2.°, no sólo defendimos a esta Iglesia de todos los errores

que el rey ve en ella, sino que además, por las herejías contrarias, pusimos al descubierto que la Inglaterra que ahora obedece a su rey es apóstata y cismática.

16 (*bis*).—LOS DARDOS DE LOS HEREJES SE DEVUELVEN CONTRA ELLOS.—ENRIQUE VIII Y SUS SEMEJANTES SON, NO DISEÑOS, SINO VERDADEROS RETRATOS DE LA BESTIA.—TAMBIÉN LA IGLESIA ANGLICANA ES UN RETRATO SUYO.— Por eso, antes de pasar a otra cosa, quiero advertir al lector que considere con cuánto mayor y más real base la metáfora del rey se le puede devolver a él y a su pobre reino.

¿Por qué no decir que la primera bestia es Enrique VIII y sus sucesores, imitadores suyos y que sobre sus cabezas tienen un nombre de blasfemia, es decir, de *cabeza* soberana *de la Iglesia* no sólo en lo temporal sino también en lo espiritual?

¿Por qué no decir asimismo de Enrique que fue el leopardo cubierto de manchas, dado que la profesión de la fe y la doctrina que poseía la afeó con manchas sucísimas de pasión, de cisma, y finalmente de herejía? Más aún, pareció imitar al leopardo en su velocidad y fiereza, pues en poquísimo tiempo hizo apostatar a casi todo su reino, y a los insignes varones que se mantuvieron firmes en la fe les mató ferozmente.

Finalmente, mucho más verdad es decir que el rey de Inglaterra, con su forma adulterina de mandar, bajo apariencia de poder temporal usurpa el espiritual, y que al querer ser reconocido, obedecido y honrado como cabeza de su Iglesia, pretende un culto y una adoración que no se le debe.

Y de la misma manera puede aplicarse fácilmente lo demás.

Y de una manera parecida, diremos que la segunda bestia es la Iglesia Anglicana, la cual ha fallado en la verdadera fe, venera al rey como a su cabeza espiritual, y profiere innumerables palabras blasfemas contra la verdadera Iglesia Católica de Dios y contra el Vicario de Cristo. O ciertamente diremos que aquella segunda bestia es el rebaño de ministros y falsos profetas que aplauden al rey y que seducen a los que moran allí para que adoren a la primera bestia reconociéndola como cabeza de la Iglesia.

Estas y otras cosas semejantes pueden pensarse fácilmente y decirse con más base: lo primero, porque son verdaderas y conocidísimas en todo el mundo; y lo segundo, porque aunque el rey de Inglaterra no sea el Anticristo, justamente se le puede contar entre sus tipos y precursores, dado que persigue a Cristo en su Iglesia y en su Vicario, y no pudiendo practicar esto de hecho, trata de realizarlo de palabra y con injurias.

17. EL REY JACOBO AFIRMA QUE LAS SEÑALES SE HACEN PARA REFORZAR LA AUTORIDAD DE LOS PAPAS.—EN LA IGLESIA CATÓLICA SIEMPRE HA HABIDO Y HABRÁ MILAGROS.—Por eso el rey avanza más adelante, y lo que San Juan dice de las señales y prodigios que hará la segunda bestia para seducir a los pueblos y para arrastrarlos a la adoración de la primera, lo aplica a los milagros de la Iglesia Católica, los cuales afirma que son *falsos* y *portentos engañosos,* y que se hacen para ganar autoridad y poder para el Papa.

Como esto se dice sin prueba y en contra de toda autoridad divina y humana y en contra de la fe, más parece digno de desprecio que de refutación.

Sin embargo —brevemente— quiero preguntar: ¿Creen o no creen que en la Iglesia de Cristo, después del año 606 han podido hacerse verdaderos prodigios y verdaderos milagros?

Si dicen que no, esquivan las promesas de Cristo, y a su propio arbitrio les ponen límite. Porque Cristo dijo ilimitadamente *A los que crean les acompañarán estas señales: en mi nombre harán salir a los demonios,* etc. Y en otro lugar *Si tuviereis fe como un grano de mostaza,* etc. *Nada os será imposible*. Y en otro *Quien cree en mí, hará las obras que yo hago y aun mayores*. Por consiguiente, estas promesas no pueden reducirse a un determinado tiempo: en este caso, uno podría decir que únicamente los Apóstoles pudieron hacer verdaderos milagros, o cosa parecida, lo cual es un gran absurdo. Luego no para solos los primeros siglos de la Iglesia, sino para todos los tiempos Cristo concedió a su Iglesia que oportunamente se hiciesen en ella tales verdaderos milagros.

18. Dirán que esas promesas se hicieron a la fe, y que por tanto, ese poder perduró en la Iglesia mientras perduró en ella la verdadera fe, pero que una vez que se corrompió la fe, cesó ese poder y comenzaron los falsos milagros.

Mas esto es caer en otro abismo de errores, puesto que si a la Iglesia le comenzó a faltar la verdadera fe, quedó perdida la Iglesia, en contra de las palabras de Cristo *Las puertas del infierno no prevalecerán contra ella.*

Dirán que la que quedó perdida fue la verdadera Iglesia visible.

Mas ya se demostró suficientemente que la verdadera Iglesia de Cristo es visible, y que a ella es a la que Cristo le prometió perennidad hasta el fin. Sin contar que es preciso que los signos y milagros sean sensibles, y que, por tanto, sola la Iglesia visible hace verdaderos milagros: luego a ella se le hicieron las promesas de Cristo, y ella es en la que perdurará el poder prometido por Cristo.

19. ANTIGUAMENTE FUERON MUCHOS LOS SANTOS QUE HICIERON MILAGROS.—Luego si no pueden negar el poder ¿por qué niegan que los milagros que en estos tiempos se han hecho en la Iglesia sean verdaderos milagros? Pues en ellos no se ven menos señales de verdad que en los que se hacían en la antigua Iglesia.

En primer lugar los han hecho hombres santísimos: San Benito, San Bernardo, San Francisco, San Antonio y otros parecidos.

En segundo lugar, frecuentemente los hicieron para persuadir la fe e introducirla en nuevas regiones, como acerca de Inglaterra refiere SAN GREGORIO, predecesor casi inmediato de Bonifacio III. Y que otros semejantes se hicieron después en la misma región en confirmación de esa misma fe, lo atestigua SAN BEDA. Y los Anales Eclesiásticos refieren que, después de la época de Bonifacio, la fe se introdujo en Flandes, Holanda y otras regiones con la ayuda de semejantes milagros.

Además, los mismos indicios de verdad se hallan en los últimos milagros que en los primeros, por ejemplo, en la resurrección de un muerto, la evidencia del cadáver tendido y su verdadera vivificación comprobada por el tiempo, por muchas acciones vitales y por la conversación en público.

Finalmente, se prueba que esta historia no es menos fidedigna que aquellos milagros: luego es una temeridad y una impiedad tenerlos a todos por falsos.

20. LOS MILAGROS SE REALIZAN PARA GLORIA DE CRISTO Y CONFIRMACIÓN DE LA FE, Y NO PRIMARIAMENTE PARA LA AUTORIDAD DEL PAPA.—LOS MILAGROS INDIRECTAMENTE CONSOLIDAN LA DIGNIDAD PONTIFICIA.—Y lo que el rey dice, que los milagros de la Iglesia se hicieron para dar poder al Papa y exaltar ese poder, no es así.

Ordinariamente se hacen en confirmación o para la propagación de la verdadera fe, o para gloria y honor de Crsito; muchas veces son también efecto de la fe verdadera y firme, a la cual Cristo prometió *Si tuviereis fe como un grano de mostaza,* etc.; algunas veces se hacen por la misericordia de Dios que a los que necesitan y piden tales beneficios quiere concedérselos milagrosamente; otras veces como demostración de la santidad de alguna persona, santidad que Dios quiere manifestar para ejemplo y consuelo de otros.

Y digo que es así *ordinariamente* porque, dado que el artículo del primado del Papa es un dogma de fe y su conocimiento es muy necesario para la confirmación de la verdadera fe y de la Iglesia, también pudieron hacerse verdaderos milagros en confirmación de esa verdad siempre que —conforme a la disposición de la divina providencia— fueron oportunos o necesarios.

Por último, aunque los verdaderos milagros no siempre se hacen por ese fin, sin embargo, en cuanto que los que los hacen son ministros de la Iglesia que obedecen al Papa y que predican con su autoridad, confirman bastante esa misma verdad de su primado.

Por tanto, ¿quién hay que no vea la execrable calumnia que es comparar los milagros de la Iglesia Católica con las señales de la bestia del Anticristo?

21. LAS EXCOMUNIONES LANZADAS POR LOS PAPAS, EL REY JACOBO INVENTA QUE ES EL FUEGO BAJADO DEL CIELO.—Mas como San Juan, entre las señales de aquella bestia, señaló una especial diciendo *Hasta el punto de hacer bajar fuego del cielo a la tierra a vista de los hombres,* el rey apostilló a estas palabras una interpretación sin duda maravillosa diciendo *A saber, el rayo de la excomunión, cuya fuerza es tan grande que es capaz de derribar a los príncipes de sus tronos, hasta el punto de que quienes no quieren adorar la imagen de la bestia, deben ser matados y quemados como herejes: es decir, su máximo poder sin limitación alguna.*

En estas palabras se indica una doble metáfora, que si se aduce en sentido alegórico, tiene poca fuerza persuasiva, puesto que, con la misma facilidad con que se la inventa, se la desprecia, dado que los protestantes la han ideado con la única intención de injuriar; pero si ese sentido se propone como literal, es muy ridículo y contrario a la intención del Espíritu Santo y a los dichos de los mismos protestantes: voy a demostrar brevemente ambas cosas.

22. EL FUEGO AQUEL, EN SAN JUAN NO SIGNIFICA LA EXCOMUNIÓN.—LA EXCOMUNIÓN NO ES UN RAYO NUEVO: SE LA FULMINÓ YA ANTES DE LA ÉPOCA DE BONIFACIO.—La primera metáfora es aquella por la que del *bajar fuego del cielo* se dice que metafóricamente es fulminar una excomunión.

Ahora bien, esta matáfora —en primer lugar— es nueva y sin base en la Escritura, en los Padres o intérpretes, ni en el lenguaje común: ¿quién creerá que San Juan empleó esas palabras sólo en ese sentido metafórico que los protestantes han inventado recientemente a su capricho y sólo como burla?

En segundo lugar, San Juan pone esa señal como nueva, particular y digna de admiración; ahora bien, el fulminar una excomunión no es cosa nueva ni particular, ya que también los mismos herejes las fulminan, y por eso, no causa admiración, siendo como es cosa de cada día.

Más aún: si esa es una señal del Anticristo, sin duda el Anticristianismo comenzó antes de Bonifacio III, pues ya antes Inocencio I había fulminado una excomunión contra el emperador.

Finalmente, la bestia hará bajar fuego del cielo por arte y con el poder del demonio; ahora

bien, la excomunión se fulmina con el poder concedido por Cristo y en virtud de sus palabras *Si no oyere a la Iglesia,* etc.; luego San Juan no habla de esta señal, ni tal metáfora es verisímil.

23. INSTANCIA.—SOLUCIÓN.—Quizá dirá el rey que eso es verdad tratándose de la excomunión justa y ordinaria, pero que él se refiere al rayo de aquella excomunión *cuya fuerza alcanza a derribar de sus tronos a los príncipes.*

Respondo —en primer lugar— que, según se demostró antes, también esa excomunión puede ser justa y fulminarse con poder legítimo.

Por más que es impropio decir que la excomunión misma derribe del trono, pues aunque esos dos efectos procedan de un mismo poder como dos penas y se impongan a la vez, son distintos. Sin embargo, ahora, por condescender con el rey, hablamos como de uno solo.

Así pues, también ese rayo se fulmina con poder verdadero y celestial, y —según probamos ya antes— no es una señal engañosa sino verdadera; luego es incompatible con la metáfora.

En segundo lugar, esa señal, es decir, la excomunión no la fulminan o presentan en la Iglesia los predicadores o los fieles obedientes al Papa, sino únicamente el Papa, y así, conforme a la aplicación que hace el rey, no la presenta la segunda bestia sino la primera. Ahora bien, la señal de hacer bajar fuego del cielo San Juan no la atribuye a la primera bestia sino en particular a la segunda. Luego tal interpretación confunde las bestias.

24. AL VENERAR AL PAPA NO SE ADORA A LA IMAGEN DE LA BESTIA.—EN SAN JUAN, UNA COSA ES HACER LA IMAGEN, Y OTRA ADORARLA.—La segunda metáfora del rey se refiere a la *imagen de la bestia:* según él, esa imagen significa el sumo poder del Papa.

Pero resulta fácil refutar esta metáfora poco más o menos con los mismos argumentos: lo primero, porque no tiene como base ningún texto, razón o prueba; y lo segundo, porque el reconocer y venerar ese sumo poder del Papa no es cosa nueva en la Iglesia de Cristo: antes de Bonifacio, todos los Papas precedentes se revistieron de esa imagen e hicieron uso de ese poder, y todos los verdaderos fieles se sometieron a él, según se probó ampliamente en el libro 3.°

Además, en pugna con esa metáfora están las palabras *Diciendo a los habitantes de la tierra que hagan una imagen de la bestia:* ¿quién de los que ésos llaman papistas o —con más verdad— católicos enseñó jamás a los fieles que hiciesen o diesen el poder al Papa, cuando más bien todos enseñamos que el único que se lo da es Cristo? Por consiguiente, esa imagen no es el poder pontificio, sino algo que se puede hacer con el arte y con las manos de los hombres.

Ni puede decir el rey que el hacer la imagen no es otra cosa que reconocer y confesar el poder, pues expresamente San Juan distingue entre hacer la imagen y adorarla; ahora bien, respecto del poder, reconocer el poder es venerarlo; luego otra cosa es hacer la imagen; y según esto, es casi evidente que en las palabras *hacer la imagen* —según he dicho antes— no hay ninguna metáfora.

Y lo mismo persuaden también mucho las palabras siguientes *Y se le concedió dar aliento a la imagen de la bestia y que la imagen de la bestia hablase:* claramente manifiestan que se trata de una imagen material y sensible, porque ¿cómo puede concebirse que la Iglesia dé aliento al poder del Papa para que pueda hablar o hacer cosa parecida?

25. ANÁLISIS DE LAS PALABRAS DEL APOCALIPSIS.—LA EXCOMUNIÓN TIENE FUERZA COACTIVA, NO SEDUCTIVA.—Por último, en aquellas palabras yo veo dos señales.

Una, hacer bajar fuego del cielo. Y se dice que esta señal la segunda bestia la hace —no coaccionando, sino seduciendo— para inducir a los habitantes de la tierra a adorar a la primera bestia y su imagen. Así aparece por las palabras *Y sedujo a los habitantes de la tierra por las señales que se le concedió hacer a la vista de la bestia.*

Ahora bien, el rayo de la excomunión no se pronuncia para inducir a los hombres por la seducción, sino por la fuerza y coacción, la cual resulta mayor si a la excomunión se une el destronamiento.

Luego la metáfora de la excomunión no se ajusta a tal señal.

Por último, la otra señal —la de dar aliento a la imagen de la bestia y hacer que hable—, aunque sea también para seducir, mas llega a la coacción, puesto que se añade *Y haga que cuantos no adoren la imagen de la bestia, sean matados.* Tampoco aquí cabe la metáfora, porque la Iglesia no da al Papa aliento ni habla para que su poder alcance a dar muerte a los rebeldes, sino que más bien él confía ese poder a sus ministros.

Luego ese es un abuso, no una interpretación de la Escritura.

26. EL REY INVENTA QUE LA MARCA DE LA BESTIA ES LA OBEDIENCIA AL PAPA.—MEJOR PODRÍA DECIRSE ESO DEL JURAMENTO DE FIDELIDAD DE INGLATERRA.—SAN JUAN HABLA DE UNA SEÑAL PERMANENTE, NO DE UNA PURA PROFESIÓN.—Pasa el rey a continuación a aplicar al Papa la marca del Anticristo, y dice que la marca de la bestia es la profesión de obediencia que se hace al Sumo Pontífice.

Mas cuando San Pablo advirtió a los fieles *Obedeced a vuestros superiores,* no pensó que la profesión de obediencia eclesiástica y cristiana era la marca del Anticristo sino la de Cristo. Con más razón podríamos decir que es la marca del Anticristo el juramente de fidelidad con que el rey oprime a los católicos de su reino, ya que, bajo apariencia de profesión de la obediencia civil que se le debe, les fuerza a negar su obediencia al Vicario de Cristo.

Además, fuera del error en que se basa esa aplicación, es contraria a las palabras de San Juan.

En primer lugar, porque por la profesión de obediencia se entiende, o sólo la forma de vida bajo la obediencia del Papa, o alguna fórmula especial con que se profese esa obediencia.

El primer sentido no es conforme al pensamiento de San Juan, quien habla expresamente de una señal que han de llevar los seguidores del Anticristo como profesión de su secta y obediencia: esto se ha visto más arriba y consta evidentemente por el texto mismo.

Y si por la profesión se entiende una fórmula peculiar de promesa de obedecer al Papa, no se ajusta a las palabras de San Juan.

Primeramente, porque San Juan dice que *todos, pequeños y grandes, ricos y pobres, libres y siervos,* llevarán la marca de la bestia; ahora bien, esa especial profesión de obediencia al Papa no se exige a todos los fieles pequeños y grandes, sino a los pastores o doctores eclesiásticos, o a otros constituidos en un grado semejante.

27. Nadie será admitido sin esa marca a los contratos humanos.—Lo segundo, la marca del Anticristo debe ser tan común y familiar a todos, que sin ella a nadie se le permitirá comprar ni vender aun las cosas necesarias para la vida. Por eso observan los Padres que se la grabará con el fin de que aun para la sustentación de la vida se fuerce a todos a recibirla.

También ahora en Inglaterra los católicos se ven forzados a acudir a las iglesias de los herejes o a hacer el juramento de fidelidad para no ser privados de los bienes necesarios para la vida o de la vida misma.

En cambio, en la Iglesia Romana, la profesión de obediencia al Papa no se exige para que se pueda comprar o vender ni so pena de perder lo necesario para la vida: sólo se exige en ocasiones particulares cuando se juzga conveniente para la seguridad de la doctrina y del grado o cargo que se va a recibir.

Luego no cabe comparación entre aquella aquella marca y esta profesión.

Lo tercero, la marca del Anticristo ha de ser una señal permanente que se lleve en las manos o grabada en la frente y que pueda verse para que a uno se le admita a los dichos contratos humanos. En cambio, la profesión de obediencia es una señal —digámoslo así— transeúnte, que se presenta una vez al recibir un cargo, pero que después no se lleva ni en las manos ni en la frente.

Luego la aplicación de la marca es una ligereza.

28. Opinión del rey Jacobo sobre el número del nombre del Anticristo.—Llega, por fin, al número del nombre del Anticristo, y da dos interpretaciones.

Una es que ese número no es del nombre sino de la persona del Anticristo, es decir, que no es necesario que ese número esté en las letras de su nombre sino en la persona misma, porque el Anticristo había de venir en el término de los años de aquel número, es a saber, del 666.

Esta interpretación la deduce de que al mismo número al que primero se había llamado *número de su nombre,* después se lo llama *número de la bestia* —*Que el inteligente calcule el número de la bestia*—, y a continuación se añade *Porque es número de hombre:* en estas últimas palabras parece que por hombre el rey interpreta Cristo N. Señor, puesto que dice que, conforme a esta interpretación, se dice *número de hombre* porque es el *número de los años del Señor.*

En este sentido, dice que la profecía se cumplió en Bonifacio III, *que fue el primero,* dice, *que se llamó a sí mismo Arzobispo Universal, título por el que San Gregorio había predicho que sería conocido el Anticristo.*

Esta interpretación ciertamente no es nueva: la dieron ya Juan Annio y algunos otros para demostrar que Mahoma fue el Anticristo. Y aunque se la concediésemos al rey, nada importaría, como diré enseguida.

29. No puede negarse que ese número es el del nombre del Anticristo.—No puede negarse que San Juan predijo que el número 666 estará en el nombre del Anticristo, ya que expresamente dijo O *el número de su nombre,* es decir, contenido en las letras de su nombre, que es como entendieron esas palabras todos los intérpretes. Así pues, esto no puede negarse, por más que no es incompatible con ello que por ese mismo número del nombre, místicamente se indique alguna propiedad de la persona.

Según esto, si fuese compatible con la verdad de las otras profecías o de la historia el que por ese número se indicase el tiempo de la aparición

del Anticristo según el número de los años del Señor, o el tiempo de la duración de su reinado —según otros dijeron de Mahoma—, esto no sería contrario a las palabras de San Juan. Sin embargo, que eso no es así tratándose de Mahoma, lo demostraron los hechos mismos, según demostró PEREIRA. Y tratándose del verdadero Anticristo, consta por otras profecías, conforme a las cuales ni pudo venir tan pronto, ni —según se ha demostrado antes— su trono durará tanto tiempo.

30. ESE NÚMERO NO ES EL DEL TIEMPO DE LA VENIDA DEL ANTICRISTO.—EL AÑO DEL PONTIFICADO DE BONIFACIO NO ADMITE ESE NÚMERO.—EVASIVA.—ES CONTRA LA COSTUMBRE EL CONTAR LOS AÑOS A PARTIR DE POMPEYO.—REFUTACIÓN DE OTRA EVASIVA.—Conforme a la aplicación que hacen los protestantes, es cosa clara que ese número no puede referirse al tiempo de la duración del Anticristo, dado que, según su opinión, ha durado ya más de mil años: por eso el rey ha tratado de aplicar ese número al tiempo de su aparición.

Mas tampoco este sentido tiene base alguna en el texto, puesto que al número que primero llamó *número del nombre de la bestia,* enseguida, por brevedad, lo llama *número de la bestia.* En cambio, cuando añade que ese mismo número es *número de hombre,* por este hombre no entiende a Cristo: ¿quién pensó jamás esto, o con qué base puede afirmarse?

A esto se añade que tampoco en ese sentido la realidad corresponde al número, porque el Papa del año 666 fue Benedicto III.

Responde —en primer lugar— que el número de esos años se ha de contar, no a partir del año del nacimiento de Cristo, sino a partir del año en que Pompeyo destruyó el templo.

Pero esto tampoco es razonable: ¿por qué ese número se ha de contar a partir de aquel año más bien que a partir de cualquier otro? Ni es eso consecuente, porque ya ese no será el número de los años del Señor, según había dicho poco antes.

Por eso da otra respuesta diciendo que el reino del Anticristo quedó confirmado sesenta años después de Bonifacio, y que esta fue la manera como se cumplió aquel número.

Mas esto no es menos ligero y caprichoso, porque tampoco los Papas en aquellos sesenta años después de Bonifacio usurparon el título de Obispo Universal más que en los cien o más años siguientes, ni creció más en ellos su poder o dignidad.

31. EL TÍTULO QUE YA ANTES SE HABÍA DADO A SAN LEÓN, BONIFACIO SE LO RECLAMÓ A QUIEN LO USURPABA.—Prescindiendo de que también es falso que Bonifacio hubiese usurpado el título de Obispo Universal: lo único que hizo fue reclamárselo a otro que lo usurpaba y demostrar que la única a quien le competía era a su sede, aunque no consta que él hiciera uso de ese título.

Y si a eso se lo llama usurpación, habrá que decir que no fue él el primero que usurpó ese título, sino muchos años antes el Papa San León, puesto que el Concilio de Calcedonia le tributó ese título —según referí antes siguiendo a San Gregorio—, y él mismo en sus cartas se llama Obispo de la Iglesia Universal, que es lo mismo.

Por último, es falso que San Gregorio diga que el Anticristo será conocido con el título de Obispo Universal: sus palabras son *Quien a sí mismo se llama o ansía que se le llame Sacerdote Universal, en su altanería se adelanta al Anticristo, pues ensoberbeciéndose se antepone a los demás.* Cuál fue el sentido en que San Gregorio reprendió ese título, ya se ha explicado antes.

Pero, sea lo que fuere del vocablo y de su uso, de ese pasaje de San Gregorio se deduce con evidencia que Bonifacio no es el Anticristo, sino que a lo sumo se puede inferir que fue altanero o que, imitándole en cierta manera, se adelantó al Anticristo, de lo cual se sigue manifiestamente que no fue el Anticristo.

Mejor ciertamente haría el rey considerando que San Gregorio en ese pasaje pone como característica del Anticristo el que *se llamará a sí mismo Dios* y el que *querrá parecer Dios por encima de todos los hombres,* cosa que hasta ahora no ha hecho ni Bonifacio ni ninguno de los Papas. Y con más verdad nosotros podemos objetarle la frase de SAN ATANASIO en la carta anteriormente mencionada, en la que, entre otras imágenes del Anticristo, pone la de *un príncipe secular usurpando el primado eclesiástico sobre los obispos.*

32. EL REY SOSTIENE QUE EL NOMBRE «LATINO» CONTIENE EL NÚMERO DEL ANTICRISTO.—SEGÚN ESA INTERPRETACIÓN, LOS HEREJES, SIENDO COMO SON TAMBIÉN LATINOS, SON ANTICRISTOS.—Por último, el rey admite y aplica al Papa otra interpretación del número del nombre del Anticristo, diciendo que en el nombre *Latino,* escrito con letras griegas, se contiene ese número: *Eso,* dice, *se ajusta muy bien a la Iglesia Romana, a la fe romana y a la liturgia latina.*

Pero resulta clarísimo lo violento y frívolo que es todo eso.

En primer lugar, bien observó Belarmino que *Latinos* en griego no se escribe con *ei* sino con *i,* y que en esta forma no da ese número. Bien es verdad que ARETAS, entre otros nombres posibles del Anticristo, puso el de *Lateinos;* pero a continuación añadió que, para que dé ese nú-

mero, contra la práctica y estilo propio de la Escritura hay que escribirlo con diptongo.

En segundo lugar, San Juan habló del nombre propio del Anticristo. Ahora bien, no ha habido ningún Papa cuyo nombre propio fuera *Latino;* y como nombre común, también el rey de Inglaterra es, y Lutero y Calvino fueron latinos. Por consiguiente ¿por qué por el nombre de *Latino* se le ha de tener por Anticristo al Papa más que a cualquiera de ellos?

En conclusión, todo eso que en el cap. 13 se dice del Anticristo y de su portaestandarte, entendido con sencillez, demuestra con evidencia que el Anticristo, tal como allí se describe, todavía no ha aparecido y es diametralmente distinto del Romano Pontífice. Y las forzadas y violentas interpretaciones metafóricas de los protestantes, con no menor claridad ponen de manifiesto el error en que esos ciegos se encuentran.

CAPITULO XX

EXAMEN DE LAS OBSERVACIONES DEL REY EN TORNO A LOS CAPÍTULOS 14, 15 Y 16 DEL APOCALIPSIS

1. EL REY SE ESFUERZA POR PROBAR QUE EL ANTICRISTO SERÁ MUERTO EN ROMA.—PERO ESA INVENCIÓN NO CUENTA CON EL APLAUSO DE LA ANTIGÜEDAD.—CON MÁS VERDAD DIRÍA QUE ROMA SERÁ DESTRUIDA POR EL ANTICRISTO.— Una vez que hemos terminado con la tercera visión, antes que el rey pase a la cuarta —que tomará del cap. 17—, de los cap. 14, 15 y 16 toma ciertos puntos, los cuales, aunque sean de menos importancia nos ha parecido que merecía la pena observar para que no quede sin tocar nada que tenga relación con nuestro asunto.

Al principio del cap. 14, primero cuenta San Juan que se le manifestó la gloria especial de los Santos vírgenes. Después cuenta la visión del ángel que volaba por el medio del cielo con el Evangelio eterno en sus manos y anunciando el día del juicio. En estos dos puntos nada ocurre digno de notarse.

En tercer lugar, dice San Juan, le siguió otro ángel diciendo *Cayó, cayó la gran Babilionia, la que dio a beber a todos los pueblos el vino de su ira.* Sobre esto observa el rey que esta caída de Babilonia que anunció el ángel, es la muerte del Anticristo; y por Babilonia quiere que se entienda Roma, como tantas veces había dicho anteriormente. Según esto, da a entender que el Anticristo perecerá en Roma y en su incendio y destrucción.

Pero que el Anticristo haya de ser muerto en Roma, es una nueva ficción sin base, inventada para sembrar alguna mala sospecha acerca de la Sede Romana.

Los antiguos enseñaron que sería muerto en Oriente, según se deduce de LACTANCIO, de SAN HIPÓLITO, de SAN IRENEO y de otros antiguos.

SAN JERÓNIMO dijo que sería muerto en el monte Olivete; y esto puede deducirse del capítulo 11 de DANIEL y del cap. 11 del Apocalipsis, como ya observé antes.

Y en el cap. 19 dijo el evangelista San Juan que el Anticristo será arrojado vivo al infierno, se entiende, por mandato de Cristo, según dieron a entender SAN PABLO y DANIEL *Será triturado sin mano.*

Por consiguiente, en el caso de que por Babilonia entendamos Roma, la destrucción de Roma está tan lejos de ser la muerte del Anticristo, que más bien —según puede deducirse del capítulo 18 del Apocalipsis— será destruida e incendiada por él o por sus generales o compañeros.

En efecto, si Roma —según observé antes— ha de ser destruida antes del tiempo del juicio, no podrá serlo más que en el tiempo del Anticristo y por obra suya, a fin de que, borrado el nombre de Roma, él parezca erigir una monarquía nueva y más excelente. En cambio, en el caso de que por Babilonia entendamos este mundo, el incendio de Babilonia supondrá ya terminada la persecución del Anticristo y su destrucción y perdición: luego tampoco en este sentido la caída de Babilonia será la muerte del Anticristo.

2. EN EL APOCALIPSIS —COMO EN OTRAS PROFECÍAS— ALGUNAS VECES NO SE OBSERVA EL ORDEN CRONOLÓGICO.—LAS PLAGAS DEL APOCALIPSIS SERÁN REALES, NO ALEGÓRICAS.—EN ESTE LUGAR EL REY JACOBO DERRAMA COPAS DE OPROBIO CONTRA EL ROMANO PONTÍFICE.— Después de estas voces y advertencias de los dos ángeles, sigue el tercer ángel anunciando tanto los suplicios que les sobrevendrán a los seguidores del Anticristo, como la felicidad de los que murieron en el Señor soportando con paciencia la tribulación y cumpliendo los mandamientos de Dios. Y como esa diferencia se hará en el juicio, por eso a continuación se añade la visión y representación del juicio.

Mas esto —según advierten todos los intérpretes— en gran parte se dijo anticipando las cosas, pues al juicio precederán las siete plagas que en el cap. 15 se anuncian en general y en el cap. 16 se enumeran en particular.

No nos toca ahora a nosotros explicarlas. Pero como el rey juega con su sentido alegórico, quiero advertir —brevemente— que esas plagas, en sentido literal y propio, significan tribulaciones

mero, contra la práctica y estilo propio de la Escritura hay que escribirlo con diptongo.

En segundo lugar, San Juan habló del nombre propio del Anticristo. Ahora bien, no ha habido ningún Papa cuyo nombre propio fuera *Latino;* y como nombre común, también el rey de Inglaterra es, y Lutero y Calvino fueron latinos. Por consiguiente ¿por qué por el nombre de *Latino* se le ha de tener por Anticristo al Papa más que a cualquiera de ellos?

En conclusión, todo eso que en el cap. 13 se dice del Anticristo y de su portaestandarte, entendido con sencillez, demuestra con evidencia que el Anticristo, tal como allí se describe, todavía no ha aparecido y es diametralmente distinto del Romano Pontífice. Y las forzadas y violentas interpretaciones metafóricas de los protestantes, con no menor claridad ponen de manifiesto el error en que esos ciegos se encuentran.

CAPITULO XX

EXAMEN DE LAS OBSERVACIONES DEL REY EN TORNO A LOS CAPÍTULOS 14, 15 Y 16 DEL APOCALIPSIS

1. EL REY SE ESFUERZA POR PROBAR QUE EL ANTICRISTO SERÁ MUERTO EN ROMA.—PERO ESA INVENCIÓN NO CUENTA CON EL APLAUSO DE LA ANTIGÜEDAD.—CON MÁS VERDAD DIRÍA QUE ROMA SERÁ DESTRUIDA POR EL ANTICRISTO.— Una vez que hemos terminado con la tercera visión, antes que el rey pase a la cuarta —que tomará del cap. 17—, de los cap. 14, 15 y 16 toma ciertos puntos, los cuales, aunque sean de menos importancia nos ha parecido que merecía la pena observar para que no quede sin tocar nada que tenga relación con nuestro asunto.

Al principio del cap. 14, primero cuenta San Juan que se le manifestó la gloria especial de los Santos vírgenes. Después cuenta la visión del ángel que volaba por el medio del cielo con el Evangelio eterno en sus manos y anunciando el día del juicio. En estos dos puntos nada ocurre digno de notarse.

En tercer lugar, dice San Juan, le siguió otro ángel diciendo *Cayó, cayó la gran Babilionia, la que dio a beber a todos los pueblos el vino de su ira.* Sobre esto observa el rey que esta caída de Babilonia que anunció el ángel, es la muerte del Anticristo; y por Babilonia quiere que se entienda Roma, como tantas veces había dicho anteriormente. Según esto, da a entender que el Anticristo perecerá en Roma y en su incendio y destrucción.

Pero que el Anticristo haya de ser muerto en Roma, es una nueva ficción sin base, inventada para sembrar alguna mala sospecha acerca de la Sede Romana.

Los antiguos enseñaron que sería muerto en Oriente, según se deduce de LACTANCIO, de SAN HIPÓLITO, de SAN IRENEO y de otros antiguos.

SAN JERÓNIMO dijo que sería muerto en el monte Olivete; y esto puede deducirse del capítulo 11 de DANIEL y del cap. 11 del Apocalipsis, como ya observé antes.

Y en el cap. 19 dijo el evangelista San Juan que el Anticristo será arrojado vivo al infierno, se entiende, por mandato de Cristo, según dieron a entender SAN PABLO y DANIEL *Será triturado sin mano.*

Por consiguiente, en el caso de que por Babilonia entendamos Roma, la destrucción de Roma está tan lejos de ser la muerte del Anticristo, que más bien —según puede deducirse del capítulo 18 del Apocalipsis— será destruida e incendiada por él o por sus generales o compañeros.

En efecto, si Roma —según observé antes— ha de ser destruida antes del tiempo del juicio, no podrá serlo más que en el tiempo del Anticristo y por obra suya, a fin de que, borrado el nombre de Roma, él parezca erigir una monarquía nueva y más excelente. En cambio, en el caso de que por Babilonia entendamos este mundo, el incendio de Babilonia supondrá ya terminada la persecución del Anticristo y su destrucción y perdición: luego tampoco en este sentido la caída de Babilonia será la muerte del Anticristo.

2. EN EL APOCALIPSIS —COMO EN OTRAS PROFECÍAS— ALGUNAS VECES NO SE OBSERVA EL ORDEN CRONOLÓGICO.—LAS PLAGAS DEL APOCALIPSIS SERÁN REALES, NO ALEGÓRICAS.—EN ESTE LUGAR EL REY JACOBO DERRAMA COPAS DE OPROBIO CONTRA EL ROMANO PONTÍFICE.— Después de estas voces y advertencias de los dos ángeles, sigue el tercer ángel anunciando tanto los suplicios que les sobrevendrán a los seguidores del Anticristo, como la felicidad de los que murieron en el Señor soportando con paciencia la tribulación y cumpliendo los mandamientos de Dios. Y como esa diferencia se hará en el juicio, por eso a continuación se añade la visión y representación del juicio.

Mas esto —según advierten todos los intérpretes— en gran parte se dijo anticipando las cosas, pues al juicio precederán las siete plagas que en el cap. 15 se anuncian en general y en el cap. 16 se enumeran en particular.

No nos toca ahora a nosotros explicarlas. Pero como el rey juega con su sentido alegórico, quiero advertir —brevemente— que esas plagas, en sentido literal y propio, significan tribulaciones

y calamidades corporales y externas, como fueron las plagas de Egipto: con éstas las comparan SAN IRENEO y ANDRÉS, el cual interpreta en este sentido cada una de ellas, y al cual imita en general ARETAS. Y con razón, porque todo lo que se dice en ese pasaje puede entenderse en sentido real y propio, y por tanto, así se ha de entender.

Esto no obstante, el rey —como suele— con sus alegorías esas plagas las convierte en ofensas y oprobios de la Santa Iglesia y del Papa. Mas no las aplica todas ellas, sino las que puede desfigurar y aplicar. Y siempre da por supuestos los mismos errores, entendiendo por la bestia el Papa y por el pseudoprofeta la Iglesia Apostólica, y así, las tinieblas que con la quinta copa se derraman sobre la sede del Anticristo dice que son las tinieblas de ignorancia y error de la Iglesia Romana: esta es la forma como los herejes, para disculpar su error y pertinacia, suelen acusar a la Iglesia de ignorancia y ceguera, pues —como observa muchas veces SAN AGUSTÍN contra los donatistas— estando ellos ciegos no pueden ver la luz de la Iglesia.

3. LAS TINIEBLAS DE LA QUINTA COPA SERÁN SENSIBLES Y NO INTELIGIBLES.—Sin contar que la metáfora —según he dicho —no es necesaria ni aplicable.

En efecto, esas plagas han de caer sobre la bestia y su reino, es decir, sobre el Anticristo y los hombres que hayan sido engañados por él, como se dice allí.

Por consiguiente, supondrán ya densísimas tinieblas espirituales: luego no se trata de éstas, sino que las tinieblas que después se han de derramar con la quinta copa serán verdaderamente corporales o por lo menos temporales, puesto que, o se derramarán tinieblas densísimas y frecuentísimas sobre Jerusalén, en donde estará la sede del Anticristo, y sobre toda aquella región, o el esplendor humano y la fama del reino del Anticristo se oscurecerá por la grandeza de las calamidades, de las cuales el Anticristo no será capaz de librar a sus súbditos con sus artes.

Con esto sucederá que todos se afligirán con un enorme dolor, hasta el punto de *comerse, por el dolor, sus propias lenguas, y de blasfemar contra Dios por sus dolores y heridas, y de no hacer penitencia por sus obras:* estas palabras el rey nunca ha podido ni podrá sin rubor aplicarlas a la Iglesia, y en cambio resulta fácil de entender con cuánto mejor y más fundada analogía y verdad podrían aplicarse a las tinieblas, lenguas, blasfemias e impenitencia de los protestantes.

4. LA COPA DERRAMADA SOBRE EL EUFRATES LOS PROTESTANTES LA CONFUNDEN NECIAMENTE.—Pasa el rey al sexto ángel, el cual, secando el Eufrates, *preparó el camino a los reyes de Oriente,* y dice que eso se cumplió *cuando ya el hombre de pecado comenzó a revelarse quitados todos los estorbos que pueden retardar la marcha de ellos,* es decir, de los reyes orientales, *para lanzarse contra aquel monarca.*

Por los reyes orientales de ese pasaje se entiende a sí mismo y a otros reyes semejantes a él que se rebelen contra la Iglesia Romana y que la persigan, según lo interpreta más claramente después en la pág. 121 tratando de la cuarta visión.

Y dice que a estos reyes se les preparará el camino con el derramamiento de la sexta copa, a fin de que, quitados los obstáculos, se lancen libre e inesperadamente contra la monarquía de la Iglesia —la cual él inventa que es del Anticristo—, lo mismo que Ciro, atravesando inesperadamente el Eufrates, tomó Babilonia y dio muerte a su rey Baltasar, que abusaba de los vasos destinados al ministerio de Dios y que de esta manera como que se sentaba en el templo de Dios.

5. LOS REYES DE QUIENES SE TRATA EN ESE TEXTO NO LUCHARÁN EN CONTRA SINO EN FAVOR DEL ANTICRISTO.—PRUEBA DE ESTO POR LAS PALABRAS DEL APOCALIPSIS.—En toda esta metáfora —prescindiendo de la impiedad y audacia que incluye— quiero hacer notar la ignorancia supina de los protestantes cuando dan esa interpretación, puesto que al hablar así, no sólo se salen arbitrariamente del sentido literal, sino que aplican las palabras en contra de ese mismo sentido.

En efecto, de los reyes a quienes se les preparó el camino derramando la sexta copa y secando el Eufrates, se predice que avanzarán no contra el Anticristo sino más bien para ayudar al Anticristo a exterminar el pueblo de Dios.

Esto lo observaremos después en el cap. XXII acerca de las profecías de Daniel; y puede también deducirse de las palabras que un poco más abajo añade SAN JUAN *Los espíritus de los demonios se dirigen a los reyes de toda la tierra a fin de reunirlos para dar la batalla en el gran día de Dios omnipotente.*

Y este es el sentido en que todos interpretan el pasaje aquel según el cual el Anticristo convocará a todos los reyes de la tierra, y sobre todo a los orientales, para someter a todos los cristianos.

De esta convocatoria y enorme aglomeración para la batalla bajo los nombres de *Gog* y *Magog* hizo mención el mismo SAN JUAN después de EZEQUIEL.

¿Cómo, pues, puede ajustarse la metáfora de que por los reyes que han de venir de Oriente se entienden los herejes que se levanten contra el Papa? ¿Qué cosa más ligera ni más ridícula pudo decirse ni inventarse?

6. LOS HEREJES SON SEMEJANTES A ESOS REYES, MAS SÓLO EN CONSPIRAR CONTRA DIOS Y SU CRISTO. — A esto se añade que esos

reyes no se reunirán cuando el Anticristo comience a revelarse, sino después que el Anticristo haya sido reconocido por todo el mundo y predicado con suficiente publicidad por su pseudoprofeta; más aún, después que su reino —como es manifiesto por las copas precedentes y por las palabras siguientes— haya comenzado a ser afligido por otras tribulaciones. Ahora bien esos herejes surgieron y se reunieron antes que el Anticristo fuese conocido o comenzase a revelarse, ya que ellos fueron los primeros que inventaron esa fábula, y el trono al que ellos impusieron ese nombre siempre fue conocidísimo de la Iglesia y no sufrió nada de lo que se predice por las copas.

Por último, esos reyes se han de reunir *para dar la batalla en el gran día de Dios omnipotente,* a saber, cuando Cristo triunfará de ellos y a la vez destruirá a Gog y a Magog. Ahora bien, esos heresiarcas no se reunieron todos para un mismo día, y se fueron presentando mucho antes de la época del gran día de Dios.

Así pues, lo único en que coinciden con esos reyes es en que en realidad se levantaron contra Cristo, preparan el camino al Anticristo, y hacen la guerra contra el Vicario de Cristo, para quien han inventado el título de Anticristo.

7. A LOS HIJOS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EL REY JACOBO LOS COMPARA CON PEQUEÑAS RANAS QUE CROAN EN FAVOR DEL PAPA.—TAL OFICIO ES GLORIOSO PARA LA COMPAÑÍA.—El rey termina por fin esa su prolija alegoría aduciendo las palabras de la misma sexta copa que escribió SAN JUAN *De la boca del dragón, de la boca de la bestia, y de la boca del pseudoprofeta vi salir tres espíritus inmundos en forma de ranas.*

Por estos espíritus entiende una nueva secta que se está levantando para iluminar y apuntalar al trono del Anticristo que se halla entenebrecido y tambaleándose. Y dice que se la da a entender con el número tres porque la dirigen tres maestros: el *Dragón,* es decir, Satanás; el *Anticristo,* es decir, el Papa; y el *Pseudoprofeta,* es decir, la Iglesia Romana.

Por esa secta entiende, sin duda, la Compañía de Jesús, y a sus doctores y predicadores les compara con renacuajos y —según la práctica de los protestantes— les calumnia a su gusto.

No está bien ni es necesario que yo responda en defensa de ellos: sus obras dan testimonio de ellos, y hay quien les ve y les juzga. Ni tienen poco de qué gloriarse los hijos y operarios de la Compañía, ya que, con el Vicario de Cristo y con su Iglesia, han sido tenidos por dignos de sufrir ignominia y escarnio por la fe de Cristo y por la obediencia a su Vicario.

8. LA INTERPRETACIÓN NO ES COHERENTE.—A LOS ESPÍRITUS INMUNDOS EL REY LOS PONE, UNA VEZ COMO ENEMIGOS DEL ANTICRISTO, Y OTRA VEZ COMO AMIGOS.—Prescindiendo de otros errores de falsa interpretación de la bestia y de su pseudoprofeta, y prescindiendo del abuso de otras palabras de ese texto de la Escritura, únicamente quiero hacer notar —con relación a las palabras de la Escritura— que en la alegoría misma, en comparación con el texto, el rey no es coherente ni consecuente consigo mismo.

En este lugar dice que los tres espíritus malos son enviados para apoyar al Anticristo y sostener su trono. Según esto, diciendo como dice SAN JUAN acerca de ellos *Se dirigen a los reyes de toda la tierra con el fin de reunirlos para la batalla,* se sigue manifiestamente que los reyes que esos espíritus han de reunir serán amigos y partidarios del Anticristo.

Ahora bien, un poco antes había dicho que esos reyes a quienes el sexto ángel les prepara el camino eran enemigos del Anticristo, y que el camino se les preparaba con el fin de que pudiesen sin estorbo lanzarse contra la monarquía del Anticristo.

Estas dos cosas no son compatibles, puesto que los reyes que han de venir sin estorbo y que han de ser reunidos por esos tres espíritus son los mismos: ¿cómo se les llama a la vez para atacar y para sostener el trono tambaleante del Anticristo?

9. LOS OPERARIOS DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS SIEMBRAN PAZ, NO DISCORDIAS.—SAN JUAN HABLA DE UNA BATALLA MATERIAL.—Además, de esos tres espíritus se dice que han de reunir a los reyes para una batalla, se entiende, contra la Iglesia visible de Cristo de la época del Anticristo.

Ahora bien, los operarios de la Compañía reúnen a los reyes no para una batalla sino para pacificarles y unirles con el Vicario de Cristo, no para atacar a la Iglesia visible sino para pacificarles y unirles con ella.

Asimismo, esos reyes se han de reunir en particular para la batalla de un día al que por antonomasia se le llama *el gran día de Dios omnipotente* porque —como se dice enseguida— en él *vendrá como ladrón,* se entiende, para destruir al Anticristo y a todos los reyes que se hayan reunido con él para la batalla, según se explica manifiestamente en el cap. 20 bajo los nombres de Gog y Magog.

Ahora bien, esto no puede aplicarse en modo alguno a los predicadores de la fe que ahora hay en la Iglesia Católica. Prescindiendo de otros innumerables datos los cuales demuestran con evidencia que San Juan habla de una batalla corporal o material, señalando incluso el lugar en que se han de reunir los reyes, y explicando manifiestamente que las ranas son los tres espíritus inmundos de los demonios, que harán prodigios para reunir a los reyes para aquella batalla.

Luego la alegoría que han inventado los ociosos y empedernidos protestantes es vana y desvergonzada.

CAPITULO XXI

LA VISIÓN DEL CAP. 17 Y SIGUIENTES DEL APOCALIPSIS, MÁS BIEN QUE REFUTAR CONFIRMAN EL NUEVO ERROR SOBRE EL ANTICRISTO

1. ENSEÑA EL REY JACOBO QUE LA MUJER FORNICARIA ES EL ANTICRISTO Y, POR CONSIGUIENTE, EL PAPA.—LO PRUEBA CON UN MONTÓN DE ESCARNIOS.—Refiere el evangelista San Juan, en el cap. 17 del APOCALIPSIS, que fue arrebatado al desierto y vio una mujer fornicaria sentada sobre una bestia de color escarlata, cubierta de títulos blasfemos, etc.

De esta visión, la cuarta que puso el rey de Inglaterra, trata de deducir que el Romano Pontífice es el Anticristo, y lo deduce de la siguiente manera: La mujer fornicaria representa al Anticristo, y todas las propiedades que se atribuyen a esa mujer en ese capítulo, le cuadran al Romano Pontífice; luego él es el Anticristo.

La mayor el rey no la prueba, sino que la da por supuesta como base conocida de su discusión.

En cambio, la menor la desarrolla ampliamente multiplicando a su gusto escarnios contra la Sede Romana, y eso sin pruebas ni base de verdad, sino solamente porque —habiéndose empapado desde niño, bajo la enseñanza de los herejes, en esa falsa opinión y depravada fe, y habiéndose aferrado a ella por la costumbre—, ahora, movido de la ignorancia y de la indignación, se atreve a poner su boca en el cielo y a manchar lo sagrado con lo profano.

2. LA MUJER SIGNIFICA UNA CIUDAD, NO UN HOMBRE.—UNOS LO ENTIENDEN DE LA CIUDAD DE LOS IMPÍOS, OTROS DE LA CIUDAD DE ROMA.—A LA ROMA CRISTIANA NO SE LA PUEDE LLAMAR BABILONIA.—Pero —en primer lugar— la base en que se apoya es falsa, puesto que la mujer no representa al Anticristo.

En efecto: San Juan mismo dijo que la mujer tenía escrito en la frente *La gran Babilonia.* Ahora bien, nadie ha dicho que Babilonia, ni propia ni figuradameente, signifique al Anticristo, pues el Anticristo —según se ha demostrado antes— ha de ser un determinado hombre, y Babilonia siempre significa una ciudad o agrupación de hombres, según el mismo San Juan al fin del ese cap. 17 *La mujer que has visto es la gran ciudad que tiene la soberanía sobre los reyes de la tierra.* Y así todos los Padres e intérpretes de ese pasaje coinciden en que esa mujer o Babilonia representa una gran ciudad, ya que esto fue revelado no sólo en enigma sino expresamente, y así lo explicó el mismo profeta.

Sobre la ciudad de que se trata hay distintas interpretaciones. Que de ellas las probables son dos —una que explica este pasaje entendiéndolo de la ciudad de los impíos, y otra que lo interpreta de la ciudad de Roma— lo dijimos ya antes en el cap. VII: en él explicamos ambas opiniones, demostramos que ambas son probables, e hicimos ver al detalle que a ambas les cuadran todos los distintivos de la maldad que San Juan acumula sobre ella.

Pero ya advertimos allí que —conforme a la explicación católica y verdadera— si Babilonia es Roma, eso se ha de entender, no de la Roma cristiana, sino de la pagana tal como era en la época en que San Juan escribía y mientras perduró en aquella situación; y si acaso ha de volver a ella antes del fin del mundo totalmente o en gran parte —según opinan muchos—, con razón se la da a entender con ese mismo nombre también para esa situación.

Porque a la Roma cristiana que persevera en la verdadera fe de Cristo, no se la puede llamar Babilonia,dado que no admite la confesión de falsos dogmas ni de diversas sectas o dioses.

Por eso, con razón SAN JERÓNIMO le dice a Roma: *Con la confesión de Cristo borraste la blasfemia que tenías escrita en tu frente.* Y por esta razón SAN PEDRO distinguió cuidadosamente entre la Iglesia que estaba en Babilonia y la Babilonia misma diciendo *Os saluda la Iglesia que está reunida en Babilonia.* Y en el mismo sentido habla San Jerónimo diciendo *Ciertamente allí está la Iglesia,* etc.

3. DEMOSTRACIÓN DE QUE LAS OTRAS CALUMNIAS SON FALSAS.—LOS HEREJES, TODAS LAS MARAVILLAS DE ESTE TEXTO LAS CONFUNDEN ASTUTAMENTE. — Deshecha, pues la base del rey, su argumento se viene abajo. Por eso, todas las aplicaciones que hace basándose en eso, son calumnias de los protestantes y no interpretaciones de la Escritura. Ni el rey mismo puede eludir esta respuesta, dado que muchísimas veces en su *Prólogo* sostiene que la mujer fornicaria es Roma, y lo confirma con la confesión de los nuestros.

Mas en este punto es preciso guardarse de la astucia de los protestantes, que ya notó SANDER y que ahora el rey parece imitar.

En efecto, de esa misma mujer dice que es Roma y que es el Anticristo, y asimismo que la bestia es el Anticristo, según observé ya en el cap. XV: de esta manera, confundiendo a Roma con el trono romano y con el Anticristo, después pasa a hablar de todas las formas de gobierno de aquella ciudad y, por fin, de la Iglesia y Sede Romana, y le aplica a ella todo lo que se dice tanto del Anticristo como de la Roma infiel y de su imperio pagano. Tal es

todo lo que en ese raciocinio inventa en torno a aquel capítulo.

Porque, basándose en que se dice que Roma fue *madre de la fornicación cuando servía a los ídolos y supersticiones de todos los pueblos,* según dice el Papa SAN LEÓN, en consecuencia ese pecado se lo atribuye a la Sede Apostólica. Y lo mismo que nosotros, por esa Sede, decimos que Roma es madre y maestra de todas las Iglesias, así el rey la llama madre de todas las fornicaciones espirituales.

Cuáles son esas fornicaciones espirituales que la Iglesia Romana ha practicado o enseñado, hasta ahora nunca ha podido demostrarlo, dado que —según se probó en los libros 1.° y 2.°— no se ha apartado lo más mínimo de la fe antigua y primitiva.

4. LA ROMA CRISTIANA DE NINGÚN MODO SE EMBRIAGÓ CON LA SANGRE DE LOS MÁRTIRES.—De una manera semejante, lo que se dice de la Roma pagana, que por las persecuciones de los emperadores está *embriagada con la sangre de los mártires,* se atreve a atribuírselo a la Iglesia y Sede Romana; por más que ciertamente no veo con qué apariencia o sombra de verdad ha podido decir eso: ¿qué *feroces persecuciones de los cristianos* ha provocado la Iglesia Romana, o cuándo ha derramado sangre de mártires como para decir que está ebria de sangre de mártires?

Pero quizá el rey llama martirios a las justas penas de ciertos herejes y apóstatas, y eso a pesar de que esos suplicios son tan aislados que tampoco por ellos se ha podido decir que esté ebria de sangre de mártires, pues —como observan los Padres e intérpretes— estas palabras indican una multitud innumerable de mártires.

Finalmente —dejando lo demás—, lo que acerca de Roma se dice en el Apocalipsis, no hay mayor base para poder atribuírselo a la Sede Romana a partir de la época de Bonifacio III que v. g. respecto de la época de San Silvestre. Esto lo hemos dicho y probado ya muchas veces. Déjese, pues, el rey de andar con tergiversaciones; y una de dos: o reconozca que Roma, por razón de esa Sede, siempre fue fornicaria, o desista de atribuir a Bonifacio o a los otros santos Papas posteriores y a sus legítimos sucesores los crímenes de la Roma pagana.

5. DESACERTADA CONFUSIÓN DE LAS CARACTERÍSTICAS DE LA BESTIA Y DE LA MUJER.—En segundo lugar, como el rey confunde a la mujer con la bestia que la lleva, trata de interpretar acerca del Papa no sólo las propiedades de la mujer sino también las características de la bestia.

Primeramente, la interpretación de las siete cabezas la refiere a los siete gobiernos de la ciudad que hemos refutado ya antes.

Lo segundo, hace una interpretación portentosa de los diez cuernos, de la cual será mejor tratar en el capítulo siguiente.

Y por último, se desvía a explicar la destrucción de Babilonia que se predice en el cap. 18. Mas como antes, en el cap. VII, hemos tratado ampliamente de la destrucción de Babilonia descrita en ese cap. 18, no será necesario recorrer todas las alegorías y aplicaciones que en este último pasaje se le ocurren al rey. Sobre todo que no contienen nada nuevo más que las mismas injurias y oprobios contra la Sede Romana, basados en los mismos errores, y amplificados —sin prueba alguna— con nuevas exageraciones.

Así que, prescindiendo de ellos en general, únicamente he creído que no debía pasar por alto ciertos puntos que, o tienen alguna sombra de dificultad, o contienen alguna calumnia más perniciosa y escandalosa.

6. EL REY DELATA A UNA ROMA CRISTIANA QUE HA FORNICADO CON LOS REYES.—QUEDA CONVICTO POR SUS MISMAS PALABRAS.—Pues bien, en la pág. 122, mordiendo a la vez que objetando, examina las palabras del cap. 18 en que, después de descrita la caída de Roma, se dice *Y llorarán y se lamentarán sobre ella los reyes de la tierra que fornicaron y vivieron en placeres con ella.* Y de ellas pretende deducir que esa Babilonia no es la Roma pagana, sino la cristiana, ya que lo que en ellas se cuenta *ninguno de los reyes lo hizo con la Roma pagana, ni pudieron hacerlo quienes fueron sometidos por ella por la fuerza de las armas.* Luego esa Babilonia es la Roma cristiana, y los reyes que lamentaban su ruina son aquellos *a quienes,* dice, *honró con nombres y títulos honoríficos, y con cuyas pasiones e ilícitos matrimonios condescendió.*

A esta objeción respondemos —en primer lugar— que se la puede volver contra el rey, puesto que eso tampoco se hizo ni pudo hacerse con la Roma cristiana, porque a los reyes a los que ella honró con título honorífico, si no con la fuerza de las armas sí los sometió con la fe y con la paz cristiana, como dijo el Papa San León.

—Digo —en segundo lugar— que esa objeción es improcedente respecto de las dos Romas o de las dos situaciones de la misma Roma, dado que la profecía aún no se ha cumplido por no haber aún Roma desaparecido del todo.

En efecto, aunque bajo los godos y vándalos sufrió graves calamidades y no pequeños desastres, mas con éstos no se cumplió la profecía del cap. 18 de San Juan, pues con esas destruc-

ciones no se llegó al *que no se la halle más,* según advertí ya en el cap. VII.

Por más que aun de esas destrucciones puede decirse con toda verdad que le sobrevinieron más bien a la Roma pagana que a la cristiana.

Porque entonces Roma estaba como mezclada: aunque se hallaba ya en ella la Sede Apostólica y la religión cristiana, pero quedaban en ella muchos restos de la gentilidad y una gran parte de los ciudadanos paganos, y —como docta y eruditamente hizo ver MALVENDA— Dios permitió aquellas calamidades para limpiarla de esa hez.

Por eso, aunque, con la toma y destrucción de Roma, la Iglesia fiel que había entonces en ella no pudo menos de sufrir no pequeñas molestias y daños, mas como la causa de las destrucciones eran las idolatrías y los crímenes de la gentilidad, por eso con razón puede decirse que a la que le sobrevinieron fue más bien a la Roma pagana que a la cristiana.

7. SI ROMA HACIA EL FIN DEL MUNDO HA DE VOLVER A SU PRIMERA SITUACIÓN, LE CUADRAN LAS PALABRAS DEL APOCALIPSIS.—Según esto, añado además lo que dije ya en el cap. VII siguiendo la opinión de muchos sabios: que no es increíble que Roma, cerca de la época del Anticristo o en ella, haya de ser de nuevo conquistada por los gentiles y devuelta a su anterior situación pagana; y que la Iglesia será expulsada de ella, o que se verá tan afligida que tenga que ocultarse —como quien dice— en un rincón o en las cavernas de la tierra.

Entonces la profecía de San Juan podrá muy bien cumplirse en la Roma pagana, y podrán llorarla los reyes paganos e idólatras que habían participado en sus fornicaciones y placeres. Y así, también con razón se podrá entonces llamar Babilonia, lo mismo que antes se la llamó así aunque estuviese en ella la Iglesia, a la cual no puede cuadrarle el nombre de Babilónica.

Por eso, sabiamente dijo SANDER que al Anticristo se le debe esperar no en Roma sino entre los restos y fragmentos del Imperio Romano. Sobre todo que, aunque quizá antes surgiese algún rey infiel que venciese a Roma e impusiese en ella su tiranía, ello no sería más imputable a la Sede Apostólica o a la Iglesia Romana que lo fue la persecución de Nerón o de Diocleciano.

8. ENTONCES CON RAZÓN SE LA LLAMARÁ BABILONIA.—Finalmente, digo que también es posible que Roma sufra esa última y definitiva destrucción aun sin volver nunca al paganismo sino permaneciendo bajo el mando del Papa, y que eso lo sufra por sus crímenes, no sólo por los pasados sino también por los de aquellos últimos días.

Porque —según decía antes— aunque en aquella Iglesia se conserve la fe, podrá estar excesivamente depravada en sus costumbres, o podrán multiplicarse en ella las sectas —sean de los herejes, sean de los gentiles— con tanta fuerza y libertad que los Papas no sean capaces de reprimirles.

Y en esa situación se la podrá también llamar Babilonia por la confusión, que en esa situación no podrá menos de ser muy grande.

Igualmente, podrán llorarla los reyes que participaban en sus placeres, tanto si han de ser paganos, como fieles entregados a las malas costumbres, como herejes que fomenten las sectas y los crímenes, los cuales podrá haber por toda Italia o Europa y prevalecer hasta el punto de —con la autoridad y poderío de reyes extranjeros— invadir la misma Roma.

9. LA IGLESIA ROMANA NUNCA PUEDE SER ANTICRISTIANA.—LO MISMO HABRÍA QUE DECIR AUNQUE ALGÚN PAPA FALLASE EN LA FE.—Así pues, cualquiera que sea el sentido en que se entienda esa profecía, de ella no sólo no puede deducirse que ya ahora Roma sea Anticristiana, pero ni siquiera puede deducirse con alguna verisimilitud que la Iglesia actual de Roma sea ya o algún día haya de ser Anticristiana o infiel, pues aunque muchos de sus ciudadanos y miembros fallen en la fe, por ese mismo hecho quedan fuera de la Iglesia, la cual siempre se conserva fiel.

Y mucho menos se sigue que el cabeza de la verdadera Iglesia sea o haya de ser jamás el Anticristo, pues aun en el caso de que esa ciudad, por su apostasía o por cualquier otra causa, sea destruida desde sus cimientos, el cabeza y Piedra de la Iglesia podrá mantenerse firme y residir o estar escondido en otra parte.

Más aún, aun en el caso de que Dios permitiese que en aquellos tiempos algún Papa personalmente cayese y cediese ante los tiranos profesando errores, no por eso el Papa como Papa caería ni engañaría a la Iglesia, sino que ésta podría deponer a aquél y hacerse otro Papa. Esto lo hemos dicho para ponderar y explicar más la cosa, porque lo más creíble es que Dios no permitirá eso, sobre todo en medio de una tribulación y opresión tan grande de la Iglesia.

10. LO DE LA CONDESCENDENCIA DE LOS PAPAS CON LAS PASIONES, ES PURA CALUMNIA.—En cuanto a la calumnia que el rey, de paso, mezcla con la objeción diciendo que los Papas han solido condescender con las pasiones de los reyes o permitir matrimonios ilícitos, respondemos que eso es falso y el rey no puede probarlo, y que en cambio nosotros demostramos con evidencia lo que decimos aun sólo con la triste caída anglicana.

Porque esa condescendencia con las pasiones puede tener lugar en dos sentidos.

El primero es concediendo el perdón a los que se han dejado llevar de su pasión, pero des-

pués que se han arrepentido y han dado una satisfacción. Esto lo han hecho los Papas muchísimas veces, y con ello se manifiestan no como Anticristos sino como Vicarios de Cristo, el cual les confió las llaves del cielo, y al preguntarle Pedro *¿Cuántas veces pecará mi hermano contra mí y yo le he de perdonar? ¿Hasta siete veces?* le respondió: *No te digo que hasta siete veces, sino que hasta setenta veces siete.* Esto se entiende para el caso de que oiga a la Iglesia y haga penitencia: de no hacerlo así, habrá que separarle como a gentil y publicano.

El otro sentido es que los Papas condesciendan con las pasiones de quienes perseveran en ellas o aprueban tales hechos, o que los disimulen públicamente y con escándalo de la Iglesia. De que en este sentido tal delito se atribuye a la Sede Apostólica falsamente, es testigo la misma Inglaterra, pues la causa por la que Enrique VIII y con él su reino comenzaron el cisma contra el Obispo de Roma no fue otra que el que no quiso condescender con su intolerable pasión.

Y casos parecidos podrían tomarse de las historias de Portugal y de otras para poner al descubierto esa misma falsedad. Pero tratándose de una cosa clara, no son necesarios, ni está bien que nosotros recordemos delitos ya olvidados y borrados de los reyes.

11. La Iglesia nunca aprueba los matrimonios inválidos.—En las otras palabras que el rey añade, que *permite matrimonios ilícitos,* claramente parece aludir al matrimonio de Enrique con la serenísima Catalina, que el Papa permitió. Más aún, no sólo lo permitió, sino que también lo defendió con firmeza porque no había sido ilícito sino verdadero y santo.

El rey, por su parte, aprobará el matrimonio de Enrique con Ana Bolena, el cual fue no un matrimonio ilícito sino un feísimo adulterio y un execrable incesto.

Así que hay también distintas maneras de permitir un matrimonio ilícito.

Una es aprobando los matrimonios que se hayan celebrado ilícitamente aunque sean inválidos: es una falsedad atribuir esto a la Iglesia Católica o a la Sede Apostólica, y el rey no puede presentar ningún caso con que de cualquier manera lo haga creíble.

Más aún, aunque el matrimonio haya sido válido, si —como sucede muchas veces— se ha celebrado ilícitamente, por más que la Iglesia apruebe el matrimonio, no aprueba la falta. Más aún, no la permite, sino que la prohibe, y la castiga si puede, pues a veces, por no poder castigarla sin un escándalo mayor, hace la vista gorda: mas frecuentemente esta suele ser culpa de príncipes poderosos, no de la Sede Apostólica.

Otra manera hay de permitir el matrimonio de forma que, con dispensa, se haga lo que sin ella hubiese sido ilícito hacer. Esto lo hace la Iglesia muchas veces.

Y lo hace justísimamente, porque, cuando eso sucede por impedimentos de derecho humano, el poder de la Iglesia puede también quitarlos, y muchas veces es conveniente quitarlos por el bien común o por otra causa justa, que es lo que se hizo en el caso del matrimonio de Enrique con Catalina, como es cosa conocidísima y demostrada por muchos varones doctísimos.

Decir que, por estas dispensas, *el Papa permite matrimonios ilícitos* es un dolo capcioso, porque estas palabras hacen —digámoslo así— un sentido compuesto, pues significan que los permite continuando ilícitos, lo cual es falso: lo que hace es permitir —dispensando— que se celebren lícitamente unos matrimonios que —sin la dispensa— serían ilícitos.

12. El rey critica el ornato de la Santísima Virgen y de los templos.—El ornato de los templos no es nuevo en la Iglesia.—Sigue el rey adelante, y con ocasión de las palabras de San Juan *Nadie comprará ya sus mercancías,* exagera las riquezas de la ciudad de Roma y —dejando otras cosas— reprende *el ornato de los templos y los vestidos de las sagradas imágenes.* Y añade la horrible mentira de los protestantes que éstos le han hecho aceptar a él, a saber, *que a la Santísima Virgen, en Roma, cada día se la viste y adorna con nuevas y refinadas clases de vestidos, aunque éstos recuerden la indumentaria de las meretrices.*

Pero en esta objeción los protestantes demuestran suficientemente que calumnian y odian no a la Roma que ellos presentan como novicia y Anticristiana, sino a la antigua y católica Iglesia Romana.

Porque el ornato de los templos no es nuevo en la Iglesia, sino que desde que comenzaron a edificarse templos públicos, comenzaron también a ornamentarse suntuosamente, y sobre todo en Roma.

Testigos evidentísimos de esto son —además de las autorizadísimas historias de Eusebio y de los historiadores posteriores— los antiquísimos monumentos y ornamentaciones de los templos y reliquias que hoy se ven en Roma y que se hallan en gran abundancia en las actas de los mismos Papas, San Silvestre, San Dámaso y otros hasta San Gregorio.

Y, además de los monumentos, lo mismo enseñaron los Santos y los antiguos Papas Félix IV y León I, según expliqué más ampliamente en otro lugar.

Y eso mismo es manifiesto acerca de los vestidos de las imágenes. Sobre esto hablamos ya bastante en el libro 2.°

13. En la Iglesia a las imágenes se las viste con decencia.—En el ornato de la Santísima Virgen se observa mayor delicadeza, sobre todo en Roma.—En cuanto a la calumnia del vestido o indumentaria indecorosa de la imagen de la Santísima Virgen, la refuta suficientemente el decreto del Concilio Ecuménico Tridentino, confirmado por los Pontífices Romanos y aceptado por la práctica:

En la sesión 25, en el decreto sobre el culto de los Santos y de las imágenes, después de explicar la doctrina católica, sobre la moral que se ha de observar en la práctica añade: *Suprímase toda superstición en la invocación de los Santos, en la veneración de las reliquias y en el uso sagrado de las imágenes; elimínese toda ganancia indecorosa; finalmente, evítese toda lascivia, de tal forma que las imágenes no se pinten ni adornen con elegancia procaz.* Y de nuevo encarga a los obispos: *Cuiden de que no aparezca nada desordenado ni inadecuado o llamativo, nada profano, nada indecoroso, puesto que a la casa de Dios le cuadra la santidad.*

Sabemos que este cuidado y religiosa atención se observan en los templos de Roma con gran diligencia y piedad; durante bastantes años lo vimos con nuestros propios ojos; y lo observamos más en particular en las imágenes de la Santísima Virgen. Por eso afirmamos con aplomo que en esas palabras no hay más que una mera calumnia y una desvergonzada mentira de los herejes.

14. El rey llena de oprobios la liberalidad de los católicos para con los religiosos.—Se deja lo relativo a la Compañía de Jesús.—Ni es distinta la acusación que el rey lanza en tercer lugar con ocasión de las palabras de San Juan *Las mercancías de oro,* etc. *y de las vidas de los hombres.*

Dice: *En último lugar se nombran las más valiosas entre las mercancías preciosas, a saber, las vidas de los hombres,* y a continuación mete unas palabras con las que ataca los religiosos y piadosos gastos que los católicos hacen en la construcción de monasterios religiosos, y en particular a la Compañía de Jesús, a la cual llena de injurias y oprobios.

Gustoso dejo esto: lo primero, para que no se ofendan los piadosos oídos de quienes lean esta obra; y lo segundo, porque en esta obra me he propuesto responder no en defensa de la Compañía de Jesús, sino de la fe católica y de la peculiar prerrogativa de la Santa Sede.

Y aunque en aquellas palabras van envueltos algunos errores contra la fe —como contra el purgatorio, contra los sufragios por los difuntos, y contra el estado religioso—, pero se tocan sólo de paso, y no es posible refutarlos todos en esta breve obra. Sobre los primeros hablamos ya suficientemente en el libro segundo conforme a lo que pedía la naturaleza de esta obra; y sobre el último esperamos —con la ayuda de Dios— que algún día saldrá a luz una obra sobre el estado religioso, hermano gemelo de la otra obra sobre la virtud de la religión, en la cual de propio intento refutamos ese error.

Así que, después de aquellas palabras, de las cuales prescindimos, el rey añade: *Y ciertamente, según creo, no es muy pequeño ese negocio de las vidas cuando, con la esperanza y promesa de la salvación eterna, se fascina a los hombres hasta el punto de persuadir fácilmente al hermanito a acribillar a tiros a su rey,* etc., y termina: *Y así perder tanto el alma como la vida.*

15. Es una falsedad atribuir al Papa la concesión de poder impunemente matar a los reyes.—Los Papas conceden indulgencias a los que militan contra los paganos.—En estas palabras el rey da a entender que los Romanos Pontífices suelen, o prometer a los hombres indulgencias o perdones de los pecados si dan muerte a sus reyes y príncipes temporales, o enseñar a los católicos que el maquinar o dar la muerte a un príncipe y rey enemigo de la fe y de la religión es una obra de piedad y que el sufrir la muerte en la ejecución de esa acción es muy meritorio y cierta especie de martirio; y que esa fue la manera como, con la promeso de la vida eterna, se dejaron engañar el hermano que mató al rey de Francia y otros parecidos.

Parece que el sentido que pretendió el rey fue el primero, pues está bastante en consonancia con lo anterior. Y a él responde Belarmino breve y doctamente que es cierto que los Papas suelen conceder indulgencias a los soldados cristianos que en guerras justas luchan contra los infieles o mueren en ellas.

En efecto, Gelasio II, hace unos quinientos años, a los soldados que luchaban contra los sarracenos que ocupaban España les concedió una indulgencia con estas palabras: *Si alguno de vosotros, después de recibir la penitencia por sus pecados, muere en esta expedición, Nos, por los méritos de los Santos y por las oraciones de toda la Iglesia, le absolvemos de las ataduras de sus pecados.* Y después concede otra indulgencia en favor de los otros vivos que cooperen, como puede verse en Baronio.

Otra indulgencia concedió Juan VI, en tiempo del emperador Luis III, a todos los que murieran en la guerra en defensa de la Iglesia contra los paganos, según cuenta Baronio tomándolo de su carta 144.

También es célebre la indulgencia que, en el Concilio de Clermont, en el año 1095, concedió el Papa Urbano a los que tomasen la cruz para la expedición de Tierra Santa, según cuenta también Baronio. Y esa misma indulgencia la confirmó Eugenio III en el año 1145, como

cuenta OTÓN DE FRISINGA y largamente BARONIO.

16. DISTINTAS CONCESIONES TOMADAS DE LA HISTORIA DE INGLATERRA.—Por último, una concesión semejante a esa hizo Gregorio VIII en una carta a todos los cristianos, que citan ROGER DE INGLATERRA y GUILLERMO DE NEUBRIGA. Las palabras de esa concesión son: *A quienes con corazón contrito y espíritu humillado se tomen el trabajo de esta expedición y mueran en penitencia de sus pecados y en fe recta, les prometemos indulgencia plenaria de sus faltas y la vida eterna. Y tanto si sobreviven como si mueren, sepan que, por la misericordia de Dios omnipotente y por la autoridad de los santos apóstoles Pedro y Pablo y la nuestra, tendrán la liberación de la penitencia que se les haya impuesto por todos los pecados de los que hayan hecho una buena confesión.*

Esta misma indulgencia la confirmó su sucesor Clemente III, según cuentan ROGER y BARONIO. Y el NEUBRIGENSE añade que el conde Ricardo de Poitiers, hijo del rey de Inglaterra, fue el primero de todos los príncipes que recibió la cruz del Señor, y que después su padre y el rey de Francia, de mutuo acuerdo, con cartas propias promulgaron en sus reinos la indulgencia que había concedido el Papa, y que después fue aprobada y admitida en un Concilio de Inglaterra al que asistieron muchos obispos.

17. POR LA FORMA DE LAS CONCESIONES SE PRUEBA LA FALSEDAD DE LO QUE SE DICE.—Si, pues, ahora el rey Jacobo se atreve a condenar todas esas indulgencias, queda suficientemente refutado por el consentimiento de tantos Papas, Concilios, reyes y toda la Iglesia, y por la antigua tradición; y eso prescindiendo de lo demás que nosotros hemos estudiado sobre este punto en su propio tratado.

Y si acusa a los Papas de que conceden esos perdones a quienes osan matar por su propia cuenta a sus reyes, o de que con la promesa de indulgencias les animan a cometer tales crímenes, es esta una acusación nueva y nunca oída en la Iglesia sino inventada por los protestantes para ganarle odiosidad al Papa, pues, más bien, en la forma de conceder la indulgencia, los Romanos Pontífices suelen añadir las palabras *A los sinceramente arrepentidos y confesados* u otras equivalentes: ¡tan lejos están de prometerla para que se cometan crímenes!

18. NO ES DE ESTE LUGAR EL PROBLEMA DE SI ES LÍCITO DAR MUERTE A UN TIRANO.—LA IGLESIA NO APRUEBA LOS DELITOS DE LOS PARTICULARES.—LOS PRIMEROS HEREJES ENSEÑARON QUE ERA LÍCITO MATAR A UN TIRANO, MÁS AÚN, A UN REY.—En el segundo sentido, el rey, en su reprensión, hace hincapié en el célebre problema de si a cualquier particular le es lícito matar a un rey suyo que gobierne tiránicamente y, sobre todo, que pervierta la religión y la fe católica.

El tratar ahora de este problema sería prolijo y ajeno a nuestro propósito. Por eso, solamente vamos a responder —con el mismo Cardenal Belarmino— lo siguiente:

En primer lugar, de las acciones de algunos particulares, aunque hayan sido católicos, no es lógico deducir que la Iglesia apruebe tales acciones: de las acciones, sobre todo de unos pocos, deducir una doctrina, es, o una enorme oscuridad de ignorancia, o una manifiesta calumnia, diciendo como dijo Cristo mismo acerca de los escribas y fariseos *Haced cuanto os digan, mas no hagáis conforme a sus obras.*

En segundo lugar, decimos que no fueron unos católicos sino unos herejes quienes a los padres de los luteranos y de los protestantes les enseñaron que el rey, no sólo por herejía y tiranía, sino también por cualquier pecado mortal, pierde el reino y puede ser atacado a su arbitrio por cualquiera.

Esta doctrina la siguió Juan Hus, pero la Iglesia Católica la condena como herética, según consta por el CONCILIO DE CONSTANTINOPLA y nosotros lo hemos demostrado en otro lugar.

Más aún, en el mismo Concilio se consigna una tesis que le fue presentada: *Cualquier tirano puede y debe lícita y meritoriamente ser matado por cualquier vasallo o súbdito suyo, incluso con asechanzas ocultas, no obstante cualquier juramento que se haya prestado, y sin esperar sentencia o mandato,* etc. Ahora bien a esta tesis se la declara herética, y a quien la defienda con pertinacia, el Concilio le declara hereje.

Luego el rey Jacobo no tiene razón para acusar a la Iglesia Romana ni a sus doctores católicos de que con esa doctrina y con la esperanza de la salvación eterna hayan fascinado ni persuadido a su hermanito ni a cualquier otro para que matase a su rey.

Y sobre este punto, basta esto por ahora, pues en el libro 6.° habrá que tratarlo de nuevo.

19. EL REY JACOBO CENSURA LA SOBERBIA DE LA IGLESIA ROMANA.—OTRO ES EL PENSAMIENTO DE SAN JUAN.—ROMA SE CREÍA REINA POR EL ANTIGUO IMPERIO.—A LA IGLESIA LA EXALTA NO LA SOBERBIA SINO LA CARIDAD FIEL.—CUIDE INGLATERRA NO SEA QUE SAN JUAN ESAS PALABRAS LAS HAYA DICHO DE ELLA.—En cuarto lugar, el rey, después de otras injurias contra la Iglesia Católica, añade que la Iglesia Romana debe ser durísimamente castigada por su soberbia, soberbia que, según él, se describe con las palabras *Dice en su corazón: Estoy sentada como reina, y no soy viuda, y no he de conocer el llanto.* Y después el rey exagera esta soberbia diciendo: *Ninguna señal más*

cierta hay entre ellos de la verdadera Iglesia que el éxito y la prosperidad externa.

Pero —en primer lugar— por lo que toca a las palabras de la Escritura, es cosa cierta que se dijeron de la ciudad de los impíos o de la Roma pagana y soberbia, la cual se gloriaba de que estaba sentada como reina porque dominaba muchos reinos y provincias, y de que no era viuda porque estaba casada con el emperador y soberano señor de los pueblos, al contrario de JEREMÍAS, que se lamentaba de que Jerusalén *estuviese sentada como viuda, ella que era señora de los pueblos.*

Y cuando se añade *Y no he de conocer el llanto,* se indica el error de los gentiles, los cuales pensaron que Roma y su imperio serían perpetuos. Así lo afirma SAN JERÓNIMO, que, entre otras cosas, dice que el nombre de blasfemia escrito en la frente de la meretriz del Apocalipsis era *Roma Eterna.* Y en este sentido —poco más o menos— lo interpretan comúnmente los Padres y doctores, y por tanto, la burla de los protestantes es ridícula e impía.

Sobre todo que, en la verdadera Iglesia de Cristo, el profesarse esposa de Cristo no es soberbia sino amor fiel, diciendo como dice SAN PABLO *Maridos, amad a vuestras esposas como también Cristo amó a la Iglesia.* Y después, explicando la comparación con las palabras *Por ésta abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su esposa,* añade *Es este un gran misterio ,y yo lo refiero a Cristo y a la Iglesia.*

Según esto, siendo Cristo rey de reyes ¿qué tiene de extraño que su esposa esté sentada *como reina, vestida de oro y de brocado?* Porque se gloría de tanta dignidad, no en sí misma sino en el Señor por razón de su esposo. Y por la misma causa, el no temer verse viuda o llorosa, no es por soberbia o vana presunción, sino porque le oyó decir a su esposo *Y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella* y *Mirad que yo estaré con vosotros hasta el fin del mundo.*

Por lo cual, si fuera lícito emplear las palabras de la Escritura en sentido acomodaticio, con mucha más razón podría Inglaterra temer aquella amenaza y castigos, puesto que en realidad dice *Estoy sentada como reina* porque no reconozco ningún otro esposo fuera del rey temporal ni ningún otro superior en lo espiritual ni en lo temporal, *No soy viuda* porque a la cabeza soberana y Vicario de Cristo lo tengo por mío y como esposo, *Y no he de conocer el llanto* porque el espíritu me dicta que esta es la verdadera Iglesia de Cristo que permanecerá perpetuamente con Cristo y poco a poco vencerá a la Iglesia Romana.

20. SEÑALES DE LA VERDADERA IGLESIA.— Por último, lo que el rey añade por su cuenta, que entre nosotros no existe ninguna señal más cierta de la verdadera Iglesia que *el éxito y la prosperidad externa,* contiene dos falsedades.

La primera —clarísima— aparece en la comparación misma, puesto que todos los católicos, unánimemente, enseñan que las señales más principales y ciertísimas de la Iglesia son el ser *una, santa, católica y apostólica,* con las otras que en ellas, si se explican bien, van íntimamente incluidas: tal es la sucesión legítima a partir de la Iglesia primitiva mediante la conexión cierta e indudable con ella en la doctrina, en el gobierno, en el oficio pastoral, y, sobre todo, en la cátedra de Pedro; asimismo, el estar basada en esa Piedra por su unión ininterrumpida con ella y por su obediencia a ella.

Las otras señales que algunos doctores católicos multiplican, o se reducen a esas, o no son tanto verdaderas y ciertas características, cuanto señales muy verisímiles de la verdadera Iglesia.

21. LA PROSPERIDAD PUEDE TENER DOS VERTIENTES.—MÁS FRECUENTES SON EN LA IGLESIA LAS TRIBULACIONES.—La otra afirmación falsa es que *la prosperidad externa y los éxitos,* entendidos en un sentido absoluto y sin alguna explicación o restricción, cuentan entre las señales de la Iglesia.

Los piadosos y sabios no desconocen que la felicidad temporal es una cosa indiferente, y que por tanto los éxitos en estas cosas son comunes a malos y buenos, a fieles y a infieles, a herejes y a católicos.

Tampoco desconocen que nada hay más propio de la Iglesia de Cristo ni más más anunciado por El que las aflicciones, tribulaciones y persecuciones temporales; y que, por el contrario, la paz externa y la abundancia de cosas temporales se les suele conceder en mayor medida a los malos que a los buenos: sea porque si hacen algo bueno, esos bienes temporales los reciben como premio; sea porque por sus pecados merecen que se les concedan los bienes con los que Dios prevé que serán peores cada día; sea, al menos, para que los buenos se hagan mejores, tanto careciendo de aquellos bienes temporales que suelen proporcionar ocasión de ruina espiritual, como soportando las molestias de los impíos que, envalentonados por las prosperidades, les afligen.

22. DIOS SE ENCARGA —INCLUSO CON MILAGROS— DE MODERAR LA PROSPERIDAD DE SU IGLESIA.—Así que a la prosperidad temporal, mirada en sí misma, nosotros no la ponemos como señal de la verdadera Iglesia, porque no es señal de la verdadera fe ni de la verdadera santidad.

Mas como la Iglesia de Cristo, mientras se encuentra en la tierra, necesita también de estos bienes temporales —como muy bien dijo SAN

AGUSTÍN—, por eso Cristo N. Señor, con su particular providencia, mira por ella con un cuidado peculiar en la concesión, conservación y defensa de esos bienes; y muchas veces le asiste con un auxilio extraordinario y claramente celestial para que obtenga la prosperidad y se libre de la adversidad. Y así, las prosperidades temporales que de esta manera les sobrevienen a la Iglesia o a los Príncipes los católicos las cuentan entre las señales de la verdadera fe y, en consecuencia, de la Iglesia Católica.

En este sentido, el Cardenal Belarmino, en el último capítulo del libro 4.° sobre la Iglesia, a la felicidad temporal la puso —es cierto— en el decimoquinto y último lugar como inferior a las demás, mas no sin una prudente y suficiente explicación, puesto que añade: *La felicidad temporal Dios la dio a quienes defendieron a la Iglesia.* De este estilo son los ejemplos que aduce; y de la misma forma hablan otros muchos autores que él cita, y ampliamente BOZIO.

23. CON LA MISMA MEDIDA PESA EL REY JACOBO AL PAPA Y AL TURCO.—PERO NO CABE PARANGÓN ALGUNO ENTRE LA LUZ Y LAS TINIEBLAS.—En el resto del comentario que el rey hace de los capítulos 19, 20 y 21, nada encuentro digno de observarse o que tenga que ver con el tema de la fe fuera de lo que de paso dice en su exposición: *El juicio sobre si* lo que en Apocalipsis 20 se dice sobre Gog y Magog *se ha de entender del Papa y del Turco, se lo dejo a otros;* y da la razón: *Porque llegaron a su apogeo casi al mismo tiempo.*

En estas palabras yerra y peca en muchas formas.

En primer lugar, contra la piedad y también contra la urbanidad al contar al Papa entre los enemigos de Cristo y perseguidores de la Iglesia, y al igualarle al Turco.

Y en esto, no sólo demuestra lo mucho que ha degenerado de todos los príncipes piadosos y católicos, los cuales —según se ha hecho ver anteriormente— han profesado al Papa la mayor reverencia y le han tributado el mayor honor, sino que además pone en evidencia que tales palabras las profiere no por el peso de la razón sino sólo por pasión y odio.

Porque no hay coincidencia ni cabe parangón entre el Vicario de Cristo, padre de los fieles y maestro y defensor de la fe, con un tirano infiel, durísimo perseguidor de los cristianos. Mas los que son sabios a sus propios ojos y se guían por su propio espíritu, fácilmente llaman tinieblas a la luz y luz a las tinieblas.

24. LA GRANDEZA DEL PAPA SE FORMÓ YA EN TIEMPO DE CRISTO.—SE MANIFESTÓ AL MUNDO EN TIEMPO DE CONSTANTINO.—LOS TURCOS LLEGARON A SU APOGEO MUCHO DESPUÉS.—CUANDO MAHOMA TRIUNFABA, NADA SE AÑADIÓ AL PONTIFICADO.—En segundo lugar, yerra contra la verdad de la historia cuando dice que el Papa y el Turco llegaron a su apogeo al mismo tiempo.

En efecto, si nos referimos a la grandeza del Papa en cuanto a su dignidad y poder espiritual, nunca creció en ella, puesto que desde el principio Pedro la tuvo entera y —digámoslo así— en sumo grado, y ese mismo poder, sin aumento ni disminución, pasó a los sucesores de Pedro.

Esto mirando al poder en sí mismo, pues su ejercicio pudo crecer lo mismo que creció la Iglesia, que desaparecieron los estorbos, y que se presentaron también ocasiones más favorables.

También en este sentido, puede decirse que el Papa llegó a su apogeo a partir de la época de Constantino, pues entonces fue cuando su dignidad comenzó a manifestarse a todo el mundo, y cuando el emperador mismo y otros príncipes temporales comenzaron a someterle sus cuellos.

Más aún, incluso en cuanto a su dominio temporal, entonces fue en general cuando llegó a su apogeo.

En cambio, el imperio del Turco comenzó mucho tiempo después, porque aunque la raza de los turcos, que antiguamente se llamaban jázaros, sea antigua, sin embargo su secta e imperio son mucho más recientes: el impío Mahoma comenzó después del año 600 de Cristo, y los turcos no comenzaron a invadir el imperio oriental de los romanos hasta los tiempos de Constantino Coprónimo y de Iconómaco, y no lo consiguieron hasta casi el año 1100.

Por consiguiente, si se dice —como en realidad hay que decir— que entonces fue cuando el Turco llegó a su apogeo, es totalmente falso que el Papa y el Turco llegaron a su apogeo al mismo tiempo.

El rey Jacobo parece haberse fijado en el comienzo de Mahoma, ya que éste apareció en el mundo poco después de Bonifacio III.

Pero aun así, es falso que, o en aquella época aumentara en algo la grandeza del Pontificado, o que comenzara entonces la raza o el imperio de los turcos.

Por último, la aplicación aquella de Gog y Magog no cabe con alguna verisimilitud no ya respecto del Papa, pero ni siquiera respecto del Turco. Por tanto, no debía ni ponerse en duda ni dejarse al juicio de otros. Esto se ha tocado ya anteriormente, y lo veremos de nuevo en el capítulo siguiente.

CAPITULO XXII

REFUTACIÓN EVIDENTE —POR LA SEMBLANZA QUE EL PROFETA DANIEL HACE DEL ANTICRISTO— DE LA NOVELA DEL ANTICRISTIANISMO ROMANO

1. EL REY JACOBO NO PRESENTA LAS PROFECÍAS DE DANIEL.—SI ALGUNO, EL TESTIMONIO DE DANIEL DEJA AL DESCUBIERTO A LOS HEREJES.—Leí con atención el raciocinio del rey de Inglaterra acerca del Anticristo, y al ver que en él no hacía mención alguna del profeta Daniel si no es afirmando brevísimamente y de paso que San Juan en el Apocalipsis imitaba las expresiones de Daniel, de Ezequiel y de los profetas, me maravillé mucho y comencé a dudar de que el rey creyese que Daniel hubiese profetizado acerca del Anticristo.

Hizo crecer mi sospecha el hecho de que, al principio de su tratado, dice que San Pablo explicó más claramente lo que San Juan dice más oscuramente en sus visiones, prescindiendo de Daniel como si no tuviese nada que ver con el caso o como si no hubiese anunciado al Anticristo ni oscura ni claramente.

Ahora bien, si esto acaso es verdad y el rey no cree que Daniel hubiese profetizado sobre el Anticristo, se le debe preguntar por qué eso lo cree tratándose de San Juan y lo niega tratándose de Daniel, dado que ambos hablaron por enigmas y ninguno de ellos puso expresamente el nombre del Anticristo, y dado que, a juicio de todos los Padres e intérpretes, las visiones de Daniel señalan al Anticristo menos oscuramente que las de San Juan. Más aún, Cristo N. Señor en SAN MATEO indica suficientemente que Daniel habló del Anticristo, y esa es la tradición ininterrumpida de la Iglesia.

Y si el rey no se atreve a negar esto, nos maravillamos de que, en un desarrollo tan prolijo y en un tan feroz alegato contra el Papa, omitió el autorizado testimonio de un profeta tan grande.

Sospecho que silenció a Daniel porque sus descripciones del Anticristo no sólo no podían ser torcidas en modo alguno en confirmación de su error, sino que más bien son una refutación de él y demuestran nada oscuramente la verdad.

Pues bien, por esta razón, aunque anteriormente hemos empleado los textos de este profeta para demostrar que el Anticristo será una determinada persona y el tiempo que durará su reinado, nos ha parecido que merecía la pena sacar de él la semblanza del Anticristo, ya que él proporciona más rasgos que los otros, y por ella se le distingue con mayor evidencia no sólo del Papa sino también de todos los otros a quienes falsamente se les ha tenido por Anticristos.

2. LAS BESTIAS EN DANIEL REPRESENTAN LOS IMPERIOS.—SEMBLANZA DEL ANTICRISTO.—Lo primero, pues, en el cap. 7.° dice Daniel que vio cuatro bestias que —como él mismo explica— significaban cuatro reinos del mundo, los cuales cuatro reinos —según la opinión común y la interpretación de los católicos— fueron los de los caldeos, persas, griegos y romanos, como se explicó brevemente antes en el cap. III. Y dejando las tres primeras bestias o reinos, que pasaron pronto, de la cuarta dice, entre otras cosas, Daniel que tenía diez cuernos, y añade: *Estaba yo observando los cuernos, cuando en esto despuntó entre ellos otro cuerno pequeño, y tres de los primeros cuernos fueron arrancados delante de él. Tenía este cuerno ojos como los de un hombre, y una boca que decía grandes cosas.*

Pues bien, en estas palabras y en las siguientes que añadiremos después, entendemos que Daniel trazó la semblanza del Anticristo. Esto se ha indicado ya anteriormente muchas veces de paso y ocasionalmente: sin embargo, aquí vamos a explicarlo de propio intento y de una forma completa, puesto que si se reúnen todas las propiedades que el profeta atribuye a ese cuerno pequeño, resulta evidentemente falsa la mentira y engaño de los protestantes acerca del Anticristianismo Romano.

Pero antes es preciso dar por supuesto que ese cuerno pequeño representa el Anticristo. Y previamente hay que interpretar los diez cuernos. En cuanto a la misma cuarta bestia, no es necesario añadir nada a lo que dijo el mismo Daniel, a saber, que la cuarta bestia era *un cuarto reino sobre la tierra, el cual sería mayor que todos los reinos y devoraría toda la tierra, y lo pisotearía y destrozaría todo.*

Por este reino todos los católicos entienden el Imperio Romano; prescindiendo de las interpretaciones de Porfirio y de los hebreos, sobre los cuales puede verse a San Jerónimo y a otros intérpretes, pues sobre esto ahora no hay planteada controversia alguna.

3. LOS DIEZ CUERNOS DE LA CUARTA BESTIA REPRESENTAN OTROS TANTOS REYES DEL IMPERIO ROMANO.—En cuanto a los diez cuernos, Daniel explica que representan diez futuros reyes; e indica suficientemente que serán no del todo distintos del gran reino significado por la cuarta bestia, y que no estarán en los territorios y regiones ajenas a todos los dominios del Imperio Romano, sino que serán diez reyes de ese mismo cuarto reino, pues dice *Los diez cuernos serán diez reyes del mismo reino.* De esto

deducen todos que el mismo Imperio Romano, que antes fue un solo imperio, se dividirá en diez reinos: esto se dio también a entender —en el cap. 2.° del mismo profeta— mediante los diez dedos en que terminaba la estatua.

4. Ese número ¿es fijo o no?—Sobre el número de los diez cuernos se plantea el problema de si, lo mismo que Daniel vio precisamente diez cuernos y no más ni menos, así también ellos significan diez reyes en ese mismo número fijo y preciso, o una multitud indeterminada de reyes en los cuales se había de dividir el Imperio Romano.

Este problema lo toca San Agustín, y cree que es cosa incierta si ese número diez significa en general toda la multitud de reyes que habría en el Imperio Romano antes de la venida del Anticristo, o si indica precisamente diez reyes.

También Próspero, aunque no suscita problema sobre el número, pero duda si por los diez reyes se entienden *los reyes más crueles que ha habido en la religión cristiana.*

También Aretas dice en general que los diez cuernos significan que *la plenitud de todo lo que contribuye a la malicia será la Anticristiana:* indica que será un número indeterminado; por más que cita otra opinión diciendo *Pero también sobre esto dijeron algunos que entonces el mundo se dividirá en diez reinos.*

Y a esta opinión parece que se inclinó Pereira al decir que por los diez dedos de la estatua se daba a entender que *el Imperio Romano al fin se dividirá en muchos reinos y en muchos reyes, de los cuales unos serán más fuertes y otros más débiles, y que por eso unos de los dedos eran de hierro y otros de barro cocido.* Y dice que por los diez cuernos en el cap. 7 se dan a entender *muchos reyes.* Y tratando de la opinión de San Agustín, dice disyuntivamente que no puede negarse que, en la época en que ha de venir el Anticristo, en el mundo romano habrá *diez reyes o muchos reyes.*

5. Los Padres a ese número lo tienen por un número determinado.—Por su parte los Padres en general, sin suscitar duda o problema ninguno, dicen sencillamente que los diez cuernos significan diez reyes tal como los interpreta Daniel, y que vivirán en el mundo romano en la época de la venida del Anticristo.

Así se expresa San Ireneo, y en ese mismo sentido interpreta más ampliamente los diez dedos de la estatua de Daniel 2 y los diez cuernos de la bestia del Apocalipsis 13 y 17; y aunque no lo explica expresamente, pero siempre habla como de un número fijo y preciso.

También San Hipólito lo único que dice es que los diez cuernos que vio Daniel son diez reyes, y que a estos mismos se los da a entender en los diez dedos de la estatua. Y de la misma forma hablan San Cirilo de Jerusalén, Lactancio y Tertuliano.

Y de la misma opinión son San Jerónimo y Teodoreto, que entienden que siempre que en Daniel y en el Apocalipsis se hace mención de esos diez cuernos de la bestia, se dan a entender los diez reinos en que estará dividido el Imperio Romano.

Con ellos coincide también Andrés, el cual, entre otras cosas, dice que *por los diez cuernos del reino terreno se da a entender su división en diez partes.* Y esto lo piensa también Aretas citándolo sólo a nombre de otros que —según él— *dicen.*

Y esta opinión siguen en general los intérpretes y doctores modernos. Y uno de ellos, bastante erudito, la afirma con tanta ponderación, que llega a decir que es tan evidente que se deben entender aquellos diez reyes, ni más ni menos, que se maravilla mucho de que San Agustín pudiese dudar de ello. Más aún, dice que, *atendiendo a una coincidencia tan grande de los Padres, será demasiado desvergonzado quien se atreva a empeñarse ni a abrir la boca en contra.*

6. Explicación que el rey de Inglaterra da del número.—En este asunto es libre opinar.—Los números diez y siete muchas veces indican un número indeterminado.—Esto no obstante, el rey de Inglaterra, en la pág. 120 de su *Prólogo,* tratando del pasaje del Apocalipsis 17, dice que en él el número diez se toma por un número indeterminado. Y emplea el siguiente argumento: que ahí San Juan alude a este pasaje de Daniel, como dando por más cierto que Daniel el número diez lo tomó por un número indeterminado. Y añade otro argumento: que el número de las siete cabezas y de los diez cuernos del dragón o del diablo no puede tener otro sentido que el de un número indeterminado.

Yo por mi parte —en primer lugar— no juzgo que en esta controversia se ventile un dogma de fe, sino que se trata de una cosa opinable.

En efecto, los Padres que se han aducido en favor de la segunda opinión, no la presentan como cierta; más aún, tampoco hacen mucho hincapié precisamente en el mismo número diez, sino en la división del imperio en varios reinos, y ese número lo emplean porque así es como

se expresa la Escritura. Ahora bien, consta que el número diez es uno de esos que en la Sagrada Escritura se emplean para significar una multitud grande o general.

Según esto, y añadiéndose la autoridad de San Agustín y la duda de otros, no parece que se pueda condenar ni tener por temerario o audaz a quien dude sobre el significado del número diez en ese pasaje. Sobre todo que, tratándose del número siete de las cabezas tanto en este pasaje de Daniel como en el cap. 13 y más en el cap. 17 del Apocalipsis, muchos dudan —según vimos antes en el cap. IV— si significa un número determinado o una comunidad o agrupación de reyes impíos.

En consecuencia: cuando en este pasaje dice Daniel que, a la vista del cuerno pequeño, los tres cuernos serán arrancados, aunque esto se entienda determinadamente de tres reyes —porque el número tres no suele tomarse en otro significado indeterminado ni este sentido es necesario en ese pasaje—, sin embargo, por los otros siete reyes que se han de someter al Anticristo o que se han de confederar con él, podrían entenderse todos los demás que haya en aquella época —sean menos, sean más— puesto que el número siete es uno de los números místicos que suelen tener sentido general, y en ese pasaje no falta autoridad ni ocasión manifiesta para presumir tal significado en orden a la más fácil comprensión y cumplimiento de la profecía.

7. Lo más cierto es que el número diez se emplea en sentido determinado.—Por estas razones no juzgo que se deba ponderar demasiado la certeza de la segunda opinión; por más que la creo preferible y sencillamente verdadera.

Lo primero, por los textos de la Escritura, puesto que, no en uno ni en dos pasajes, sino en muchos —tanto de Daniel como del Apocalipsis— en los que la división del Imperio Romano en varios reinos se predice bajo esta figura, se la presenta bajo el número diez.

Lo segundo, porque ninguna necesidad hay de metáfora o de sentido impropio de la palabra, pues nada impide que esos reinos hayan de ser diez y no más, y con la misma facilidad la división puede ser en diez que en cualquier otro número. Sobre todo, que aunque en aquella época en el mundo romano pueda haber más reinos pequeños o principales menores, sin embargo todos ellos podrán reducirse a diez reinos y como cabezas principales. En este sentido, resulta fácil tomar el número diez en su sentido propio y preciso, y no hace falta recurrir a números indeterminados.

Lo tercero, por el común consentimiento de los Padres.

7 (*bis*). Refutación de los argumentos del rey.—Y la primera conjetura del rey de Inglaterra no tiene importancia alguna, sino que debe volverse en contra: como San Juan alude a este pasaje de Daniel, y lo más probable es que en él el número diez se tome en sentido propio, en consecuencia, lo mismo se ha de juzgar tratándose de los pasajes del Apocalipsis.

Al otro argumento, que toma por comparación con el número de las siete cabezas y de los diez cuernos que se atribuye al dragón o demonio, diciendo que no cabe otra interpretación que tomar el número determinado por un número indeterminado, respondemos negando esta afirmación. Y como él no señala el pasaje de que trata, vamos a recorrer los tres pasajes en que San Juan hace mención de ese número, a saber, en los capítulos 12, 13 y 17.

8. El número siete más en detalle.—El Anticristo órgano del demonio.—En cuanto al cap. 12, reconocemos que en él ese número se le atribuye al demonio, pues San Juan dice manifiestamente *Apareció otra señal en el cielo: un gran dragón rojo con siete cabezas y diez cuernos.*

Y sin embargo, decimos que también en este pasaje las cabezas y los diez cuernos son los mismos que en el cap. 13 y que en el cap. 7 de Daniel, porque aunque allí se trata del demonio y en los otros pasajes del Anticristo, los órganos y miembros o instrumentos de ambos son esas cabezas y cuernos, es decir, los diez reyes, de los cuales a tres destruirá el Anticristo y siete se someterán a él.

En efecto, el demonio y el Anticristo han de estar unidísimos, no ciertamente con unión hipostática como se imaginaron algunos, sino con un influjo y moción moral: el Anticristo, mientras viva, todo él en cierta manera será poseído, movido y gobernado por el demonio, y así será su miembro principal y como el órgano unido a él, con el que el demonio moverá lo demás al mismo fin y a los mismos efectos.

Por eso, los diez cuernos y las siete cabezas se atribuyen tanto al demonio como al Anticristo: al demonio como a agente principal en ese orden, pero más remoto; al Anticristo como a más próximo, pero menos principal en comparación con el demonio.

Por más que, respecto de los otros hombres, también al Anticristo se le puede llamar causa principal, y por eso los Santos y teólogos le llaman cabeza de los malos: de todos ellos, por la sobremedida y abundancia de malicia; y de los que subyugará en su tiempo y empleará co-

mo instrumentos, también por su influjo y moción.

9. Interpretación de dos pasajes del Apocalipsis que hablan del número siete. El segundo pasaje es el del Apocalipsis 13: en él no se trata del dragón sino de la bestia *a la cual el dragón le dio su poder,* es decir, del Anticristo, y así tampoco ahí es preciso explicar el número determinado por otro indeterminado.

El tercer pasaje es el del Apocalipsis 17. En él la bestia puede, sí, representar al demonio, y en ese caso hay que decir lo mismo que hemos dicho del cap. 12. Pero también puede significar el Imperio Romano, según se ha visto también antes: en este caso, se representa a los mismos diez reyes en que terminará el Imperio Romano —como lo interpretó el mismo San Juan—, y en este sentido también ahí ese número es determinado.

Acerca del número de las siete cabezas, ya antes en el cap. V demostramos que no significa un número indeterminado sino fijo. Esto lo admite el mismo rey de Inglaterra, puesto que dice que esas siete cabezas son los siete gobiernos —ni más, ni menos— de la ciudad de Roma, por lo cual se le puede devolver su argumento diciendo que lo mismo se ha de decir del número diez.

10. Los diez cuernos de la bestia el rey de Inglaterra los interpreta de todos los reyes cristianos a partir de Bonifacio III.—Mas antes de pasar al undécimo cuerno pequeño, es preciso examinar aquí brevemente la nueva y maravillosa interpretación de los diez reyes que nos ha propinado el rey de Inglaterra.

Dice que esos reyes son todos los reyes cristianos que a partir de la decadencia del Imperio Romano han militado bajo la obediencia del Romano Pontífice, e interpreta aplicándolas a ellos las siguientes palabras del Apocalipsis 17: *Los diez cuernos que has visto son diez reyes que no han recibido aún el reino; pero recibirán después de la bestia el poder real sólo por una hora. Porque los reinos más ilustres del mundo cristiano* —dice— *únicamente reclamarán su libertad al derrumbarse el Imperio Romano pagano.* Y de ahí deduce que estos reyes comenzaron al mismo tiempo en que el Anticristo inauguró su reinado, es decir —según interpretó él antes—, en tiempo de Bonifacio III.

De estos reyes dice que durante mucho tiempo fueron a una *adorando a la bestia, besando sus pies, concediéndole todo su poder y autoridad, bebiendo juntamente con ella la copa de la idolatría, haciendo —por orden suya— la guerra con el cordero en la persecución de los santos, mientras ella dominaba a tantas naciones y pueblos.*

Y lo que, después de esas palabras, añade San Juan, que *lucharán con el cordero y el cordero les vencerá,* lo interpreta diciendo: *Por nuestra conversión, al fin algún día odiaremos a la meretriz,* es decir, a Roma, *y la dejaremos sola y desnuda,* etc. *Después,* dice, el ángel o San Juan *añade la razón de este cambio tan repentino en nosotros,* diciendo: *Porque Dios les ha inspirado la resolución de ejecutar lo que ella quiere y de entregar la soberanía a la bestia hasta que se cumplan las palabras de Dios.*

Esta es la interpretación que da el rey de los diez reyes del Apocalipsis. Y como él mismo dice que San Juan alude a las palabras de Daniel, indica que lo mismo piensa de los diez cuernos de Daniel.

11. El rey Jacobo silencia en absoluto lo del cuerno pequeño.—Lo que otros pensaron sobre él.—Antes de ponernos a refutar esta interpretación, es preciso explicar qué se ha de entender por el cuerno pequeño.

Acerca de él no puedo asegurar qué es lo que piensa el rey de Inglaterra, porque en su tratado no hace mención alguna de él, cosa que —como he dicho al principio del capítulo— resulta chocante y hace sospechar que no cree que ese cuerno represente al Anticristo.

Y si acaso es así, pregunto: ¿Quién es ese cuerno, o por qué se habla de él por separado y en particular? Sobre todo diciendo como dice el rey que el número diez no significa un número fijo sino que se lo pone por un número indeterminado, en el cual entraba también el undécimo rey representado por el cuerno pequeño. Ciertamente, apenas se le ocurre a uno qué es lo que el rey puede responder que sea verisímil y que satisfaga a los prudentes.

Sé, por cierto, que Porfirio dijo que ese cuerno representaba a Antíoco, y que no faltaron otros que pensaron que significaba a Mahoma o al Turco.

Mas a Porfirio le confunde San Jerónimo diciendo que Antíoco fue anterior al Imperio Romano, tuvo el ilustre origen de Alejandro Magno y del Imperio Macedónico, y nació rey o príncipe; y en cambio de ese cuerno se predice que vendrá después del Imperio Romano y de su división, y se le llama pequeño por su principio y nacimiento humilde.

Otras opiniones que hay, también resultan fáciles de refutar, pues en los reinos que se proponen no se hallan las propiedades que en ese pasaje se le atribuyen a ese cuerno. Esto lo toqué ya antes en el cap. II, y el lector lo podrá comprender fácilmente por lo que se dirá, y así no es necesario que ahora nos detengamos en ello.

12. Quede, pues, como cosa cierta e inconcusa que el cuerno pequeño representa al Anti-

cristo, puesto que, si se consideran los otros pasajes de la Escritura y la predicción del mismo Cristo sobre la gran tribulación que le sobrevendrá a la Iglesia inmediatamente antes del juicio, en ningún otro fuera del Anticristo pueden hallarse todas las propiedades que Daniel predijo y atribuyó a ese cuerno.

Y así, en sostener esta opinión coinciden los Padres e intérpretes: SAN JERÓNIMO, SAN AGUSTÍN y SAN GREGORIO, a quienes he citado antes en el cap. II; SAN ATANASIO, JUSTINO, ORÍGENES, SAN CIRILO DE JERUSALÉN, SAN IRENEO, TEODORETO, PRÓSPERO, RUFINO, y los demás intérpretes tanto de Daniel como del Apocalipsis y de San Pablo en la 2.ª carta a los Tesalonicenses: sobre esto último, muy bien el CRISÓSTOMO.

13. POR LAS PALABRAS MISMAS DE LA PROFECÍA, LA INTERPRETACIÓN DEL REY DE INGLATERRA SE VIENE ABAJO.—De esto deducimos —en primer lugar— que es falsa la interpretación de los diez cuernos que dio el rey, a saber, que son todos los reinos del mundo cristiano que —a partir de la época del emperador Focas hasta Lutero o hasta el rey de Inglaterra Enrique VIII— han prestado obediencia al Romano Pontífice.

En efecto, los diez reyes que menciona Daniel, nunca prestaron obediencia al Anticristo o a aquel cuerno pequeño, sino que, más bien, en cuanto brotó ese cuerno, tres de los diez cuernos *fueron arrancados a su vista, porque* —como se dice después— *ese cuerno será un rey más potente que los anteriores y derribará a tres reyes.* En esto el profeta evidentemente habla de potencia temporal y de la usurpación de tres reinos mediante guerras u otra coacción semejante. Por eso todos los Padres e intérpretes añaden que, una vez vencidos esos tres reyes, los siete restantes se entregarán al Anticristo y se asociarán con él como inferiores y súbditos, más bien por la fuerza y por el miedo que no espontáneamente.

Ahora bien, ningún Papa —ni Bonifacio III ni ningún otro— venció en guerra a tres reyes, ni los otros se sometieron a él contra su voluntad ni aterrorizados por la guerra ni por la potencia y victorias del Papa, sino atraídos por la fe y por la vocación divina.

Luego lo que se dice de los diez cuernos y del undécimo pequeño no puede aplicarse a los reyes cristianos y al Romano Pontífice. Sobre todo que los tres reyes a los que ha de derrotar el cuerno pequeño —según la común tradición de los Padres que tantas veces he citado, tomada de Daniel 11 según interpretan SAN JERÓNIMO, TEODORETO y otros— son los reyes de Etiopía, Egipto y Libia o Africa, y los Sumos Pontífices nunca hicieron guerras en Egipto o Etiopía ni pretendieron dominar esos reinos.

14. EL CUERNO PEQUEÑO SURGIRÁ DESPUÉS DE DIVIDIDO EL IMPERIO ROMANO.—Además, consta por la visión de Daniel que antes de que aparezca el cuerno pequeño, la cuarta bestia, esto es, el Imperio Romano, se dividirá en diez reinos, pues el ángel dijo a Daniel expresamente *Los diez cuernos serán diez reyes del mismo reino, y después de ellos surgirá otro.* Por consiguiente, esos diez reyes serán del mismo reino romano. Luego se dividirá entre ellos antes de que surja el cuerno pequeño.

Ahora bien, el Pontificado Romano, aun en la situación que tuvo bajo Bonifacio III, comenzó antes de que el Imperio Romano decayera o se dividiera tanto: entonces el Imperio Romano perduraba todavía únicamente bajo el emperador Focas, y perduró después durante mucho tiempo, por lo menos hasta la división del Imperio en Occidental y Oriental.

Y aunque entonces en los territorios del Imperio había muchos reyes, todavía no habían arrojado del todo el yugo del Imperio ni habían obtenido la soberanía. Luego tampoco ellos fueron los diez reyes de que habla San Juan. Ni el cuerno pequeño pudo ser Bonifacio III o algún otro semejante sucesor suyo.

15. BONIFACIO III NO ERIGIÓ UN REINO NUEVO CUAL LO VATICINÓ DANIEL.—Prescindiendo de que no sólo los sucesos no coinciden con las palabras ni con la visión de la profecía, pero ni siquiera la realidad de la cosa misma se mantiene.

Porque Bonifacio no erigió ningún reino cual lo predice Daniel del cuerno pequeño, ni recibió o usurpó ningún poder o jurisdicción nueva, ni siquiera ningún nombre o título nuevo, según se ha dicho tantas veces.

Luego aunque su persona hubiese aparecido o hubiese sido elegida para esa dignidad después de los reyes, sin embargo, del Papa o del trono pontificio —que es del que ante todo hablan los herejes— no puede decirse que surgiera después de la división del Imperio en diez reinos, ni siquiera después de alguna decadencia suya.

En realidad comenzó durante el Imperio mismo; y aun el esplendor y majestad externa la comenzó a tener cuando todavía el Imperio estaba floreciente bajo Constantino; en sí mismo no recibió después ningún aumento; y en el dominio externo o temporal creció poco y pasó por diversas vicisitudes históricas.

Luego de él de ninguna manera puede decirse que viniera después de los diez reyes o después de todos los reyes en los que se había dividido

o se había de dividir el Imperio Romano. Y en consecuencia, esos diez reyes tampoco pueden ser los católicos y cristianísimos reyes que hasta hoy han militado bajo la obediencia del Vicario de Cristo.

16. EL REY JACOBO HACE UNA GRAVE OFENSA NO SÓLO A LOS REYES EXTRANJEROS SINO TAMBIÉN A LOS DE INGLATERRA.—Todo lo demás que el rey de Inglaterra, después de su interpretación de los diez reyes, añade como comentario a las otras palabras de San Juan, es tan evidentemente absurdo que no necesita refutación.

En primer lugar, hace una grave ofensa —no sólo a los demás ilustres reinos cristianos y a sus reyes, sino también a su reino y a sus progenitores— cuando a todos ellos hasta Enrique VIII les llama enemigos de Cristo *haciendo la guerra con el cordero, perseguidores de la fe y de los santos, adoradores de los ídolos, y bebiendo con la bestia la copa de la idolatría.*

¿Qué guerra hicieron contra Cristo tantos santos reyes y católicos príncipes? ¿A qué santos persiguieron, o a qué ídolos adoraron?

Ciertamente, si venerar al Papa, Vicario de Cristo, fue perseguir a Cristo, eso es lo que hicieron Constantino y otros piadosos y católicos emperadores y reyes.

Si el frenar la temeridad y pertinacia de los herejes, es perseguir a los santos, eso es lo que, ayudados por la potencia de los emperadores cristianos, hicieron los antiguos pastores de la Iglesia desde los tiempos de San Agustín y de los otros Santos Padres.

Finalmente, si venerar las imágenes y emplearlas con reverencia es culto de los ídolos, eso es lo que hicieron todos los cristianos desde el principio de la Iglesia.

Por consiguiente, o llame Anticristianos a todos los príncipes católicos que hubo en la Iglesia después de Constantino y aun a todos los santos Papas, o deje de calumniar a los posteriores que vinieron a partir de Bonifacio.

17. EL REY DA UNA FALSA INTERPRETACIÓN DE LAS PALABRAS DEL APOCALIPSIS.—SER VENCIDOS, EN EL PASAJE DE SAN JUAN, NO ES SER CONVERTIDOS SINO SER DESTRUIDOS.—Además, la interpretación de las palabras *Y el cordero les vencerá* en el sentido de que vencerlos será convertirles para que se levanten contra el Papa y contra la ciudad de Roma, es evidentemente contraria al sentido propio de las palabras y al contexto de San Juan, el cual dice de aquellos diez reyes *Estos tienen un mismo plan, y entregarán su poder a la bestia.*

En efecto, tres de ellos, vencidos y derrotados por el Anticristo, no voluntariamente sino forzados por la necesidad le traspasarán todo su poder; y los otros, temiendo su potencia, le ayudarán y se pondrán al servicio de sus planes. Y así, todos se levantarán contra Cristo, según lo que añade: *Estos lucharán con el cordero, y el cordero les vencerá,* no sólo a los diez reyes, sino también al mismo Anticristo, el principal enemigo y jefe de la lucha.

Por consiguiente, no vencerá convirtiendo, sino peleando y matando, venciéndoles en sentido propio y verdadero, porque es *señor de señores* y *rey de reyes.*

Esto lo explican más las palabras que siguen *Y los llamados, elegidos y fieles que están con él,* se entiende, los que entonces estén, también les vencerán o participarán de la victoria. Luego los reyes que serán vencidos, no serán llamados ni elegidos ni fieles. Luego *ser vencidos* no es *ser convertidos* sino ser destruidos.

Y esto lo confirma también el mismo SAN JUAN en el cap. 16, en el que dice que tres malos espíritus *reunirán a los reyes de la tierra para dar la batalla en el gran día de Dios omnipotente,* es decir, en el que Dios ha de manifestar su poder contra ellos derrotándoles y venciéndoles de una manera admirable, según la descripción que el mismo San Juan hace en el cap. 21. Porque, sin duda, esta batalla del gran día de Dios omnipotente no es sino la batalla de Gog y Magog de que trata en el cap. 21, según entendieron los mejores intérpretes.

Finalmente, dentro de poco y con textos de Daniel confirmaremos que este es el verdadero sentido de aquella profecía y de la victoria que reportará Cristo.

18. LOS DIEZ REYES NUNCA PELEARÁN CONTRA EL ANTICRISTO.—PONER EN EL CORAZÓN SIGNIFICA PERMITIR.—ROMA NO SERÁ LA SEDE DEL ANTICRISTO.—Según esto, consta también que es completamente falso que los diez reyes hayan de ser convertidos por Dios contra el Anticristo, o que hayan de luchar con él y vencerle, y que hayan de profesar un odio tan grande a su sede y a su corte que la entreguen a las llamas y la destruyan por completo: esto es contrario a las palabras expresas de San Juan que se acaban de citar *Estos tienen un mismo plan, y entregarán su fuerza o poderío a la bestia.*

Y también de las palabras que siguen y que hemos explicado se deduce claramente que perseverarán en esa actitud hasta tanto que luchen con Cristo y sean vencidos por El.

Luego nunca lucharán con el Anticristo ni le vencerán.

Más aún, en las mismas palabras que el rey falsea, se incluye esto evidentemente. Porque dice: *Pues Dios puso en el corazón* de los reyes *el entregar su soberanía a la bestia,* es decir, al Anticristo, *hasta tanto que se cumplan las palabras de Dios,* es decir, hasta que se cumpla lo que está predicho sobre la destrucción de Babilonia y sobre la ruina del mismo Anticristo.

Y se dice que Dios puso esto en el corazón de los reyes, no en el sentido de inspirarles o sugerirles, sino —conforme al estilo de la Escritura— de permitírselo y de servirse de la malicia de ellos para la realización de sus planes. En este sentido, Dios permitirá que esos reyes —quizá antes católicos, pero malos e inicuos— se unan al Anticristo y le presten su favor y potencia y así le entreguen sus reinos y tal vez se los hagan tributarios hasta tanto que se cumplan las profecías sobre el Anticristo. Por consiguiente, esa confederación durará hasta el fin: luego nunca esos reyes se alzarán contra el Anticristo o contra su corte.

Por lo cual, si la *Babilionia* y *meretriz* o *gran ciudad* que esos reyes odiarán y dejarán *sola y desnuda* es Roma, sin duda de esto se deduce más bien que Roma nunca será la sede real del Anticristo, y que los atacantes de Roma no serán enemigos sino amigos del Anticristo.

Por consiguiente, cuando el rey de Inglaterra se cuenta a sí mismo entre esos reyes diciendo *Aborreceremos a la meretriz,* se cuenta entre los aliados y partidarios del Anticristo: vea, pues, y considere cuál es el fruto que logra con esas sus interpretaciones.

19. Semblanza del Anticristo.—Nacerá de padres plebeyos y pobres.—Así excluida, pues, aquella interpretación de los diez cuernos, y dando por supuesto como cosa bien asentada que representan a diez reyes que habrá en tiempo del Anticristo y que, de la manera que se ha explicado, entregarán a éste su poder, resulta más evidente aún que —según entendió siempre la Iglesia— el cuerno pequeño es el Anticristo. Resta, pues, ver la semblanza que de ese cuerno pequeño hace el profeta.

En primer lugar, hay que ponderar la propiedad que se indica con la palabra *pequeño,* puesta para dar a entender que el Anticristo procederá de unos principios bajísimos, de unos padres humildísimos, y de un pueblo sin nombre: no sin misterio se añadió esa palabra, según todos entendieron.

Y todavía se explica eso más con las otras palabras que vienen a continuación cuando de ese mismo cuerno pequeño se dice *Surgió de en medio de ellos,* con las cuales —según observé anteriormente— se da a entender que no nacerá de ninguno de aquellos reyes, sino que aparecerá en sus territorios.

20. Conseguirá la soberanía, no por herencia sino con su astucia.—Obtendrá el poderío tiránicamente.—Con esto puede observarse la segunda propiedad, a saber, que su reino no lo obtendrá por derecho de herencia, sino que, partiendo de unos principios pequeños, con diversas artes, imposturas y engaños del demonio en poco tiempo sus fuerzas aumentarán hasta el punto de que *a su vista sean arrancados tres cuernos,* es decir, hasta el punto de que en poco tiempo *derribará* a tres de los reyes y *se hará mayor y más poderoso que los demás,* según se añade.

Así lo interpretó muy bien Teodoreto diciendo: *Como vio un cuerno que nacía, lo llamó pequeño como salido de una pequeña nación de los judíos, y aunque durante cierto tiempo tuvo un reinado desconocido, pero una vez que arrancó tres de los cuernos, con razón lo llama mayor que los demás.*

Y de las mismas palabras deduzco también una tercera propiedad: que ante todo será un tirano que, primero comenzará su reinado temporal con mañas y malas artes, y después lo aumentará mediante la fuerza y con guerras venciendo a tres de los reyes y privándoles de sus reinos, y sometiendo a los otros y uniéndolos a sí como a inferiores y más débiles, según explicó más San Juan en el Apocalipsis.

21. Abusará de su ingenio para la soberbia y la maledicencia.—La cuarta propiedad puede tomarse de las palabras *Y en el cuerno mismo había ojos como ojos de hombre, y una boca que hablaba grandezas.*

Teodoreto entiende que esos ojos de hombre significan mente e inteligencia interna, y que al Anticristo se le atribuyen ojos de hombre porque será sagacísimo y se gobernará con prudencia humana.

Otros, más sencillamente, dan la siguiente interpretación: A pesar de tener aspecto de hombre porque ha de ser verdadero hombre, hablará no como hombre sino como un soberbio demonio. Esto ya lo dijo San Juan en otro pasaje: *Hablaba como un dragón.*

Y se dice que hablaba *grandezas* o *enormidades:* lo primero, porque se alzará con una enorme soberbia; y lo segundo, porque profetizará blasfemias contra Dios, pues —como se añade a continuación— *pronunciará palabras contra el excelso.* Ambas cosas dan a entender aquellas palabras en su sentido propio, y la una se sigue de la otra, puesto que, con increíble arrogancia, a sí mismo —según observamos ya siguiendo a San Pablo— se proclamará Dios, y así se opondrá al Dios excelso y hablará contra El.

22. Pisoteará la religión y tratará de cambiar las cosas sagradas.—La quinta se deduce de las palabras *Pondrá a prueba a los santos del Altísimo y tratará de cambiar los tiempos y las leyes, y le serán entregados en sus manos por un tiempo y por tiempos y por medio tiempo.* Estas palabras tratan de la persecución del Anticristo y del tiempo que durará, y las hemos explicado ya anteriormente porque nos vimos precisados a hacerlo.

Ahora sólo hay que observar las palabras *tratará de cambiar los tiempos y las leyes.*

Con ellas se explica que la persecución no sólo

será temporal y política mediante el dominio temporal, sino a la vez y principalmente espiritual, puesto que tratará de *cambiar los tiempos,* es decir, —como dice SAN JERÓNIMO—, las ceremonias, las fiestas, o al menos toda la religión establecida en el mundo por muchos siglos y enraizada en los corazones de los hombres, *y las leyes,* tanto las divinas como las humanas.

El mismo no profesará ninguna de las antiguas religiones o leyes, sino que introducirá una nueva, creyendo poder cambiar las leyes y los tiempos.

Estas características del Anticristo las reúne SAN ATANASIO diciendo: *¿No es verdad que la visión de Daniel, con esas características designa al Anticristo? Es a saber, que ha de guerrear con los santos y que prevalecerá contra ellos; que superará en malicia a todos sus predecesores; que derribará a tres reyes y hablará palabras contra el Anticristo; y que tratará de cambiar los artículos de las leyes y de los tiempos.*

La sexta propiedad puede deducirse de las siguientes palabras: *Pero tendrá lugar el juicio, y el imperio se le quitará para ser destruido y aniquilado totalmente. Y el reino y el imperio y la grandeza de los reinos bajo los cielos todos, serán dados al pueblo de los santos del Altísimo,* etc. En estas palabras se pone como señal del Anticristo que vendrá cerca de la época del juicio, que su reino no será destruido más que por la venida del rey soberano Cristo, y que él mismo será matado.

Esta propiedad la explicamos ya antes como perteneciente a la época del Anticristo, y la señalan en sus comentarios SAN JERÓNIMO, TEODORETO y otros intérpretes.

23. ESAS MISMAS SEÑALES DEL ANTICRISTO LAS PONE DE RELIEVE DANIEL EN OTROS PASAJES.—LO QUE DIJO DANIEL SOBRE EL REY ANTÍOCO LE CUADRA MUY BIEN AL ANTICRISTO.— Estas propiedades del Anticristo, el mismo profeta, en los capítulos siguientes, en parte las confirma y explica más, y en parte las completa.

En el cap. 8, después de referir la visión del carnero y del macho cabrío, y de haberla explicado aplicándola a Darío, rey de Persia, y a Alejandro Magno, rey de Grecia, termina diciendo ciertas cosas que, aunque a la letra se entienden de Antíoco —descendiente de los reyes griegos sucesores de Alejandro, y que molestó mucho a los judíos—, sin embargo muchos Padres, sobre todo SAN IRENEO, ORÍGENES y SAN GREGORIO, entendieron que en su persona se dijeron del Anticristo.

En realidad, las palabras del profeta le cuadran tan apropiadamente al Anticristo, y están tan de acuerdo con lo que acerca de él se dice en otros pasajes, que parece se dijeron principalmente de Antíoco por razón del Anticristo.

Su principio se predice con estas palabras: *De uno de ellos salió un cuerno pequeño;* y de nuevo: *Surgirá un rey descarado,* en las que se señala también su carácter.

Sobre su crecimiento se añade: *Se hizo grande hacia el Mediodía y hacia el Oriente.* Y sobre su madurez: *Se engrandeció hasta la fortaleza del cielo.*

La astucia y artimañas con las que subirá, se las da a entender con las palabras *Hábil en los engaños* y *Se hará poderosa su fuerza, mas no por su fuerza misma,* se entiende, no por las suyas, sino por las del demonio permitiéndolo Dios.

Sobre sus guerras y crueldad se dice: *Por encima de lo creíble, lo devastará todo, prosperará y hará.* Y a continuación, su soberbia y lucha contra Dios se describe así: *Se alzó hasta el príncipe de la fortaleza, le quitó el sacrificio perpetuo, derribó el lugar de su santificación.* Y de nuevo: *Engrandecerá su corazón y se levantará contra el príncipe de los príncipes.*

Finalmente, sobre la persecución de los santos se dice: *Los derribó de la fortaleza y de las estrellas, y los pisoteó.* Y de nuevo: *Matará a su voluntad a los robustos y al pueblo de los santos, y el dolor será manejado por su mano.*

Por último, acerca de su fin se dice *Será triturado sin mano,* que está bastante en consonancia con las palabras de SAN PABLO *Al cual matará el Señor Jesús con el soplo de su boca.*

24. EL ANTICRISTO SE COLOCARÁ EN EL TEMPLO COMO DIOS.—Estas cosas, aunque en realidad y a la letra se cumplieron a su manera en Antíoco, sin embargo, se cree que por antonomasia se dijeron del Anticristo, pues en éste todas ellas se encuentran con mayor amplitud y sobreabundancia como en cabeza del mismo Antíoco y de los hombres malos. Y con todo ello principalmente se explican las seis propiedades que se han enumerado antes, y únicamente se añade otra sobre el modo como será muerto, que puede ser la séptima.

La octava puede tomarse del cap. 9 del mismo profeta en las palabras que están casi al fin *Y estará en el templo la abominación de la desolación,* pues aunque estas palabras —tanto en ese pasaje, como en Mateo 24— se interpretan en distintos sentidos, sin embargo, es muy probable que —como quiso SAN IRENEO— al menos en un sentido secundario y místico se entiendan también del Anticristo.

En efecto, a la letra allí no se trataba del Anticristo, sino de la destrucción de Jerusalén realizada por Tito: esto es claro. Sin embargo, las

palabras mismas le cuadran mucho más al Anticristo, según lo dijimos ya ampliamente al interpretar las palabras de San Pablo y del Apocalipsis.

Por consiguiente, la octava propiedad es *que se hará Dios y pondrá su sede en el templo para que se le adore, y colocará su imagen a fin de ser adorado también en ella,* según se dice en el Apocalipsis. Esto quedará más confirmado con el texto siguiente.

25. Lo que Daniel predijo de Seleuco y Epífanes, le cuadra al Anticristo.—Porque hay otro pasaje parecido en el cap. 11 del mismo profeta a partir de las palabras *En su lugar se levantará un despreciable, y no se le dará el honor real, y vendrá a ocultas, y lo obtendrá fraudulentamente.*

En toda la parte anterior del capítulo, Daniel había profetizado sobre los reyes de Persia y Grecia, y más extensamente sobre los sucesores de Alejandro, y principalmente sobre los reyes de Siria y Egipto, a los que llama reyes del Aquilón y del Austro. Por fin —según deduce San Jerónimo— llega a Seleuco Filópatro, hijo de Antíoco el Grande, al que llama *vilísimo e indigno de honor real,* y sobre él añade *En pocos días quedará triturado.* Y a continuación añade las palabras que se han dicho *Y en su lugar se levantará un despreciable,* etc.

Estas expresiones, conforme al contexto literal y a la marcha de la profecía o de la historia, sin duda se entienden de Antíoco Epífanes, hermano de Seleuco, rey impiísimo, quien persiguió muchísimo al pueblo de Dios, como consta por los libros de los Macabeos. Y en general todo lo que sigue en ese capítulo, a la letra se refiere a él, según lo reconocen San Jerónimo, Teodoreto y otros intérpretes, y según se deduce del Crisóstomo.

Esto no obstante, el mismo San Jerónimo, Teodoreto y otros intérpretes, San Gregorio y Próspero entienden que muchas de esas expresiones se dijeron también del Anticristo, puesto que le cuadran muy bien a él, y porque en muchas cosas Antíoco fue tipo del Anticristo.

26. Examen de cada detalle respecto de ellos y del Anticristo.—Algunos detalles sólo cuadran al Anticristo.—La persecución de Antíoco contra los judíos prefiguró la persecución del Anticristo contra los fieles.—Pues bien, estas palabras que hemos citado confirman y explican muy bien lo que en otros pasajes se dice sobre los comienzos del Anticristo.

Se le llama *despreciable* —lo mismo que se le llama *cuerno pequeño*— porque tendrá un origen vil y despreciable. Y por eso al principio *no se le tributará honor real,* porque no nacerá de reyes ni obtendrá el reino por derecho hereditario, sino que *vendrá a ocultas y lo obtendrá fraudulentamente,* pues será *astuto y hábil en los engaños.*

En las palabras siguientes, Daniel describe, sí, las guerras y victorias de Antíoco diciendo *Entrará en ciudades ricas y abundantes,* etc.; mas bajo la figura de ellas predijo las batallas y hazañas del Anticristo, y por eso a veces algunas las exagera tanto, que sólo parecen poder cuadrarle al Anticristo.

Tal es aquello de *Hará lo que no hicieron sus padres ni los padres de sus padres.* San Jerónimo observa que esto propiamente no puede aplicarse a Antíoco, porque éste no superó a todos sus antecesores en poderío y riquezas: luego se puso por razón del Anticristo, el cual obtendrá un poderío y una soberanía mucho más amplia que la que consiguió Antíoco.

Después el profeta describe la persecución de Antíoco contra los judíos: también en esto pinta figuradamente la persecución de la Iglesia bajo el Anticristo, al cual —si a alguno— le cuadran las palabras *Se lanzará contra los más firmes pensamientos,* es decir —según interpretan los Padres—, que armará sus planes y poder contra los firmes persamientos de los santos fieles. Por eso, más abajo se dice *Su corazón contra el testamento santo, y hará.* Y más abajo *Y suprimirán el sacrificio perpetuo, y pondrán la abominación como desolación.*

Todo esto, a su manera lo hizo Antíoco; pero, de la misma manera que a los judíos todo les sucedía en figura, así aquello fue sombra respecto de la realidad que había de venir por el Anticristo.

27. Desprecio de Dios en el Anticristo.—El Anticristo no dará culto a los dioses de los gentiles, pero tal vez ocultamente adorará al demonio.—Después, acerca de la soberbia y de las blasfemias del Anticristo, son muy expresivas las palabras *El rey actuará a placer, se engreirá y se exaltará por encima de todos los dioses, y contra el Dios de los dioses proferirá cosas inauditas,* etc. Y más abajo: *No hará caso del Dios de sus padres, ni jurará por ninguno de los dioses, porque se levantará contra todo.*

Estas palabras explican muy bien lo que hemos tratado antes a propósito del pasaje en que del cuerno pequeño se dice que tiene una boca que habla enormidades. Asimismo lo que hemos dicho sobre las palabras de San Pablo: que se mostrará como si fuese Dios, usurpando el lugar y la adoración del verdadero Dios.

Por eso, de este pasaje deducen los Padres que el Anticristo demolerá los ídolos de los gentiles y que no adorará a sus dioses. Y según esto observa San Jerónimo que estas palabras le cuadran al Anticristo de tal forma que no

pueden entenderse de Antíoco, que fue idólatra y —según se cuenta en los libros de los MACABEOS— forzaba a los hebreos a adorar a los dioses de los gentiles.

Así que esta puede ser la novena propiedad del Anticristo, a saber, que no será adorador de los ídolos. Y esto se ha de entender al menos de un culto público o de los antiguos ídolos de los gentiles.

Porque a continuación añade Daniel que adorará al dios *Moezin,* acerca del cual se discute mucho y hay diversas interpretaciones sobre quién será; pero no importan para lo que ahora tratamos.

Lo más probable parece que el Anticristo tendrá un lugar secreto en el cual adorará ocultamente, en alguna imagen o ídolo, a su colaborador el demonio. Sobre esto traté en el tomo 2 de la 3.ª parte, disp. 54, art. 4. Pero allí no dije —como alguien me ha atribuido— que esas palabras tal vez se deban interpretar solamente de Antíoco: lo que hice fue citar en primer lugar esta opinión, después la opinión de San Jerónimo y Teodoreto, preferir la común, y confirmarla con la razón de San Jerónimo, que ahora también he tocado y es de muchísima fuerza.

28. OTROS VATICINIOS QUE DEL ANTICRISTO HACE DANIEL EN LOS CAP. 11 Y 12.—Por último, en lo restante del capítulo de nuevo predice el profeta batallas y victorias del Anticristo, y en particular cómo vencerá a los reyes de Egipto, África o Libia, y Etiopía, y cómo ocupará sus reinos.

Después, con gran potencia, *irá, acompañado de un ejército numeroso,* a Jerusalén para tomarla, *destruirla y matar a muchos, y plantará su tienda Apadno entre los mares sobre el monte ínclito y santo,* que San Jerónimo y otros lo interpretan del monte Sión o del Olivete.

Por fin, sobre su muerte se añade *Llegará a su fin, y nadie le auxiliará,* a saber, porque *le matará el Señor con el soplo de su boca,* o sea, con un mandato suyo y *sin manos,* pues mandará que la tierra se abra para devorarle y para que sea sumergido vivo en el infierno, como se dice en el Apocalipsis.

Más tarde, en el cap. 12, Daniel explica cuánto tiempo ha de durar la persecución del Anticristo, y cómo poco después de su muerte ha de ser el juicio y la resurrección universal, según lo interpretó SAN AGUSTÍN, y como nosotros lo hemos explicado ampliamente en lo anterior.

Estas —poco más o menos— son las características y señales con que Daniel nos pintó al Anticristo. Más ampliamente las explican SAN JERÓNIMO y TEODORETO, y entre los modernos, PEREIRA, y MALVENDA aquí y allí en sus eruditos libros sobre el Anticristo.

29. CON LO DICHO QUEDA CLARO QUE EL ANTICRISTIANSMO PONTIFICIO ES UNA MERA IMPOSTURA.—CON LA COMPARACIÓN QUEDA MÁS AL DESCUBIERTO LA FALSEDAD.—LAS INTERPRETACIONES DE LOS PROTESTANTES NO SÓLO SON ARBITRARIAS SINO TAMBIÉN VIOLENTAS.—Quienes dan crédito a las Escrituras, comparen estas propiedades y características del Anticristo con las que todo el mundo conoce del Romano Pontífice, y podrán ver más claro que la luz lo grande que es la desvergüenza de los herejes y lo horrendo de su temeridad, o más bien locura, cuando a la venerable Sede Apostólica se han atrevido a deshonrarla con una infamia tan increíble, y lo grande que es la ceguera de quienes se dejan engañar por sus simplezas y vanos pensamientos.

Los comienzos del Anticristo serán bajos y oscuros, no sólo los de su familia y origen —cosa no muy de tenerse en cuenta—, sino los de su soberanía y poder. En cambio, el origen de la Sede Romana, por lo que toca a su dignidad misma, no se puede concebir más alto, pues la fundó Cristo mismo y de ahí pasó a cada una de las personas —incluso a Bonifacio y a los posteriores a él— por sucesión legítima.

En segundo lugar, el reino del Anticristo lo comenzará él con artimañas y tiránicamente. En cambio, el reino soberano del Papa, después de Cristo no tuvo ningún principio, sino sucesión, y eso no mediante engaños ni tiranía, sino por elección legítima.

Además, el reino del Anticristo será temporal, comenzará con engaños, y se extenderá mediante guerras y matanzas de enemigos. En cambio, el primado del Papa es espiritual, y siempre el mismo en cuanto a la dignidad considerada en sí misma; y aunque crezca en cuanto a la sujeción de los pueblos, pero eso será, no mediante guerras corporales, sino por la palabra de Dios y la fe de los creyentes: por esta fe, lo mismo que rápidamente se extendió, así también, por la infidelidad de algunos, en algunas partes disminuyó, aunque por la gracia de Dios, siempre aumente en otras.

Paso por alto lo demás que se refiere a las costumbres, tiempos, sedes y fines, pues en lo anterior los hemos comparado suficientemente entre sí, y hemos demostrado que son no sólo distintos sino también completamente opuestos. Ahora únicamente hemos querido señalar y advertir lo grande que es la consonancia y coincidencia de las Escrituras en todos estos puntos, a fin de que con eso aparezca también lo violentas que resultan las adaptaciones que hacen

los protestantes a las visiones del Apocalipsis: no sólo son arbitrarias, descaminadas, ajenas al sentido propio de las palabras, y contrarias a la realidad, sino también contrarias a otros pasajes más claros de las Escrituras, a la luz de los cuales se deben entender los más oscuros conforme a la norma prudente de interpretación de las Escrituras.

RESUMEN DE LO QUE SE TRATA EN ESTE LIBRO, CON UN APOSTROFE AL REY DE INGLATERRA

1. Aunque la materia y argumento de este libro no parezca contener otra cosa que una calumnia o ciertamente —más bien— una horrible blasfemia, y por tanto, a muchas personas prudentes quizá podría parecerles mejor omitir estas cosas que no poner sobre el tapete —con ofensa de los oídos piadosos— un tema de suyo increíble, sin embargo, hemos creído que este nuestro trabajo no sería inútil ni ofensivo de los piadosos oídos.

En efecto, como el serenísimo rey de Inglaterra, en su tratado del Anticristo, parece tener tal confianza en sus conjeturas, que reclama con audacia una respuesta a ellas punto por punto como cosa ardua o ciertamente imposible para nosotros, nos ha parecido no sólo útil, sino también necesario, tanto el responder a cada punto, como también demostrar que todo lo que se objeta ha sido una invención sin ninguna base sólida y que ni merece el nombre de conjetura.

Tan es así, que resulta verdaderamente extraño que, tratándose de una cosa tan importante que en torno a ella gira el problema de la salvación eterna, unos hombres prudentes se hayan podido guiar por unas ligeras alusiones o alegorías.

2. Resumen de todo el libro casi punto por punto.—Por esta causa, primero echamos el cimiento tratando de la persona del Anticristo, y hemos demostrado que será un determinado hombre: esto por las palabras, contexto y coincidencia de las Escrituras, y también por el común consentimiento de los Padres.

Después, recorriendo cada uno de los puntos propuestos por el rey y por los mismos principios, hemos demostrado —en primer lugar— que su época no ha llegado todavía, que no ha comenzado aún la persecución cual no la ha habido desde el principio que él llevará a cabo, y que tampoco han aparecido hasta ahora los testigos que han de ser enviados contra él.

Hemos probado —en segundo lugar— que su sede no está ni estará nunca en Roma.

Finalmente, hemos examinado ampliamente la persona del Anticristo por las propiedades que los profetas y apóstoles predijeron de él, y cómo —mediante una increíble tiranía, artes engañosas, señales falsas y enormes guerras— a partir de unos principios bajísimos subirá a la soberanía del mundo y, por último, llegará a una arrogancia y soberbia tan grande que se alzará por encima de todo lo que se llama Dios. Con esto hemos trazado una pintura tal de él, que resulta evidentísimo que ningún hombre mortal —cuánto menos un Romano Pontífice— ha existido hasta hoy tan inicuo y tan abominable.

3. Los herejes son tipo del Anticristo.—Y si se ha de pensar que en algún lugar de la tierra hay una imagen suya, hemos demostrado que esa imagen hay que verla, no ciertamente en la Santa Sede Romana, sino en las cátedras de los heresiarcas o en los tronos reales de los paganos o de los cismáticos que persiguen a la Iglesia Romana: así, llamaron Anticristo San Jerónimo a Antíoco y a Nerón, el Damasceno a Mahoma, San Ireneo a los marcionitas y a otros herejes parecidos, San Cipriano a todos los enemigos de Cristo.

Ninguno —si no es alguno de esos Anticristos y enemigos de Cristo— aplicó al Romano Pontífice tal nombre o tal calumnia. Ni se le podrá ocurrir tal pensamiento a quien —con San Agustín y con los otros Padres— haya considerado con atención el antiguo origen —manifiestamente divino— de esa Sede, su feliz progreso y su admirable estabilidad.

4. Apóstrofe.—Resta, rey serenísimo, que, dejando de lado toda perturbación de tu espíritu, reflexiones atentamente sobre la fuerza de las razones y sobre el peso de los autores aducidos, y que medites los grandes absurdos que se siguen de la libre interpretación de la Escritura; considerando al mismo tiempo las autorizadísimas palabras de San Jerónimo, que, discutiendo con Porfirio sobre el cap. 11 de Daniel, termina así: *La razón por la que me he extendido tanto ha sido para demostrar la dificultad de la Sagrada Escritura, cuya comprensión sin la gracia de Dios y sin la doctrina de los mayores, únicamente la pretenden los muy ignorantes.*

FIN DEL LIBRO QUINTO

los protestantes a las visiones del Apocalipsis: no sólo son arbitrarias, descaminadas, ajenas al sentido propio de las palabras, y contrarias a la realidad, sino también contrarias a otros pasajes más claros de las Escrituras, a la luz de los cuales se deben entender los más oscuros conforme a la norma prudente de interpretación de las Escrituras.

RESUMEN DE LO QUE SE TRATA EN ESTE LIBRO, CON UN APOSTROFE AL REY DE INGLATERRA

1. Aunque la materia y argumento de este libro no parezca contener otra cosa que una calumnia o ciertamente —más bien— una horrible blasfemia, y por tanto, a muchas personas prudentes quizá podría parecerles mejor omitir estas cosas que no poner sobre el tapete —con ofensa de los oídos piadosos— un tema de suyo increíble, sin embargo, hemos creído que este nuestro trabajo no sería inútil ni ofensivo de los piadosos oídos.

En efecto, como el serenísimo rey de Inglaterra, en su tratado del Anticristo, parece tener tal confianza en sus conjeturas, que reclama con audacia una respuesta a ellas punto por punto como cosa ardua o ciertamente imposible para nosotros, nos ha parecido no sólo útil, sino también necesario, tanto el responder a cada punto, como también demostrar que todo lo que se objeta ha sido una invención sin ninguna base sólida y que ni merece el nombre de conjetura.

Tan es así, que resulta verdaderamente extraño que, tratándose de una cosa tan importante que en torno a ella gira el problema de la salvación eterna, unos hombres prudentes se hayan podido guiar por unas ligeras alusiones o alegorías.

2. RESUMEN DE TODO EL LIBRO CASI PUNTO POR PUNTO.—Por esta causa, primero echamos el cimiento tratando de la persona del Anticristo, y hemos de mostrado que será un determinado hombre: esto por las palabras, contexto y coincidencia de las Escrituras, y también por el común consentimiento de los Padres.

Después, recorriendo cada uno de los puntos propuestos por el rey y por los mismos principios, hemos demostrado —en primer lugar— que su época no ha llegado todavía, que no ha comenzado aún la persecución cual no la ha habido desde el principio que él llevará a cabo, y que tampoco han aparecido hasta ahora los testigos que han de ser enviados contra él.

Hemos probado —en segundo lugar— que su sede no está ni estará nunca en Roma.

Finalmente, hemos examinado ampliamente la persona del Anticristo por las propiedades que los profetas y apóstoles predijeron de él, y cómo —mediante una increíble tiranía, artes engañosas, señales falsas y enormes guerras— a partir de unos principios bajísimos subirá a la soberanía del mundo y, por último, llegará a una arrogancia y soberbia tan grande que se alzará por encima de todo lo que se llama Dios. Con esto hemos trazado una pintura tal de él, que resulta evidentísimo que ningún hombre mortal —cuánto menos un Romano Pontífice— ha existido hasta hoy tan inicuo y tan abominable.

3. LOS HEREJES SON TIPO DEL ANTICRISTO.—Y si se ha de pensar que en algún lugar de la tierra hay una imagen suya, hemos demostrado que esa imagen hay que verla, no ciertamente en la Santa Sede Romana, sino en las cátedras de los heresiarcas o en los tronos reales de los paganos o de los cismáticos que persiguen a la Iglesia Romana: así, llamaron Anticristo SAN JERÓNIMO a Antíoco y a Nerón, el DAMASCENO a Mahoma, SAN IRENEO a los marcionitas y a otros herejes parecidos, SAN CIPRIANO a todos los enemigos de Cristo.

Ninguno —si no es alguno de esos Anticristos y enemigos de Cristo— aplicó al Romano Pontífice tal nombre o tal calumnia. Ni se le podrá ocurrir tal pensamiento a quien —con SAN AGUSTÍN y con los otros Padres— haya considerado con atención el antiguo origen —manifiestamente divino— de esa Sede, su feliz progreso y su admirable estabilidad.

4. APÓSTROFE.—Resta, rey serenísimo, que, dejando de lado toda perturbación de tu espíritu, reflexiones atentamente sobre la fuerza de las razones y sobre el peso de los autores aducidos, y que medites los grandes absurdos que se siguen de la libre interpretación de la Escritura; considerando al mismo tiempo las autorizadísimas palabras de SAN JERÓNIMO, que, discutiendo con Porfirio sobre el cap. 11 de Daniel, termina así: *La razón por la que me he extendido tanto ha sido para demostrar la dificultad de la Sagrada Escritura, cuya comprensión sin la gracia de Dios y sin la doctrina de los mayores, únicamente la pretenden los muy ignorantes.*

FIN DEL LIBRO QUINTO

LIBRO VI

INDICE DE LOS CAPITULOS DEL LIBRO SEXTO

El Juramento de Fidelidad al Rey de Inglaterra

LIBRO VI

EL JURAMENTO DE FIDELIDAD
EL REY DE INGLATERRA

PROEMIO

En él se explica el fundamento y origen de la controversia

Aunque a este libro le haya tocado ocupar el último lugar de esta obra porque así lo exigían el hilo de las mismas cosas, la claridad de la doctrina, y el orden que el rey de Inglaterra siguió en su libro, sin embargo su materia y argumento fueron los que dieron base y ocasión para toda esta controversia. Así lo explica el rey mismo ampliamente al principio de su *Prólogo.*

Por eso, para no perder de vista el fin de este tratado, he juzgado necesario poner ante los ojos el comienzo y origen de este juramento, y su desarrollo hasta la situación en que ahora se encuentra.

En primer lugar, doy por supuesta una cosa que ni los católicos ni los cismáticos ponen en duda: que el juramento de fidelidad debido y convenientemente dado a un rey temporal, es de suyo honesto y conforme a la razón, de tal forma que el rey puede exigírselo a sus vasallos, y éstos, cuando se pide conveniente y razonablemente, pueden y hasta deben santamente prestarlo, y después están obligados a observarlo y cumplirlo.

En efecto, dado que —según San Pablo, y como se ha demostrado en el libro 3.º— los súbditos de todo rey están obligados a estar sometidos a él, a guardarle fidelidad y a obedecerle en todo lo que respecta al poder real, es evidente que el juramento de observar esa obediencia y fidelidad —que es lo que llamamos juramento de fidelidad—, de suyo y por su objeto es honesto; que el rey, en consecuencia, para su mayor seguridad y estabilidad puede exigirlo; y que en ese caso los súbditos deben prestarlo y cumplirlo.

Con esto, de paso queda también explicado que la forma de ese juramento, para ser honesta, no debe sobrepasar los límites del poder real, ya que, ni el rey puede justamente exigir promesa de una obediencia que no se le debe, ni los súbditos están obligados a hacerla ni a jurarla. Más aún, en el caso de que tal promesa sea en perjuicio de derechos ajenos, en conciencia no pueden hacerla. Esto lo diremos más ampliamente después.

Por otra parte, a este juramento de fidelidad, aun siendo honesto, no se lo ha considerado tan necesario como para que en todos los reinos se lo exija a cada uno de los vasallos y a las personas de todas las clases.

Al contrario, en los Estados bien constituidos y que viven tranquilos y en paz, y sobre todo en los reinos católicos, está admitido por la costumbre que, en asambleas públicas, los procuradores de las ciudades y los otros príncipes o magistrados, en nombre de todo el reino, presten ese juramento de obediencia y fidelidad al príncipe, sea cuando al principio recibe el poder real, sea también después en los tiempos establecidos, según la costumbre de cada reino.

A cada uno de los del pueblo no suele exigírselo, no porque no pueda exigírselo, sino porque los príncipes mismos, reinando en paz y tranquilidad y confiando en la fidelidad de sus súbditos, no lo juzgan necesario ni oportuno o conveniente.

En cuanto al reino de Inglaterra, a partir del momento en que en él comenzaron a sembrarse cismas y herejías, también comenzó a introducirse la práctica de exigirse a los súbditos un juramento peculiar, y Enrique VIII, lo mismo

que fue el autor del cisma, también fue el primero que empezó a proponer a sus súbditos una nueva forma de juramento por la que exigió que se le prometiese, no sólo la obediencia civil, sino también la que únicamente se le debe al Romano Pontífice.

PRIMER JURAMENTO IMPUESTO A LOS INGLESES.—Refiere SANDER que el rey Enrique, casi al principio del cisma, en asamblea pública pidió a todas las clases de su reino que a todos los eclesiásticos se les exigiese un juramento por el que le prometiesen a él la misma obediencia que antes solían prestar al Romano Pontífice. Y aunque este juramento —según diré después— al principio no se admitió en absoluto sino con cierta limitación, pero de esta forma el rey por fin obtuvo lo que deseaba.

Sander no dice que Enrique publicase una fórmula especial para este juramento, sino que sencillamente se aplicó a sí la fórmula usual de juramento de obediencia al Papa, es decir, que había que prometerla con aquellas mismas palabras y confirmarla con juramento.

Tampoco dice que se forzase a prestar ese juramento a todos los del pueblo sino a solas las personas eclesiásticas; ni a todas ellas, sino —por lo que se puede deducir de esa historia— a las que podían tener voto en las asambleas.

Tampoco encuentro que en tiempos de Eduardo se propusiera o exigiera de nuevo un juramento semejante al pueblo o a los eclesiásticos.

En cambio Isabel, desde el primer momento de su reinado o en la primera asamblea —llamada *Parlamento*— presentó una nueva fórmula de juramento, y mandó que la pronunciaran todos solemnemente a excepción de los magnates seglares. Y esa fórmula de juramento —según la reproduce SANDER en el libro 3.º al principio del reinado de Isabel— es la siguiente:

Fórmula de juramento propuesta primero por Isabel a sus súbditos y después aumentada por Jacobo

Yo N. N. afirmo y declaro en conciencia que la reina es la única gobernadora soberana, tanto del reino de Inglaterra como de los otros dominios y territorios de su Majestad, y no menos en todos los asuntos o causas espirituales y eclesiásticas que en las temporales; y que ningún príncipe, persona, prelado, estado o potencia extranjera, de hecho ni de derecho, tiene ninguna jurisdicción, poder, superioridad, preeminencia o autoridad eclesiástica o espiritual en este reino. Y por tanto, renuncio expresamente a todas las jurisdicciones, potestades, superioridades y autoridades extranjeras, y las repudio.

Muy bien advierte SANDER que, siendo mujer, tintió temor o vergüenza de usurpar el título de Cabeza de la Iglesia que se había arrogado Enrique, y que esa fue la razón por la que lo cambió en el de gobernadora soberana; pero que diferencia no la hubo ninguna en la cosa, sino sólo en el nombre, pues lo que el rey había dicho con nombre metafórico, Isabel lo explicó con otro más propio. Más aún, muchos sospecharon después que lo que la reina pretendió con esa fórmula de juramento fue algo más, a saber, arrogarse todo el poder espiritual aun en la administración de los sacramentos, pero que lo que dijo fue que lo único que con aquellas palabras había querido atribuirse fue lo que las Clases habían concedido a su padre y a su hermano bajo el título de Cabeza de la Iglesia.

Esta fue, pues, la fórmula de juramento que se empleó en tiempo de Isabel. Pero después Jacobo la amplió añadiendo la promesa especial de guardar lealtad y obediencia al rey, y por ella eso pudo ya llamarse juramento de fidelidad, pues antes sólo parecía ser una confesión o profesión jurada del primado como de un artículo de la fe anglicana. Así pues, la fórmula del anterior juramento que publicó el rey Jacobo y que él reproduce en su Apología, a las expresiones anteriores únicamente añade la siguiente promesa:

Yo N. N., etc. Y prometo prestar en adelante fidelidad y verdadera obediencia a la Real Majestad y a sus herederos y legítimos sucesores, y, por mi parte, fomentar y defender todas las jurisdicciones, privilegios, preeminencias y autoridades concedidas o debidas a la Real Majestad, a sus herederos y sucesores, o unidas y anejas a la imperial corona de este reino. Así Dios me ayude, etc.

Después —según recalca al principio del Prólogo, al principio de la Apología, y muchas veces en su libelo—, con ocasión de la traición o conjuración de la pólvora que se preparaba contra él y contra su gobierno, ideó otra nueva fórmula de juramento, la cual, mediante una ley y decreto público, ordenó que se exigiera a todos los suyos y que la pronunciaran todos, tanto para que, si todavía quedaban algunos de los conjurados, se les pudiese coger, como para asegurarse más a sí mismo y a los suyos de semejantes peligros y maquinaciones. Esa fórmula de juramento es la que sigue:

Tercera fórmula de juramento ideada y defendida por el rey Jacobo

Yo N. N., de verdad y con sinceridad reconozco, profeso, testifico y declaro en mi conciencia, ante Dios y ante el mundo, que nuestro soberano señor el rey Jacobo es el legítimo y verdadero rey de este reino y de todos los otros dominios y territorios de su Majestad; y que el Papa —ni por sí mismo, ni por ninguna otra autoridad de la Iglesia o de la Sede Romana, ni por ningún influjo en cualesquiera otros— no tiene poder ni autoridad alguna para deponer al rey; ni para disponer de ninguno de los dominios o reinos de su Majestad; ni para conceder a ningún príncipe extranjero autorización de perjudicarle o invadir sus territorios; ni para descargar a ninguno de sus súbditos de su obediencia y sujeción a su Majestad; ni para dar a ninguno de ellos permiso de llevar armas contra él, sembrar tumultos o hacer ninguna violencia o daño a la persona, estado o gobierno de su Majestad o a alguno de sus súbditos dentro de sus dominios.

Asimismo juro de corazón que, no obstante cualquier declaración o sentencia de excomunión o privación que el Papa o sus sucesores o cualquier autoridad derivada o que pretenda derivarse de él o de su Sede haya dado o concedido o haya de dar o conceder contra dicho rey y sus herederos, o no obstante cualquier liberación de los dichos súbditos de la obediencia a ellos, sin embargo, prestaré fidelidad y verdadera obediencia a su Majestad, a sus herederos y sucesores, y les defenderé con todas mis fuerzas a él y a ellos contra todas las conspiraciones y contra cualesquiera atentados que se cometan contra la persona de él o de ellos y contra su corona y dignidad por razón o con color de alguna sentencia o declaración o de otra manera; y que pondré todos los medios para revelar y manifestar a su Majestad y a sus herederos y sucesores todas las traiciones y conspiraciones traidoras contra él o contra algunos de ellos que lleguen a mi conocimiento u oído.

Además, juro que aborrezco, detesto y rechao de corazón, como impía y herética, la doctrina y proposición de que los príncipes excomulgados o privados por el Papa pueden ser depuestos y muertos por sus súbditos o por cualesquiera otros.

Creo también y resuelvo en mi conciencia que ni el Papa ni ningún otro tiene poder para librarme de este juramento ni de ninguna parte de él. Y reconoco que este juramento me ha sido impuesto legítimamente con recta y plena autoridad, y renuncio a todas las concesiones y dispensas en contra.

Todo esto lo reconozco llana y sinceramente, y lo juro conforme a las palabras expresas que he pronunciado aquí y conforme al sentido y significado llano y común de esas mismas palabras, sin ninguna ambigüedad ni evasiva mental ni secreta reserva. Y este reconocimiento y confesión la hago de corazón, de voluntad y de verdad, en la verdadera fe de un cristiano. Así Dios me ayude.

Con ocasión de este juramento surgieron no sólo dudas sino también distintas opiniones y disensiones entre los mismos católicos de Inglaterra.

Bastantes se mostraban adversos a prestar tal juramento basándose en que en esa fórmula, aunque no expresamente pero sí encubierta e implícitamente, se le niega al Papa la debida obediencia y se la promete al rey, y por consiguiente, en ella se contiene y se reconoce el artículo del primado del rey.

Otros decían que ese juramento podía prestarse sin escrúpulos de conciencia con tal que se hiciese con el ánimo e intención de prometerle al rey sólo obediencia civil. Porque lo demás, no entrando en el juramento, si la intención del que lo hace es recta no puede atribuírsele. Y aunque los otros quizá sospechen otra cosa, eso sucede sólo por desconocimiento, desconocimiento que, mediante una advertencia y protesta hecha previamente ante los católicos, puede desaparecer suficientemente y así evitarse todo escándalo. Y quitado éste del medio, a ellos les parecía que ninguna malicia interna había en ese juramento.

Mas como, engañados por estas apariencias y quizá inducidos por algún temor humano, algunos aun de los principales católicos y eclesiásticos, no sólo se inclinaban a esta opinión sino que eran los primeros en prestar este juramento, tratándose de una cosa tan grave y expuesta a peligros fue necesario que el Sumo Pontífice, en ejercicio de su cuidado pastoral, aplicase el remedio oportuno. Por lo cual, el Santo Padre Paulo V, mediante una carta en forma de breve, advirtió a los católicos de Inglaterra lo que se debía pensar y observar en un asunto tan difícil. El texto de esa carta es el siguiente:

Primer Breve Pontificio

Amados hijos: Salud y bendición apostólica. Gran tristeza nos han causado siempre las tribulaciones y calamidades que continuamente habéis soportado por conservar la fe católica. Mas al saber que actualmente todo se exacerba más, nuestra aflicción ha llegado a ser mucho mayor.

Porque ha llegado a nuestros oídos que, con la amenaza de gravísimas penas, se os fuerza a acudir a los templos de los herejes, a frecuentar sus agrupaciones y a intervenir en sus actos.

Esperamos sin la menor duda que quienes, con tanta firmeza, han sufri-

do hasta ahora atrocísimas persecuciones y casi innumerables miserias para caminar inmaculados en la ley del Señor, nunca llegarán a mancharse con la comunión de los desertores de la ley divina.

Sin embargo, impelidos por el celo de nuestro deber pastoral, y en ejercicio de la paternal solicitud por la que continuamente nos preocupamos por la salud de vuestras almas, nos vemos forzados a advertiros y conjuraros que de ningún modo acudáis a los templos de los herejes, ni escuchéis sus sermones, ni participéis con ellos en sus ritos para que no incurráis en la ira de Dios. Estas cosas no os es lícito hacerlas sin menoscabo del culto divino y de vuestra salvación. Y tampoco podéis, sin evidentísima y gravísima ofensa del honor divino, obligaros con el juramento que —igualmente con el mayor dolor de nuestro corazón— hemos oído que os ha sido propuesto para que lo prestéis y que es como sigue: Yo N. N., de verdad y con sinceridad, etc. *como antes.*

Siendo esto así, por las palabras mismas os debe resultar claro que ese juramento no puede hacerse quedando a salvo la fe católica y la salvación de vuestras almas, porque contiene muchos puntos manifiestamente contrarios a la fe y a la salvación.

Por eso os advertimos que os guardéis en absoluto de prestar este y otros juramentos parecidos. Y esto os lo exigimos con tanto mayor vehemencia, cuanto que, con la experiencia de la firmeza de vuestra fe —la cual ha sido probada por el fuego de una prolongada tribulación como el oro en el crisol—, tenemos por averiguado que sufriréis animosamente los tormentos más atroces y afrontaréis con firmeza incluso la muerte misma antes que ofender en nada a la Majestad de Dios.

Y nuestra confianza se ve confirmada con las noticias que a diario nos llegan del extraordinario valor y fortaleza que —al igual que en los comienzos de la Iglesia— en estos últimos tiempos brilla en vuestros mártires.

Manteneos, pues, ceñidos vuestros lomos en la verdad y revestidos de la loriga de la justicia, con el escudo de la fe. Confortaos en el Señor y en la fuerza de su poder, y nada os detenga. El mismo que, dispuesto a coronaros, contempla desde el cielo vuestros combates, terminará la buena obra que comenzó en vosotros. Sabéis que El prometió a sus discípulos que nunca les dejaría huérfanos. Es fiel quien hizo esa promesa.

Conservad, pues, sus enseñanzas, esto es, arraigados y basados en la caridad, cuanto hacéis y cuanto emprendéis hacedlo unánimemente con sencillez de corazón y en unidad de espíritu, sin murmuración ni dudas, ya que en esto conocerán todos que somos discípulos de Cristo, si nos amamos mutuamente.

Si este amor deben desearlo muchísimo todos los cristianos, sin duda a vosotros, queridísimos hijos, os es absolutamente necesario: en este vuestro

amor se estrellará la fuerza del diablo, el cual ahora se levanta tanto contra vosotros precisamente porque se apoya más que nada en las luchas y divisiones de nuestros hijos.

Así pues, por las entrañas de Nuestro Señor Jesucristo, cuyo amor nos libró de las fauces de la muerte eterna, os exhortamos a que, ante todo, tengáis mutuo amor entre vosotros. Ya el Papa Clemente VIII, de feliz memoria, en su carta que en forma de breve dirigió al amado hijo Jorge, arcipreste del reino de Inglaterra, el 5 de octubre de 1603, os hizo unas recomendaciones muy útiles sobre la práctica mutua del amor fraterno: cumplidlas diligentemente. Y para que ninguna dificultad o duda os detenga, os mandamos que las palabras de aquella carta las cumpláis exactamente y que las toméis y entendáis sencillamente como suenan y están escritas, sin ninguna autoridad para interpretarlas en otros sentidos.

Entretanto, Nos nunca cesaremos de rogar a Dios, Padre de las misericordias, que se vuelva a mirar con clemencia vuestras aflicciones y trabajos, y que os guarde y defienda con su continua protección a vosotros, a quienes damos clementemente nuestra apostólica bendición.

Roma, junto a San Marcos, bajo el anillo del pescador, 22 de septiembre de 1606, segundo de nuestro Pontificado.

Pero como algunos, por entonces —quizá para engañar a los católicos, no fuera que con esa ocasión se negaran a prestar el juramento— esparcieron rumores por Inglaterra para hacer sospechosa la autenticidad de esa carta, diciendo que ese breve no era verdadero ni lo había escrito el Papa, sino que alguno lo había falsificado, el Sumo Pontífice escribió un segundo breve en confirmación de la autenticidad del primero y que es como sigue:

Segundo Breve

Amados hijos: Salud y bendición apostólica. Se nos ha comunicado que, después de haber declarado suficientemente Nos —mediante nuestra carta en forma de breve de 22 de septiembre del año pasado— que no podíais con seguridad de conciencia prestar el juramento que se os exigía entonces, y habiendo además mandado estrictamente que de ningún modo lo prestarais, se encuentran entre vosotros algunos que ahora se atreven a decir que aquella carta con la prohibición del juramento no se escribió conforme a nuestro pensamiento y por nuestra propia voluntad, sino más bien atendiendo a otros y por obra de ellos, y por esa causa tratan de persuadir que no se ha de hacer caso de lo que Nos mandamos en la dicha carta.

Esta noticia nos ha sorprendido; y tanto más cuanto que, habiendo experimentado, hijos nuestros particularmente queridos, vuestra obediencia —la

de quienes, por obedecer a esta Santa Sede, piadosa y generosamente no tuvisteis en nada vuestras riquezas, vuestros bienes, vuestra dignidad, vuestra libertad y, por fin, vuestra misma vida—, nunca hubiésemos sospechado que entre vosotros se pudiese poner en duda la autenticidad de nuestra carta apostólica para, con este pretexto, libraros de nuestros mandatos. Mas reconocemos la astucia fraudulenta del enemigo de la salvación humana, y es a él más que a vuestra voluntad a quien atribuimos esta resistencia.

Por eso, nos hemos determinado a escribiros otra vez y a daros a entender de nuevo que nuestra carta apostólica de 22 de septiembre del año pasado con la prohibición del juramento la escribimos no sólo espontáneamente y con conocimiento cierto de nuestra parte, sino también después de larga y grave deliberación sobre todos los puntos que en ella se contienen, y que por eso estáis obligados a cumplirla en absoluto rechazando toda interpretación que trate de persuadiros otra cosa. Esta es la mera, pura y entera voluntad nuestra, que, preocupados de vuestra salvación, siempre pensamos en lo que más os conviene.

Continuamente pedimos en nuestras oraciones que nuestros pensamientos y planes los ilumine Aquel que puso a nuestra humildad al cuidado de la grey cristiana. Y a El le rogamos también constantemente que en vosotros, hijos nuestros muy queridos, aumente la fe, la constancia, y la mutua caridad y paz entre vosotros. A todos os bendecimos amorosísimamente con el mayor afecto de caridad.

Roma, junto a San Marcos, bajo el anillo del pescador, 22 de septiembre de 1607, tercero de nuestro Pontificado.

Escritas esta carta pontificia y la del Ilustrísimo Cardenal Belarmino al Arcipreste de Inglaterra, el rey de Inglaterra se revolvió contra los dos breves y contra la carta, y, ocultando su nombre, escribió o hizo escribir un libelo en defensa del último juramento.

En él lo principal que hace es tratar de demostrar que por ese juramento lo único que se les exige a los súbditos es la obediencia y fidelidad civil, y por eso se queja con vehemencia de que se les prohiba a sus súbditos prestarle a él la obediencia civil.

Así lo afirma el rey en la pág. 13 al principio del *Prólogo*.

En otro pasaje de la *Apología* dice así: *Por lo que toca al siguiente capítulo del breve, en el que a todos los papistas les prohibe acudir a nuestras iglesias y frecuentar nuestros ritos y ceremonias, no tengo ya intención de tocar estos puntos, pues lo único que ahora me incumbe es proclamar ante el mundo las ofensas e injusticias que el Papa me hace al prohibir a mis súbditos que me profesen obediencia.*

Y en otro pasaje, con gran ponderación y exageración, hace esta afirmación: *Yo, cuanto mi inteligencia puede alcanzar, no creo que el cielo diste de la tierra más que lo que la profesión de obediencia civil a un rey civil se diferencia de todo lo que de cualquier modo tiene que ver con la fe católica o con el primado de San Pedro.*

Estas y otras muchas cosas semejantes que hay en la Apología no las dejó sin suficiente respuesta e impugnación el Cardenal Belarmino, pues en cuanto la Apología llegó a sus manos, escribió —aunque ocultando su nombre— un antítodo contra ella con el que probó que aquel era un juramento no de fidelidad, sino de infidelidad, y una profesión no sólo de obe-

diencia civil al rey, sino también de negación del poder pontificio.

El rey, como despreciando esa respuesta, en esta última edición de la Apología no creyó deber añadir nada a ella.

Mas casi al principio del Prólogo, después de atacar duramente al autor de la respuesta y de quejarse amargamente de las ofensas, dicterios y de otros defectos en la manera de escribir, termina diciendo que *en ningún momento respondió directamente a lo que constituye el centro del problema.* Y con esa ocasión, de nuevo declara que los capítulos de que trató en la Apología son únicamente dos: *El primero,* dice, *para probar que el juramento de fidelidad no contenía más que la obediencia meramente civil y secular debida a los soberanos por parte de sus súbditos; y el segundo, que el poder sobre los reyes que injustamente han usurpado los Papas, está en pugna con las Escrituras, con los Concilios y con los Padres.*

El segundo de estos dos capítulos lo tratamos ya ampliamente en los libros 3.° y 4.°: en ellos respondimos bastante directamente a todo lo que el rey pone en aquella parte de la Apología o en el Prólogo, y por tanto, eso no lo tocaremos más.

El otro, que juzgamos más breve y más claro, lo trataremos —también más compendiosamente— en este libro. Mas para que no nos acuse también a nosotros de habernos desviado del fin que se buscaba, lo volveremos a proponer de nuevo algo más amplia y detalladamente.

CAPITULO PRIMERO

FIN DE LA PRESENTE CONTROVERSIA; SITUACIÓN DE LA CAUSA; MÉTODO QUE SE VA A SEGUIR EN SU DISCUSIÓN

1. CUATRO CLASES DE JURAMENTO DE FIDELIDAD.—Poniendo los ojos en el verdadero fin de este tratado y en la situación de la controversia, es preciso distinguir distintas clases de juramento que puede exigir un rey temporal y que se deducen de lo dicho.

Un juramento hay que se puede llamar civil porque es sólo de obediencia civil en las cosas meramente temporales y verdaderamente pertenecientes al poder del rey.

Otro juramento hay sagrado o eclesiástico, a saber, de sola obediencia eclesiástica o espiritual al rey temporal como si éste tuviese la soberanía eclesiástica o espiritual. Por este juramento, en consecuencia se niega el poder del Papa y la obediencia que se le debe.

Un tercer juramento hay que se puede llamar clara y manifiestamente mixto, porque por él, en el rey temporal se reconocen expresamente los dos poderes y se le prometen ambas obediencias, y en consecuencia se le niegan también las dos al Papa.

Al cuarto se lo puede llamar mixto paliado, porque por él se jura expresamente obediencia civil, pero, encubiertamente y con palabras menos claras, se niega al Papa la debida obediencia y se la presta al rey.

2. LA LICITUD DEL JURAMENTO DE OBEDIENCIA CIVIL ES DOGMA CATÓLICO.—Según he dicho, sobre la primera clase de juramento no hay ninguna controversia entre el Papa y el rey. Pues, por más que el rey se queja de que el Papa le hace ofensa e injusticia prohibiendo a sus súbditos que le prometan y le presten obediencia civil, en realidad no es así: con razón lo observó esto BELARMINO en su respuesta al Prólogo del rey, cap. 2, y en la Apología al responder a las objeciones contra el primer breve del Papa § *Pergit deinde auctor,* etc.

En efecto, en ninguno de los dos breves del Papa hay reprensión alguna de tal juramento, ni el rey puede aducir ningún autor católico que haya juzgado que esta clase de juramento fuese incompatible con la fe católica. Por eso el rey no tiene por qué esforzarse —como lo hace en la pág. 25 y siguientes de la *Apología*— por probar por las Escrituras, por los Concilios y por los Padres, o que a los reyes se les debe en conciencia obediencia civil, o que es lícito el juramento con que se promete esa obediencia, pues todos reconocemos que esto es no sólo verdad sino también dogma católico.

Pues bien, esto y no otra cosa es lo que prueban los textos aducidos por el rey, según demostramos ya en el libro 3.° de propio intento recorriéndolos uno por uno. Y ciertamente, los textos de los Padres que él aduce hablan así claramente, puesto que, o distinguen ambas obediencias, o hablan con moderación y poniendo limitaciones.

Por ejemplo, SAN AGUSTÍN, después de decir que los soldados cristianos habían obedecido a Juliano a pesar de ser apóstata e infiel, añade a continuación: *Pero cuando se trataba de Cristo, no reconocían más que al que estaba en el cielo.* Y TERTULIANO, inmediatamente después de decir *Veneramos al emperador,* añade, *de la manera que a nosotros nos es lícito y a él le conviene.* Otras expresiones parecidas hay en GRACIANO.

3. EL MISMO DOGMA ENSEÑARON DIVERSOS CONCILIOS.—Y no menos de sobra está lo que el rey, en su Apología, al principio de su res-

diencia civil al rey, sino también de negación del poder pontificio.

El rey, como despreciando esa respuesta, en esta última edición de la Apología no creyó deber añadir nada a ella.

Mas casi al principio del Prólogo, después de atacar duramente al autor de la respuesta y de quejarse amargamente de las ofensas, dicterios y de otros defectos en la manera de escribir, termina diciendo que *en ningún momento respondió directamente a lo que constituye el centro del problema.* Y con esa ocasión, de nuevo declara que los capítulos de que trató en la Apología son únicamente dos: *El primero,* dice, *para probar que el juramento de fidelidad no contenía más que la obediencia meramente civil y secular debida a los soberanos por parte de sus súbditos; y el segundo, que el poder sobre los reyes que injustamente han usurpado los Papas, está en pugna con las Escrituras, con los Concilios y con los Padres.*

El segundo de estos dos capítulos lo tratamos ya ampliamente en los libros 3.° y 4.°: en ellos respondimos bastante directamente a todo lo que el rey pone en aquella parte de la Apología o en el Prólogo, y por tanto, eso no lo tocaremos más.

El otro, que juzgamos más breve y más claro, lo trataremos —también más compendiosamente— en este libro. Mas para que no nos acuse también a nosotros de habernos desviado del fin que se buscaba, lo volveremos a proponer de nuevo algo más amplia y detalladamente.

CAPITULO PRIMERO

FIN DE LA PRESENTE CONTROVERSIA; SITUACIÓN DE LA CAUSA; MÉTODO QUE SE VA A SEGUIR EN SU DISCUSIÓN

1. CUATRO CLASES DE JURAMENTO DE FIDELIDAD.—Poniendo los ojos en el verdadero fin de este tratado y en la situación de la controversia, es preciso distinguir distintas clases de juramento que puede exigir un rey temporal y que se deducen de lo dicho.

Un juramento hay que se puede llamar civil porque es sólo de obediencia civil en las cosas meramente temporales y verdaderamente pertenecientes al poder del rey.

Otro juramento hay sagrado o eclesiástico, a saber, de sola obediencia eclesiástica o espiritual al rey temporal como si éste tuviese la soberanía eclesiástica o espiritual. Por este juramento, en consecuencia se niega el poder del Papa y la obediencia que se le debe.

Un tercer juramento hay que se puede llamar clara y manifiestamente mixto, porque por él, en el rey temporal se reconocen expresamente los dos poderes y se le prometen ambas obediencias, y en consecuencia se le niegan también las dos al Papa.

Al cuarto se lo puede llamar mixto paliado, porque por él se jura expresamente obediencia civil, pero, encubiertamente y con palabras menos claras, se niega al Papa la debida obediencia y se la presta al rey.

2. LA LICITUD DEL JURAMENTO DE OBEDIENCIA CIVIL ES DOGMA CATÓLICO.—Según he dicho, sobre la primera clase de juramento no hay ninguna controversia entre el Papa y el rey. Pues, por más que el rey se queja de que el Papa le hace ofensa e injusticia prohibiendo a sus súbditos que le prometan y le presten obediencia civil, en realidad no es así: con razón lo observó esto BELARMINO en su respuesta al Prólogo del rey, cap. 2, y en la Apología al responder a las objeciones contra el primer breve del Papa § *Pergit deinde auctor,* etc.

En efecto, en ninguno de los dos breves del Papa hay reprensión alguna de tal juramento, ni el rey puede aducir ningún autor católico que haya juzgado que esta clase de juramento fuese incompatible con la fe católica. Por eso el rey no tiene por qué esforzarse —como lo hace en la pág. 25 y siguientes de la *Apología*— por probar por las Escrituras, por los Concilios y por los Padres, o que a los reyes se les debe en conciencia obediencia civil, o que es lícito el juramento con que se promete esa obediencia, pues todos reconocemos que esto es no sólo verdad sino también dogma católico.

Pues bien, esto y no otra cosa es lo que prueban los textos aducidos por el rey, según demostramos ya en el libro 3.° de propio intento recorriéndolos uno por uno. Y ciertamente, los textos de los Padres que él aduce hablan así claramente, puesto que, o distinguen ambas obediencias, o hablan con moderación y poniendo limitaciones.

Por ejemplo, SAN AGUSTÍN, después de decir que los soldados cristianos habían obedecido a Juliano a pesar de ser apóstata e infiel, añade a continuación: *Pero cuando se trataba de Cristo, no reconocían más que al que estaba en el cielo.* Y TERTULIANO, inmediatamente después de decir *Veneramos al emperador,* añade, *de la manera que a nosotros nos es lícito y a él le conviene.* Otras expresiones parecidas hay en GRACIANO.

3. EL MISMO DOGMA ENSEÑARON DIVERSOS CONCILIOS.—Y no menos de sobra está lo que el rey, en su Apología, al principio de su res-

puesta a la carta de Belarmino, acumula de los Concilios 4.°, 5.°, 6.° y 10.° de Toledo para probar que el juramento de fidelidad hecho al rey, todos los súbditos lo deben observar.

Esos concilios tratan del puro, lícito y honesto juramento de fidelidad que entonces se hacía en España a sus reyes y también ahora se hace y se cumple fidelísimamente; y a los Padres de aquellos concilios no se les ocurría que en la Iglesia Católica pudiese haber otra clase de juramento por el que se le prometa al príncipe temporal — y se le niegue al Papa— obediencia eclesiástica, o se reconozca en él poder alguno espiritual.

Por eso en el CONCILIO 10.° DE TOLEDO se dice expresamente: *Si se halla que alguna de las personas religiosas, desde un obispo hasta un clérigo de la orden más baja o un monje, ha violado con voluntad profana los juramentos generales hechos en favor del rey, de la raza o de la patria, téngasele inmediatamente por privado de su propia dignidad, puesto y honor.* Estas palabras explican expresamente que se trata de los juramentos generales que suelen hacerse en todo Estado humano para su conservación, y al rey para prestarle la obediencia civil y para la seguridad de su vida y de sus cosas.

Igualmente, otros concilios hablan manifiestamente del juramento que suele hacerse no sólo entre los fieles sino también entre toda clase de gentiles. Por eso el CONCILIO 4.° DE TOLEDO dice así: *Es un sacrilegio el que los pueblos quebranten la fidelidad prometida a sus reyes, porque no es sólo una trasgresión del pacto contra ellos sino también contra Dios, en cuyo nombre se hace la promesa.* Y en el mismo sentido hablan los demás.

Por consiguiente, tratan del pacto común entre el rey y el reino confirmado con el juramento de fidelidad, juramento que es puramente civil y político y sobre el que no hay controversia. Y según esto, esos concilios parece que los adujo el rey más para apariencia y aparato que como prueba del asunto.

Ni tiene que ver más con el fin de este tratado el canon 12 del CONCILIO DE AQUISGRÁN, celebrado bajo Luis y Gregorio IV, en su segundo artículo o parte, en donde se condena en general a quienes se levantan contra su rey y no le guardan el juramento de fidelidad. También ese concilio habla del puro juramento civil: lo primero, porque ningún otro se había oído entonces en la Iglesia que se hiciese a los reyes; y lo segundo, porque como base pone primero el concilio *Consta que quien se opone al poder dado por Dios, según la enseñanza del Apóstol se opone a la ordenación de Dios.*

4. PRUEBA —POR EL CONCILIO DE AQUISGRÁN— DE LA DIVERSIDAD DEL PRIMADO ECLESIÁSTICO Y DEL CIVIL.—FRASES DE CONSTANTINO SOBRE LA JURISDICCIÓN DE LOS OBISPOS.— Y si el rey de Inglaterra, como es justo, da crédito a ese gravísimo concilio, le ruego que considere con atención el primer cimiento que él echó.

Porque los Padres al principio se expresan así: *Primeramente ha parecido que la norma de toda la religión y de la disciplina eclesiástica se apoya en dos personas, a saber, en la pontificia y en la imperial.* Y este principio fundamental lo confirma primero con la autoridad de GELASIO, que antepone la autoridad del Papa al poder de los reyes, y después con el testimonio de FULGENCIO que dice *En lo tocante a esta vida, en la Iglesia nadie hay mayor que el Papa, y en el siglo nadie mayor que el cristiano emperador.*

Y en la tercera parte del mismo concilio se dicen muchas cosas sobre el cargo y poder real; y en el cap. 5.° de esa parte se cita la frase de Constantino a los obispos: *Dios os dio a vosotros el poder de juzgar incluso acerca de nosotros: por eso, está muy bien que nosotros seamos juzgados por vosotros, pero vosotros no podéis ser juzgados por los hombres.*

Por consiguiente, cuando los concilios decretan que se observen los juramentos de fidelidad hechos a los reyes, no confunden la obediencia civil con la eclesiástica, sino que determinan que a cada uno se le dé lo suyo: lo que es del César al César, y lo que es de Dios a Dios.

De esta forma, acerca del primer juramento de fidelidad y obediencia sólo civil, no hay controversia alguna.

5. ANTIGUAMENTE ERA COSA INAUDITA QUE UN PRÍNCIPE SEGLAR TUVIESE JURISDICCIÓN ESPIRITUAL.—Acerca de la segunda clase de juramento —por el que un vasallo fiel de un rey cristiano reconoce a éste como cabeza y gobernante soberano de la Iglesia en las cosas eclesiásticas y espirituales, y le promete obediencia en esas mismas cosas espirituales— antiguamente en la Iglesia Católica no hubo controversia alguna, pues nunca en ella se oyó hablar de tal juramento, dado que a su materia siempre se la juzgó sacrílega y contraria a la doctrina de la fe.

Pero a partir de Enrique VIII, en el reino de Inglaterra comenzó a introducirse ese juramento. Al principio, el rey mismo no se atrevió a proponerlo en la asamblea de su reino por ser

cosa nueva e inaudita y porque sabía que había de saberles muy mal a los católicos y principalmente a los eclesiásticos, y por eso, forzó al Obispo de Rochester, hombre de gran autoridad, para que lo presentara y con su autoridad lo persuadiese a los otros.

Este, por su parte, aunque no desconocía la malicia del juramento, entonces, sea por temor sea por razones humanas, obedeció al rey y presentó el juramento a los demás obispos no en absoluto sino con una limitación, a saber, *en cuanto que a ellos les fuese permitido y lícito por la palabra de Dios.* De este desliz, que tuvo su origen en la fragilidad humana, después le pesó profundamente, y declaró públicamente que no debía haber admitido el juramento con aquella limitación como si la cosa fuese dudosa, sino, por la palabra de Dios, descubrir la verdad para que los otros no se llamaran a engaño.

Así pues, desde entonces los cismáticos y tímidos comenzaron a aprobar y prestar el juramento, y en cambio los católicos a detestarlo y evitarlo. Y esa disensión perdura hasta ahora entre los católicos y herejes; y perdurará perpetuamente mientras los cismáticos perseveren en su error, pues para nosotros es cosa cierta que la fe católica condena tal juramento.

6. AHORA NO HAY PROBLEMA SOBRE EL SEGUNDO Y TERCER JURAMENTO.—Esto no obstante, el problema que ahora se trata no es sobre este juramento: el rey de Inglaterra conoce que la fe romana condena ese juramento y que los católicos verdaderos y firmes que son súbditos suyos no deben prestarlo.

Más aún —según veremos después—, esta dice que fue le causa por la que cambió la fórmula del juramento: para no meter a sus súbditos en esas apreturas con un enorme peligro. Pues aunque él y los otros protestantes anglicanos, por su error particular, opinen que ese juramento es lícito, por pensar que es una promesa de una cosa lícita y debida, sin embargo no niegan ni pueden negar —sólo con que quieran servirse de la razón natural— que es una iniquidad prestar tal juramento contra su conciencia, sea con intención de no cumplirlo, sea creyendo que tal obediencia únicamente se le debe al Sumo Pontífice.

Por eso, en este punto no queda entre nosotros controversia sobre el juramento mismo sino sobre su materia, controversia que coincide con la del primado, la cual se trató en el libro 3.°

7. LA CUARTA CLASE DE JURAMENTO.—Por la misma razón, tampoco hay problema sobre el tercer juramento, que incluye manifiestamente ambas obediencias, la civil y la eclesiástica.

Porque, debiendo el bien serlo íntegramente y bastando para el mal que le falte cualquier cosa, y siendo mala una parte de la materia de tal juramento, es cosa manifiesta que todo el juramento es malo.

Y lo mismo que una proposición copulativa de la que una parte es falsa, es sencillamente falsa, así ese juramento, dado que por él se promete —digámoslo así— copulativamente obediencia civil y eclesiástica al rey como a cabeza soberana, es sencillamente inicuo y detestable.

Por último, quien cree que el rey temporal es soberano en lo temporal y en lo espiritual, aunque no yerre en lo primero sino sólo en lo segundo es sencillamente hereje, pues una sola herejía basta para hacerle a uno hereje: luego de la misma manera, ese juramento es la profesión de una herejía y por tanto abominable.

Y eso mismo debe ser igualmente evidente y cierto tratándose de la cuarta forma de juramento en la que la promesa de obediencia civil al rey y la negación de la que se le debe al Papa, se propone no clara sino encubierta y simuladamente: en lo moral esas dos cosas son equivalentes, y para la firmeza en la fe importa poco que la verdad católica se niegue abiertamente o velada y simuladamente.

Por eso, la principal controversia tampoco versa sobre este punto. Mas como los ignorantes pueden ponerlo en duda, más tarde, en su lugar oportuno, confirmaremos esa verdad.

8. SITUACIÓN Y DIVISIÓN DE LA CONTROVERSIA.—Por consiguiente, el punto principal en el el rey centra la controversia no es —digámoslo así— el problema del derecho sino el del hecho, es decir, si en la última forma de juramento que ha inventado el rey de Inglaterra, lo único que se exige a los súbditos es la obediencia civil y no la eclesiástica, y esto de ningún modo, ni expresa ni tácitamente o encubierta o paliadamente; asimismo, si por ese juramento se rechaza el primado del Papa y se niega su poder espiritual soberano, o si sólo se hace profesión del poder soberano del rey en su esfera y grado, sin que se profese el poder espiritual que él usurpa.

Porque el rey de Inglaterra sostiene que ese juramento únicamente incluye la promesa de obediencia puramente civil y la profesión de la soberanía temporal del rey.

En la pág. 12 del *Prólogo* dice así: *Me he guardado con el mayor interés y escrúpulo de que este juramento incluyese otra cosa que la promesa de la fidelidad y de la obediencia temporal que la misma naturaleza prescribe a todos los que nacen en el reino.*

Y más abajo dice que ha escrito la Apología, en la cual lo único que se proponía probar era que *en ese juramento nada entra fuera de lo que se refiere a la obediencia meramente civil y temporal, cual la deben los súbditos a sus soberanos.*

Y lo mismo repite en otros pasajes tanto del Prólogo como de la Apología, de los cuales he hecho algunas citas en el prólogo anterior.

Esto es, pues, lo primero que debemos examinar. Y ante todo trataremos de la cosa misma en sí, y recorriendo cada una de las partes de la fórmula tal como el rey parece exigirlo, demostraremos lo injusto y lo contrario a la fe que es ese juramento. Y después nos resultará fácil responder a las objeciones que se hacen a los breves pontificios.

CAPITULO II

EN LA PRIMERA PARTE DE LA FÓRMULA DE JURAMENTO ¿SE PROPONE PARA JURAR ALGO ADEMÁS DE LA OBEDIENCIA CIVIL Y CONTRARIO A LA OBEDIENCIA ECLESIÁSTICA?

1. La fórmula del juramento está dividida en cuatro partes o párrafos: la primera está en su principio; la segunda en el párrafo *Asimismo juro;* la tercera en el párrafo *Además juro;* la cuarta en el párrafo *Creo también.* Vamos a discutirlas. Y hay que mirar con atención si en todas o en alguna de ellas se realiza lo que afirma el rey, que en ese juramento no hay nada ajeno a la obediencia meramente civil y temporal.

Pero antes de comenzar a tratar de cada una de las partes, quiero advertir que algunos han observado que en la primera y última cláusula no se pone la palabra *Juro;* y que, por tanto, en ellas no se jura; y que, en consecuencia, acerca de la verdad de las cosas que en ellas se proponen, no se requiere una certeza tan grande, que uno no pueda sin culpa —al menos grave— confesarlas aunque no las crea: tan grande —digo— como la que se necesita tratándose de las otras dos partes que se pronuncian bajo juramento.

Mas esta observación es falsa y perniciosa.

En primer lugar, es —sin duda— verdad que también lo que va en la primera y última parte se dice bajo juramento.

En efecto, en la primera se dice *En mi conciencia, ante Dios,* incisos ambos que, tomados en rigor, suelen ser fórmulas de juramento; y aunque, tomados por separado, a veces suelen ser ambiguos, pero juntos se ayudan mutuamente y determinan un significado indudable de fórmula de juramento.

Crece la certidumbre por la solemnidad del juramento y por su materia, y porque a continuación, en la segunda cláusula, se dice *Asimismo juro,* y por otros indicios que voy a decir.

Porque también en la última cláusula se ponen las palabras *En mi conciencia.* Y después se da por supuesto —sin más— que este juramento, en todas sus partes, es un juramento tan válido, que el Papa no puede librar a nadie de ninguna de ellas. Y —lo que quita toda duda— más abajo se dice *Todo esto lo reconozco y lo juro llana y sinceramente.* Y al fin se termina diciendo *En la verdadera fe de un cristiano* y *Así Dios me ayude.* Estas últimas palabras bastan para jurar todo lo anterior, según aparece también en el derecho canónico en el capítulo *Ego N.* del título *De iureiurando.*

Añado, finalmente, que, diciéndose como se dice en la primera parte *Reconozco* y *Profeso,* y en la última *Creo,* y perteneciendo como pertenece la materia a los dogmas de la fe, aunque no hubiese de por medio un juramesto sería un gravísimo pecado confesar o profesar algo falso en esa materia, pues eso sería contrario a la confesión de la fe, la cual —según SAN PABLO— es necesaria para la salvación.

2. DEMOSTRACIÓN DE QUE EN LA PRIMERA PARTE DEL JURAMENTO SE ESCONDE UN VENENO.—Esto supuesto y en primer lugar, acerca del comienzo mismo del juramento *Yo N. N., de verdad y con sinceridad reconozco, profeso, testifico y declaro en mi conciencia ante Dios y ante el mundo, que nuestro soberano señor el rey Jacobo es el legítimo y verdadero rey,* etc., advierto que, aunque estas palabras —si se dicen y entienden con sinceridad— expresamente no parecen contener más que la profesión del dominio y reinado temporal, sin embargo, en las palabras *Nuestro soberano señor el rey* se esconde un veneno.

En efecto, conforme a la intención del que habla —por otra fórmula de juramento nunca retractada, y suficientemente conocida por su profesión pública y por sus escritos— y conforme al sentido vulgar y admitido en ese reino, las palabras *soberano señor* significan ser soberano sin más, tanto en lo espiritual como en lo temporal: soberano —repito— positivamente en

En la pág. 12 del *Prólogo* dice así: *Me he guardado con el mayor interés y escrúpulo de que este juramento incluyese otra cosa que la promesa de la fidelidad y de la obediencia temporal que la misma naturaleza prescribe a todos los que nacen en el reino.*

Y más abajo dice que ha escrito la Apología, en la cual lo único que se proponía probar era que *en ese juramento nada entra fuera de lo que se refiere a la obediencia meramente civil y temporal, cual la deben los súbditos a sus soberanos.*

Y lo mismo repite en otros pasajes tanto del Prólogo como de la Apología, de los cuales he hecho algunas citas en el prólogo anterior.

Esto es, pues, lo primero que debemos examinar. Y ante todo trataremos de la cosa misma en sí, y recorriendo cada una de las partes de la fórmula tal como el rey parece exigirlo, demostraremos lo injusto y lo contrario a la fe que es ese juramento. Y después nos resultará fácil responder a las objeciones que se hacen a los breves pontificios.

CAPITULO II

EN LA PRIMERA PARTE DE LA FÓRMULA DE JURAMENTO ¿SE PROPONE PARA JURAR ALGO ADEMÁS DE LA OBEDIENCIA CIVIL Y CONTRARIO A LA OBEDIENCIA ECLESIÁSTICA?

1. La fórmula del juramento está dividida en cuatro partes o párrafos: la primera está en su principio; la segunda en el párrafo *Asimismo juro;* la tercera en el párrafo *Además juro;* la cuarta en el párrafo *Creo también.* Vamos a discutirlas. Y hay que mirar con atención si en todas o en alguna de ellas se realiza lo que afirma el rey, que en ese juramento no hay nada ajeno a la obediencia meramente civil y temporal.

Pero antes de comenzar a tratar de cada una de las partes, quiero advertir que algunos han observado que en la primera y última cláusula no se pone la palabra *Juro;* y que, por tanto, en ellas no se jura; y que, en consecuencia, acerca de la verdad de las cosas que en ellas se proponen, no se requiere una certeza tan grande, que uno no pueda sin culpa —al menos grave— confesarlas aunque no las crea: tan grande —digo— como la que se necesita tratándose de las otras dos partes que se pronuncian bajo juramento.

Mas esta observación es falsa y perniciosa.

En primer lugar, es —sin duda— verdad que también lo que va en la primera y última parte se dice bajo juramento.

En efecto, en la primera se dice *En mi conciencia, ante Dios,* incisos ambos que, tomados en rigor, suelen ser fórmulas de juramento; y aunque, tomados por separado, a veces suelen ser ambiguos, pero juntos se ayudan mutuamente y determinan un significado indudable de fórmula de juramento.

Crece la certidumbre por la solemnidad del juramento y por su materia, y porque a continuación, en la segunda cláusula, se dice *Asimismo juro,* y por otros indicios que voy a decir.

Porque también en la última cláusula se ponen las palabras *En mi conciencia.* Y después se da por supuesto —sin más— que este juramento, en todas sus partes, es un juramento tan válido, que el Papa no puede librar a nadie de ninguna de ellas. Y —lo que quita toda duda— más abajo se dice *Todo esto lo reconozco y lo juro llana y sinceramente.* Y al fin se termina diciendo *En la verdadera fe de un cristiano* y *Así Dios me ayude.* Estas últimas palabras bastan para jurar todo lo anterior, según aparece también en el derecho canónico en el capítulo *Ego N.* del título *De iureiurando.*

Añado, finalmente, que, diciéndose como se dice en la primera parte *Reconozco* y *Profeso,* y en la última *Creo,* y perteneciendo como pertenece la materia a los dogmas de la fe, aunque no hubiese de por medio un juramesto sería un gravísimo pecado confesar o profesar algo falso en esa materia, pues eso sería contrario a la confesión de la fe, la cual —según San Pablo— es necesaria para la salvación.

2. Demostración de que en la primera parte del juramento se esconde un veneno.—Esto supuesto y en primer lugar, acerca del comienzo mismo del juramento *Yo N. N., de verdad y con sinceridad reconozco, profeso, testifico y declaro en mi conciencia ante Dios y ante el mundo, que nuestro soberano señor el rey Jacobo es el legítimo y verdadero rey,* etc., advierto que, aunque estas palabras —si se dicen y entienden con sinceridad— expresamente no parecen contener más que la profesión del dominio y reinado temporal, sin embargo, en las palabras *Nuestro soberano señor el rey* se esconde un veneno.

En efecto, conforme a la intención del que habla —por otra fórmula de juramento nunca retractada, y suficientemente conocida por su profesión pública y por sus escritos— y conforme al sentido vulgar y admitido en ese reino, las palabras *soberano señor* significan ser soberano sin más, tanto en lo espiritual como en lo temporal: soberano —repito— positivamente en

su reino por estar por encima de todos —tanto seglares como eclesiásticos, tanto en lo temporal como en lo espiritual—, y negativamente respecto de todo el mundo o de toda la Iglesia por no reconocer en ella superior alguno.

Por consiguiente, dado que, en la fórmula misma del juramento, a todo el que jura se le fuerza a reconocer al rey —en ese sentido— como señor soberano, tácitamente se le fuerza a confesar su primado soberano en la Gran Bretaña e Irlanda y su exención de todo poder superior, y en consecuencia, tácitamente se le fuerza a rechazar el poder soberano espiritual del Papa.

Así pues, en solas las palabras *nuestro soberano señor* hay algo más que la obediencia civil y temporal.

3. Refutación de una evasiva.—Dirá alguno: Pase que esta haya sido la intención del rey, acerca de la cual ciertamente no puede negar que, si no la manifestó expresamente en la fórmula misma, esto lo hizo intencionadamente para que a los papistas —como él les llama— no les entrara escrúpulo de conciencia. Mas ahora ese escrúpulo fácilmente podrán desecharlo jurando, no conforme a la intención del rey, sino conforme a lo que las palabras sencillamente suenan y conforme al sentido acomodaticio que esas palabras pueden tener entendiéndolas sólo de la soberanía temporal.

Pero aunque esta evasiva podría sostenerse en el sentido que llaman especulativo y abstracto y en la hipótesis de que no se diera escándalo, sin embargo, en la práctica, en tal lugar, entre tales personas, y con las otras circunstancias y el peligro de escándalo que a la vez concurre allí, tal significado apenas es separable de aquellas palabras, y, en consecuencia, esa será una confesión y profesión externa de un poder real absolutamente soberano en toda materia, y sin más limitación que la que en las mismas palabras se añade de los territorios sujetos a su dominio.

Y esta limitación hace crecer de punto el sentido de las demás palabras como de palabras dichas sin limitación alguna.

Y eso lo explican aún más las palabras que siguen después y en las que, no ya encubierta sino expresamente, el juramento alcanza a más que a la obediencia civil y temporal. Porque se añade:

4. *Y que el Papa —ni por sí mismo, ni por ninguna otra autoridad de la Iglesia o de la Sede Romana, ni por ningún influjo en cualesquiera otros— no tiene poder ni autoridad alguna para deponer al rey.* ¿Quién dirá que, por estas palabras, a los súbditos sólo se les exige la obediencia civil *que los súbditos deben a sus soberanos?*

Ciertamente, otros reyes de la Iglesia no son en lo temporal menos soberanos que el rey de Inglaterra, y sin embargo, ni ellos exigen tal obediencia ni creen que los súbditos se la deban, ni los súbditos se la reconocen. Luego el rey de Inglaterra declara manifiestamente que piensa y habla de sí mismo como de un soberano que no tiene en la tierra ningún superior, y que, por ese juramento, exige profesión de ello a sus súbditos.

Además, lo que por esas palabras se hace no es tanto jurar obediencia al rey cuanto rechazar la autoridad del Papa.

Ahora bien, el tratar de la autoridad del Papa y proponerla para que se la jure o rechace, no tiene nada que ver con el poder civil o temporal del rey ni con la obediencia civil que se le debe.

Luego esas palabras evidentemente van más allá de la obediencia civil: lo primero, porque las palabras mismas —como se ve por ellas mismas— significan alguna otra cosa fuera de la obediencia civil que se le debe al rey; y lo segundo, porque el acto mismo de exigir tal juramento y de imponer la obligación de profesar esto o aquello acerca del poder del Papa, es un acto de una jurisdicción más que civil, más aún, de una jurisdicción superior o no sometida al poder del Papa, ya que al poder civil no le corresponde poner límites al poder espiritual, y menos si éste es soberano.

Por consiguiente, dos son las maneras como —en términos teológicos— el rey en esas palabras exige una obediencia más que civil: lo primero, de una manera expresa, proponiendo una materia no civil; y lo segundo, de una manera práctica, haciendo uso de un poder más que civil y forzando a los súbditos a que se sometan a él y con su profesión lo reconozcan.

5. Razón principal.—A esto se añade que, por esas palabras, se propone la profesión de un error contrario a la doctrina tenida por buena por toda la Iglesia.

En efecto, por más que, en realidad de verdad, se trata de una materia eclesiástica, al fin y al cabo, si la doctrina que se propone fuese verdadera, la usurpación de la jurisdicción sería tolerable; pero, dado que la fórmula misma del juramento incluye un error y fuerza a los súbditos a profesarlo, no sólo exige algo más que la obediencia civil, sino que además fuerza a rechazar el poder pontificio y a confesar algo contrario a la sana doctrina.

Prueba del aserto: Ese artículo del juramento incluye que se afirme y crea que *ni el Papa ni toda la Iglesia tienen poder para deponer a un rey bautizado en ningún caso ni por ninguna causa o culpa.* Pues aunque en la fórmula misma del juramento no se ponen expresamente todas esas palabras —*en ningún caso ni por ninguna causa o culpa*—, van incluidas en otras equivalentes, a saber, cuando se dice que *el Papa —ni por sí mismo, ni por otros, ni con cualesquiera otros —tiene poder ni autoridad alguna para deponer al rey:* Si no tiene ningún poder, luego tampoco puede castigarle, ni por ningún otro título puede producir tal efecto o deposición.

Y esto mismo se amplifica mediante otras cláusulas, a saber, que el Papa no tiene poder para disponer de los reinos sometidos al rey, ni para conceder a otro rey autoridad para invadirlos.

Todo esto se deriva del principio de que el Papa no puede coaccionarle con la pena de la deposición aunque sea hereje, cismático o perseguidor de los católicos, ni emplear ningún medio de coacción temporal o corporal para castigarle, o para defender a la Iglesia y librar a los católicos de un peligro tan grande.

Lo falso que es este principio, y lo ajeno que es a los principios de la fe, a la práctica de la Iglesia y a toda recta razón —dando por supuesto el cargo pastoral que Cristo encomendó a su Vicario—, se demostró ya suficientemente en el libro 3.º, y por eso ahora no nos detenemos más en este punto.

6. Por último, del mismo género es otra cláusula con la que se termina esta parte del juramento y en la que el rey fuerza a sus súbditos a jurar que el Papa no tiene poder *para descargar a ninguno de sus súbditos de su obediencia y sujeción a su Majestad, ni para dar a ninguno de ellos permiso de llevar armas contra él, sembrar tumultos o hacer ninguna violencia o daño a la persona, estado o gobierno de su Majestad o a algunos de sus súbditos dentro de sus dominios.*

Esta cláusula es —poco más o menos— del mismo género que la anterior y procede del mismo error, a saber, que el Papa no tiene ningún poder coercitivo sobre el rey mediante la violencia corporal u otras penas temporales, doctrina que en el mismo libro 3.º se ha demostrado que es errónea.

Por eso, también en esta cláusula se propone, para que se jure, algo más que la obediencia civil; se usurpa el poder espiritual; y a los súbditos se les fuerza a profesar en el mismo juramento y a reconocer ese poder espiritual en el rey. Por último, también se rechaza el poder pontificio, y se jura un error contrario a la doctrina de la fe.

7. Otros errores de esta cláusula.— Más aún, aquí van envueltos nuevos errores.

Uno es que el Papa no tiene poder para dispensar de un juramento aunque haya para ello una causa justa y razonable.

Esto es contrario a la costumbre eclesiástica, a la práctica y aprobación de los Concilios Generales —como puede verse en el cap. 2 del título *De re iudic.* del Libro 6.º—, al consentimiento de los doctores católicos, y al poder de atar y soltar dado a Pedro y así explicado por la práctica de todo el pueblo cristiano.

Además, también es contrario a la razón, pues siempre en semejantes juramentos, o va incluida la condición tácita de que la promesa pueda cumplirse sin notable perjuicio y peligro del que hace el juramento —sobre todo cuando el peligro y perjuicio proviene de injusticia y violencia de aquel a quien se hace la promesa—, o se entiende que queda a salvo el derecho del superior, el cual, no obstante la promesa del súbdito, puede —si media una causa justa y razonable— prohibirle que la cumpla o que ejecute la acción prohibida, y en consecuencia, puede dispensar del juramento prohibiendo su materia.

Por último, este error supone el anterior: Si el Papa puede deponer al rey, en consecuencia es preciso que pueda suprimir el vínculo de la obediencia y del juramento a él, puesto que lo que se promete es obediencia a Jacobo no en cuanto que es Jacobo, sino en cuanto que es rey, y por eso, si deja de ser rey, por ese mismo hecho no se le debe obediencia y, en consecuencia, tampoco obliga el juramento, ya que, suprimida la materia del juramento, consiguientemente es preciso que quede suprimida la obligación del juramento.

8. Otro error.—Otro nuevo error es que, no sólo se le niega al Papa el poder de deponer al rey mismo hereje, sino también el de coaccionar a sus súbditos mediante tales penas: esto aparece por las palabras *ni a ninguno de sus súbditos.*

Porque, acerca del sentido de estas palabras, hay que advertir que no hay quien enseñe que

el Papa, a su arbitrio y sin ninguna razón apremiante de justicia, pueda autorizar a ningún príncipe para tomar las armas contra otro rey o sus súbditos, ni para causarle violencia o perjuicio alguno, lo mismo que tampoco puede arbitrariamente autorizar a unos súbditos para soliviantar a las turbas contra su rey. Todo esto —según lo advertimos y refutamos al fin del libro 3.º— parece atribuírselo al Papa el rey de Inglaterra en el desarrollo de su obra. ¿Qué Papa se arrogó jamás ese poder? O ¿qué católico o que esté en sus cabales enseñó ni predicó jamás esto?

Por consiguiente, no se debe encubrir ni paliar esas palabras inventando que su sentido es que el Papa no puede dar esa autorización a su arbitrio y sin causa: esto, ni lo teme el rey, ni se le ha ocurrido a ningún hombre.

9. El último juramento, virtualmente contiene a los anteriores.—Por consiguiente, el sentido es que el Papa no puede causar violencia o daño alguno no sólo al rey sino tampoco a sus súbditos, ni autorizar a nadie para hacer nada semejante contra los súbditos del rey de Inglaterra aunque sean apóstatas, rebeldes contra la Iglesia Romana, y sembradores o promotores de cismas y herejías.

Así pues, en este sentido decimos que en esas palabras se contiene un grande y nuevo error, o al menos el mismo error del primado más desarrollado. ¿Qué otra cosa es esto que profesar que los súbditos del rey de Inglaterra no tienen en el mundo otro superior fuera del rey mismo, y que no hay ningún otro que pueda coaccionarles ni castigarles por sus crímenes aunque sean perniciosos para los otros católicos y para la Iglesia de Cristo?

Luego por todas esas cláusulas, o bastante expresamente, o al menos implícitamente, se niega y rechaza la soberanía del Papa y se la atribuye al rey.

En conclusión: Es falso que en este juramento no se exija nada fuera de la profesión de la obediencia civil y temporal; y por el contrario, es verdaderísimo que este es un juramento mixto y que virtualmente contiene cuanto se ofrecía en los anteriores.

Ni veo qué pueda responderse a estas razones con alguna apariencia de probabilidad. Una evasiva que insinúa el rey, la tocaremos en el capítulo siguiente.

CAPITULO III

EN LA SEGUNDA PARTE DEL JURAMENTO SE OFRECE TAMBIÉN ALGO MÁS QUE LA OBEDIENCIA CIVIL Y CONTRARIO A LA OBEDIENCIA ECLESIÁSTICA

1. Comienza esta parte con las palabras *Asimismo juro,* y en general no tiene nada distinto de la anterior; pero en ella se explica más todo lo que en la primera parte se le niega al poder del Papa, de forma que se entienda no sólo del poder —llamémoslo así— extrajudicial o capacidad de obrar con las fuerzas humanas, sino también del poder jurisdiccional y judicial.

Este, en esta segunda parte, se rechaza más expresamente y se le niega al Papa con las siguientes palabras: *Asimismo juro de corazón que, no obstante cualquier declaración o sentencia de excomunión o privación que el Papa o sus sucesores o cualquier autoridad derivada o que pretenda derivarse de él o de su Sede haya dado o concedido o haya de dar o conceder contra el dicho rey y sus herederos o sucesores, o no obstante cualquier liberación de los dichos súbditos de la obediencia de ellos, sin embargo, prestaré fidelidad y verdadera obediencia a su Majestad, a sus herederos y sucesores, y les defenderé con todas mis fuerzas a él y a ellos contra todas las conspiraciones y contra cualesquiera atentados que se cometan contra la persona de él o de ellos y contra su corona y dignidad por razón o con color de alguna sentencia o declaración o de otra manera.*

2. Doble sentido de la segunda parte del juramento.—Se da por descontado el primer sentido, y se demuestra que es ajeno al pensamiento del rey.—Para que no quede lugar a ningún subterfugio, pregunto al rey: La sentencia de un Papa que deponga por sus crímenes a un rey que está bautizado y hace profesión de cristiano ¿entiende el rey que puede ser justa, o cree que siempre es injusta?

Creo que no afirmará lo primero, pues entonces induciría a sus súbditos a jurar una cosa malísima, a saber, a no someterse a una sentencia justa que lleva consigo un precepto justo.

En efecto, si la sentencia es justa, también será justo el precepto por el que se manda a los súbditos que observen tal cosa, pues si no, no podría ejecutarse.

el Papa, a su arbitrio y sin ninguna razón apremiante de justicia, pueda autorizar a ningún príncipe para tomar las armas contra otro rey o sus súbditos, ni para causarle violencia o perjuicio alguno, lo mismo que tampoco puede arbitrariamente autorizar a unos súbditos para soliviantar a las turbas contra su rey. Todo esto —según lo advertimos y refutamos al fin del libro 3.º— parece atribuírselo al Papa el rey de Inglaterra en el desarrollo de su obra. ¿Qué Papa se arrogó jamás ese poder? O ¿qué católico o que esté en sus cabales enseñó ni predicó jamás esto?

Por consiguiente, no se debe encubrir ni paliar esas palabras inventando que su sentido es que el Papa no puede dar esa autorización a su arbitrio y sin causa: esto, ni lo teme el rey, ni se le ha ocurrido a ningún hombre.

9. El último juramento, virtualmente contiene a los anteriores.—Por consiguiente, el sentido es que el Papa no puede causar violencia o daño alguno no sólo al rey sino tampoco a sus súbditos, ni autorizar a nadie para hacer nada semejante contra los súbditos del rey de Inglaterra aunque sean apóstatas, rebeldes contra la Iglesia Romana, y sembradores o promotores de cismas y herejías.

Así pues, en este sentido decimos que en esas palabras se contiene un grande y nuevo error, o al menos el mismo error del primado más desarrollado. ¿Qué otra cosa es esto que profesar que los súbditos del rey de Inglaterra no tienen en el mundo otro superior fuera del rey mismo, y que no hay ningún otro que pueda coaccionarles ni castigarles por sus crímenes aunque sean perniciosos para los otros católicos y para la Iglesia de Cristo?

Luego por todas esas cláusulas, o bastante expresamente, o al menos implícitamente, se niega y rechaza la soberanía del Papa y se la atribuye al rey.

En conclusión: Es falso que en este juramento no se exija nada fuera de la profesión de la obediencia civil y temporal; y por el contrario, es verdaderísimo que este es un juramento mixto y que virtualmente contiene cuanto se ofrecía en los anteriores.

Ni veo qué pueda responderse a estas razones con alguna apariencia de probabilidad. Una evasiva que insinúa el rey, la tocaremos en el capítulo siguiente.

CAPITULO III

EN LA SEGUNDA PARTE DEL JURAMENTO SE OFRECE TAMBIÉN ALGO MÁS QUE LA OBEDIENCIA CIVIL Y CONTRARIO A LA OBEDIENCIA ECLESIÁSTICA

1. Comienza esta parte con las palabras *Asimismo juro,* y en general no tiene nada distinto de la anterior; pero en ella se explica más todo lo que en la primera parte se le niega al poder del Papa, de forma que se entienda no sólo del poder —llamémoslo así— extrajudicial o capacidad de obrar con las fuerzas humanas, sino también del poder jurisdiccional y judicial.

Este, en esta segunda parte, se rechaza más expresamente y se le niega al Papa con las siguientes palabras: *Asimismo juro de corazón que, no obstante cualquier declaración o sentencia de excomunión o privación que el Papa o sus sucesores o cualquier autoridad derivada o que pretenda derivarse de él o de su Sede haya dado o concedido o haya de dar o conceder contra el dicho rey y sus herederos o sucesores, o no obstante cualquier liberación de los dichos súbditos de la obediencia de ellos, sin embargo, prestaré fidelidad y verdadera obediencia a su Majestad, a sus herederos y sucesores, y les defenderé con todas mis fuerzas a él y a ellos contra todas las conspiraciones y contra cualesquiera atentados que se cometan contra la persona de él o de ellos y contra su corona y dignidad por razón o con color de alguna sentencia o declaración o de otra manera.*

2. Doble sentido de la segunda parte del juramento.—Se da por descontado el primer sentido, y se demuestra que es ajeno al pensamiento del rey.—Para que no quede lugar a ningún subterfugio, pregunto al rey: La sentencia de un Papa que deponga por sus crímenes a un rey que está bautizado y hace profesión de cristiano ¿entiende el rey que puede ser justa, o cree que siempre es injusta?

Creo que no afirmará lo primero, pues entonces induciría a sus súbditos a jurar una cosa malísima, a saber, a no someterse a una sentencia justa que lleva consigo un precepto justo.

En efecto, si la sentencia es justa, también será justo el precepto por el que se manda a los súbditos que observen tal cosa, pues si no, no podría ejecutarse.

Asimismo, si la sentencia de deposición dada por el Papa contra un rey puede ser justa, será también eficaz: luego produce el efecto de la pena que impone. Según esto, dado que la pena impuesta por la sentencia de deposición del trono, es privar automáticamente al rey del dominio y propiedad del reino, la sentencia justa priva eficazmente del reino; luego es contrario a la justicia y a la obediencia debida al Papa el oponerse a tal sentencia y defender a la persona del rey contra la ejecución de tal sentencia; luego quien cree lo primero y, sin embargo, jura esto segundo, jura una cosa manifiestamente injusta e inicua.

Por otra parte, envuelve una contradicción el querer guardar obediencia y fidelidad como a verdadero rey a uno de quien se sabe que de hecho ha sido depuesto de su reino mediante una declaración o sentencia justa; lo mismo que si el Papa mismo exigiera a los fieles el juramento de que —no obstante cualquier sentencia o declaración de deposición suya, incluso dada por un Concilio General por delito de herejía— le defenderían en su Sede y le prestarían obediencia y fidelidad, el juramento sería inicuo por ser de una cosa inicua y contraria a la Iglesia y a la fe. Pues tal sería este juramento del rey en la hipótesis de que a esa sentencia se la tuviese por justa.

Sin duda el rey no admitirá esto. Ni creo tampoco que sea un juez tan injusto de sus cosas, que, si concede que una sentencia dada por un Papa contra un rey pueda ser justa, sin embargo rehuse que eso mismo pueda ser justo en su caso: ¿qué inmunidad o inocencia puede alegar en su favor, mayor que la de otros reyes que fueron rebeldes contra la Iglesia Romana y desertores e impugnadores de la fe? O aunque en sí mismo no reconozca una causa digna de la deposición ¿cómo sabe que esa causa no pueda darse en sus sucesores, y sin embargo exige igualmente el juramento en favor de todos ellos?

Por consiguiente, no hay duda que la base de este juramento está en creer que tal sentencia no puede ser justa.

3. Demostración de que el segundo sentido, que es el que pretende el rey, es erróneo.—De esto se deduce con evidencia que a los súbditos del rey de Inglaterra por esas palabras se les exige que juren que una sentencia de deposición contra un rey no puede ser válida ni justa, pues esto es lo que profesan cuando juran no someterse a tal sentencia ni cumplirla.

Y de esto deducimos además que se les pide que juren que el Papa no tiene poder para dar tal sentencia.

Prueba: La única razón por la que el rey cree y quiere que sus súbditos crean que esa sentencia será injusta, es por haber sido dada sin poder ni jurisdicción del Papa sobre el rey. Este es el yugo que por todos estos medios el rey trata de romper y sacudir de sí, y por eso en su libro repite tantas veces que él en nada es menos que el Papa, que el Papa nada tiene que ver con él, y cosas parecidas.

Ni contra la justicia de tal sentencia puede el rey alegar o pretextar otra razón que sea siempre válida y que haya podido servir de base a esta parte del juramento. Pues aunque al principio de la Apología él mismo indica otras dos causas, a saber, que la diferencia de culto religioso no es causa suficiente para que los súbditos puedan conspirar contra su rey, y que se le ha condenado sin oírle —quejas de las que trataré después—, sin embargo, ninguna de ellas es general y constante, y eso por no decir ahora nada sobre su naturaleza.

De este modo, la fórmula del juramento no pudo basarse en esas causas: lo primero, porque el Papa aún no había escrito su breve de que se queja el rey; y lo segundo porque el juramento no habla de una sentencia ya dada, sino en absoluto de una sentencia que se haya dado o se haya de dar contra el rey o sus sucesores: alcanza, pues, a toda sentencia, ya se dé después de oír a la parte o sin oírla, ya por diferencia de culto religioso o por otros delitos, o por otra causa.

Luego la única injusticia que el rey supone en la sentencia y en la que basó la fórmula del juramento, es que cree que no puede proceder de un poder y jurisdicción legítima.

4. Esa parte del juramento incluye la profesión de un error contrario a la fe.—Número de pecados que se esconden en ella.—Saco, pues, la conclusión de que en esas palabras del juramento no sólo se les exige a los súbditos la obediencia civil, sino también la profesión del error de que el Papa no tiene poder y jurisdicción para dar sentencia de deposición contra el rey por cualquier causa, y que, en consecuencia, no es verdadera la proposición del rey de que *en ese juramento nada hay más que lo que se refiere a la obediencia meramente civil y temporal.* Y de esto se deduce, además, que

los súbditos, al prestar ese juramento, pecan gravísimamente, puesto que profesan y reconocen externamente que el Papa no tiene jurisdicción sobre el rey para poder dictar justamente contra él sentencia de deposición, sea cual sea la causa y el modo como la dicte, aunque observando la forma que exigiría la justicia natural si no faltase el poder.

En efecto, quien presta ese juramento, cree lo que profesa, o no lo cree. Si lo cree, de corazón y de obra es cismático y yerra en la doctrina de la fe. Y si no cree lo que se contiene en la fórmula de juramento y, sin embargo, jura, peca: lo primero, contra la confesión de la fe; y lo segundo, contra la piedad del juramento.

Y esto, tanto si jura sin intención de cumplir lo que jura, como si jura con intención de cumplirlo, porque en la primera hipótesis es perjuro, y en la segunda hace del juramento un vínculo de iniquidad y propone obedecer más bien a los hombres que a Dios prometiendo obedecer al rey en contra de una justa sentencia y precepto del Papa.

5. Refutación de una evasiva.—Y si acaso alguno dice que los que juran con sencillez no entienden todo lo que va incluido en ese juramento, respondemos que esa es una excusa sin sustancia.

Lo primero, porque de lo que tratamos es no de la ignorancia de las personas, sino de la naturaleza y de la justicia o injusticia del juramento.

Y lo segundo, porque esa ignorancia, tratándose de los católicos, difícilmente puede ser invencible si no son muy rústicos y poco instruidos en la religión, puesto que los hombres de estudio y entendidos fácilmente entenderán los errores que se esconden en el juramento; los menos doctos, al menos dudarán y están obligados a indagar la verdad; y ninguno hay tan ignorante que con seguridad de conciencia pueda jurar sin más antes de enterarse de la naturaleza del juramento.

Esto tiene lugar —si en alguna parte— en Inglaterra. Todos los catálicos, aun los rústicos, saben que el rey y sus consejeros profesan un odio grandísimo al Papa y detestan la fe romana, y ven que en la fórmula misma del juramento se abjura de muchas cosas en contra del Papa; por tanto, es preciso que duden sobre el contenido de esa abjuración; luego si juran sin más, no se libran de las gravísimas culpas que —según hemos explicado— se ocultan en el juramento.

Finalmente, cediendo como cede tal juramento en desprecio de la Sede Apostólica y en perjuicio de la religión cristiana, no se lo puede admitir sin gran escándalo. Por tanto, los Pastores y doctores católicos de la Iglesia de Inglaterra no deben callar la verdad y permitir sin más la ignorancia de la gente sencilla, pues en un trance así, menor mal es tolerar la aflicción temporal o permitir la caída de algunos débiles que ocultar o disimular la verdad.

6. Las palabras que siguen en el juramento contienen un error semejante al anterior.—Otro error incluido en ellas.—Y el raciocinio que hemos hecho en torno al rechazo de la sentencia que justamente puede el Papa dar en contra del rey, es también aplicable al rechazo —semejante al anterior— que, respecto de la dispensa del juramento de fidelidad que el Papa conceda a los súbditos del rey, se hace con las palabras *O de cualquier dispensa concedida a los dichos súbditos.*

Estas palabras también van más allá de la obediencia política, porque que el Papa pueda o no pueda dispensar de un juramento, no es materia de obediencia civil, sino materia eclesiástica relacionada con la interpretación del poder de atar y desatar que Cristo N. Señor le dio a Pedro.

Además, estas palabras están relacionadas con las anteriores y contienen el mismo error. En efecto: La obligación de la obediencia —en cualquier esfera o estado— dura mientras perdura la dignidad o poder y jurisdicción del superior, pues son dos extremos correlativos y el uno depende del otro. Según esto, tanto si se trata de prelaturas eclesiásticas como de magistraturas civiles, por el mismo hecho de que al superior se le deponga de su prelatura o magistratura, cesa en los súbditos la obligación de obedecer a tal persona, porque ya no están sujetos a ella. Y esto es aplicable también al Sumo Pontífice en el caso de que él renuncie al Pontificado o de que se le deponga por herejía.

Pues de la misma manera, si el Papa puede deponer al rey, también puede librar a los súbditos de su obediencia: luego, por lo menos, igual error hay en rechazar toda dispensa que el Papa conceda del juramento de fidelidad, que en rechazar toda sentencia de deposición.

Pero añado que en esta última parte va incluido un nuevo error. Porque, aun sin deponerle al rey de su trono, el Papa puede mandar a sus súbditos que, si se obstina en un error o en un delito público y escandaloso, no le obe-

dezcan, y librarles por entonces del juramento de obediendia, y esto más a manera de suspensión de la obligación que de una privación absoluta, según diremos más abajo al tratar de la censura de excomunión.

7. Lícitamente pueden y deben los súbditos revelar una traición de su príncipe.—Limitación.—Quedan por examinar las últimas palabras de este párrafo. En ellas se pide juramento —con la promesa especial de revelar toda traición— con estas palabras: *Y pondré todos los medios para revelar y manifestar a su Majestad y a sus herederos y sucesores todas las traiciones y conspiraciones traidoras contra él o contra alguno de ellos que lleguen a mi conocimiento u oído.*

Acerca de esta promesa quiero advertir que, si sus palabras se toman en un sentido sencillo y propio, es buena y no contiene nada que pase los límites de la fidelidad civil o que sea contrario a la sana doctrina.

Porque la *proditio* significa un crimen gravísimo de lesa majestad contra el príncipe o contra el Estado: lo que vulgarmente se llama *traición.*

Ahora bien, tales traiciones o conspiraciones traidoras, aun prescindiendo de toda promesa especial, los súbditos están obligados a revelárselas a sus reyes legítimos: lo primero, por la ley de la caridad, piedad y reverencia para con ellos y con el Estado; y lo segundo, por el título de sujeción y fidelidad que, por la ley misma natural, por razón de esa sujeción deben a su príncipe.

Luego el confirmar y ampliar esta obligación con una promesa y juramento, es bueno y santo.

Mas es preciso que las palabras *que lleguen a mi conocimiento u oído* se entiendan —en buen sentido— de un conocimiento meramente humano y que no se haya adquirido por la confesión sacramental, pues —como diré enseguida— el sigilo de la confesión en ningún caso es lícito revelarlo.

Por cierto que si —como he dicho— las palabras de esa promesa se tomaran con sencillez, de suyo incluyen esa explicación y limitación, dado que —principalmente entre cristianos y católicos— esas palabras, dichas en general o indeterminadamente conforme a su sentido vulgar, no significan otra cosa ni imponen una obligación mayor.

8. Si la traición se toma en sentido impropio, no se la debe revelar.—Ni tal revelación puede lícitamente prometerse con juramento.—Mas aunque esto sea verdad hablando sólo en virtud de las palabras y sin atender a peculiares circunstancias posibles, sin embargo, después de examinar todo esto, en esas palabras hay que guardarse de un doble fraude o engaño.

Uno es que por el término *traición* el rey no entiende solamente lo que en realidad de verdad es traición, sino todo lo que a su juicio y conforme a los errores de las cláusulas anteriores se tiene por traición.

Así pues, aunque el rey haya sido legítimamente depuesto por el Papa y los súbditos hayan sido legítimamente liberados y dispensados por el mismo Papa del vínculo del juramento y obediencia debida al rey, éste llamará traición y conspiración traidora a toda conspiración del reino, del Estado o de los súbditos para rechazar al rey y para liberarse de su tiranía si acaso todavía la ejercita: eso, en realidad, no es conspiración sino justa defensa o una guerra o suplicio justo, según demostraré en el capítulo siguiente.

Por consiguiente, entendiendo la traición en este sentido, el exigir tal promesa es una injusticia, y el jurarla sería una torpeza y un sacrilegio.

Lo primero, porque —como he dicho— eso no es una traición: en ese caso, más bien se debe guardar fidelidad al Estado o comunidad de súbditos oprimidos por la violencia, que no al tirano que los oprime injustamente, dado que éste en realidad ya no es rey.

Y lo segundo, porque entonces obliga el secreto natural, en el cual entra el conocimiento que se tiene de tal conspiración, puesto que éste es de una cosa justa y necesaria para el bien común de la comunidad, la cual se defiende justamente, y por tanto, la promesa contraria a ese secreto no obliga ni puede ser buena, y en consecuencia tampoco se la puede jurar santamente.

Por eso, aquellas palabras, miradas en sí mismas y— digámoslo así— solitariamente, podrían estar a salvo de toda sospecha; mas unidas como están a las anteriores, hay que guardarse de ellas, pues este último sentido parece que es el que, ante todo, pretende el rey.

9. El otro engaño puede ser que la promesa parece hacerse aun para el caso de que el conocimiento se haya adquirido por la confesión sacramental.

Que esta fue la intención del rey y de quienes publicaron la fórmula del juramento, puede deducirse del hecho de que para ellos la confesión sacramental no es nada ni el sigilo de la confesión vale nada, y de que entre ese conocimiento y cualquier otro no ponen ninguna diferencia.

Ni dudará mucho de que esta es la intención del rey quien considere con atención lo que en la página 147 de su *Prólogo* escribió sobre el sigilo de la confesión.

Porque, aun cuando ahí reconozca que los doctores escolásticos, desde que comenzó a haberlos en la Iglesia, todos ellos afirmaron que, cuando se le descubre algo al confesor bajo el velo de la confesión, por más que la cosa sea perjudicial y peligrosa el confesor está obligado a ocultar el nombre del penitente, sin embargo, esta doctrina la propone de una forma que más bien parece reírse de ella.

Dice: *Desde que comenzó a haber en la Iglesia esos doctores escolásticos, comenzaron también éstos a minar los cimientos de la antigua teología con otros nuevos tomados de la filosofía,* dando a entender que esa opinión del sigilo de la confesión es propia de esa teología decadente o defectuosa.

Pero el mundo cristiano no ignora que los actuales novadores odian a la teología escolástica, sea porque la desconocen, sea porque ella descubre con mayor exactitud e impugna sus errores.

Que los cimientos de la doctrina y de la opinión del sigilo de la confesión son más antiguos que los doctores escolásticos, y que siempre han sido y ahora son los mismos, lo hemos probado de propio intento en otro lugar. Además, este tema, ahora, de paso, no puede tratarse como él merece. Ni es tampoco necesario hacerlo, dado que el rey, en el pasaje citado, no quiso discutir sobre esa doctrina en lo tocante a este punto.

10. DELITO ATRIBUIDO A GARNET.—Mas añade que ninguno de los antiguos escolásticos niega que, si al confesor se le ha descubierto algo cuyo ocultamiento pueda causar un gran perjuicio al Estado, cuantas veces suceda eso el confesor puede y debe —aun ocultando la persona— indicar la cosa para prevenir el peligro. Y esta doctrina la cree tan cierta, que llega a decir que la contraria —que él atribuye a los jesuítas— contiene un dogma nuevo y peligroso, hasta tal punto que, en donde esa doctrina encuentre quienes la sostengan, ni el rey ni el Estado pueden estar seguros.

La causa por la que propone y pondera allí esta doctrina es para acusar a Enrique Garnet como cómplice de una traición no descubierta y para presentarle como participante en ella sin admitir la excusa del secreto de confesión. Por más que, no contento con esta acusación, añade después y trata de demostrar que Garnet tuvo conocimiento de la conspiración no en la confesión sino fuera del sacramento.

Sobre lo que hizo Garnet, nada puedo decir con conocimiento cierto, dado que ni estuve presente ni he podido leer ninguna historia cierta del suceso. Lo que sí sé es que Garnet —a quien traté familiarmente durante varios años— estuvo dotado por Dios de grandes cualidades, pues, además de un talento sobresaliente y de una extraordinaria erudición, siempre observé en él un gran candor y una gran rectitud, la cual, por indicios y testimonios ciertos, siempre he entendido que conservó hasta la muerte. Por eso no dudo de que en la guarda del secreto de la traición, lo mismo antes de ser apresado que en sus respuestas al interrogatorio judicial, observaría una gran prudencia, fidelidad y verdad.

En consecuencia, afirmando como afirma BELARMINO que muchos testigos y, en primer lugar, uno grave y de toda excepción afirmó religiosamente que, en el momento mismo de la muerte, le oyó decir a Garnet que, fuera del sacramento de la confesión, él no había conocido la traición, juzgo que a ambos se les debe dar crédito, a saber, a Garnet que negó que hubiese tenido otro conocimiento, y a los testigos que afirmaron que Garnet lo había negado. Y no lleve a mal el rey el que antepongamos el testimonio de los fieles y católicos a los testimonios de los herejes que le engañaron al mismo rey.

11. UNA COSA OÍDA EN CONFESIÓN, POR UNA CAUSA RAZONABLE PUEDE MANIFESTARSE OCULTANDO A LA PERSONA.—PRIMERA LIMITACIÓN DE ESTA DOCTRINA.—Por lo que toca al derecho o a la doctrina que afirma que una cosa oída en confesión, para evitar un daño enorme puede indicarse sin descubrir a la persona, decimos que esa doctrina es verdadera en absoluto, y que los jesuítas nunca la negaron.

BELARMINO, en su *Apología* la admite con sencillez.

Yo, en el tomo 4.° *de Poenit.* disp. 33, explicando de propio intento en sect. 3, núm. 8 el secreto de la confesión y su precepto, interpreté que ese secreto se ha de entender respecto de la persona del pecador, y que por tanto, por algún provecho puede el confesor hablar de la cosa misma callando la persona, y esta interpretación la confirmé y expliqué de nuevo en la sect. 7.

Ni podrá el rey presentar un autor de la Compañía que haya enseñado la doctrina contraria. Sin embargo, para que nadie abuse de esa doctrina, dan las explicaciones necesarias.

Una —por cierto, aguda y prudentemente— la dio nuestro BELARMINO en defensa de Garnet y respondiendo al rey.

Dijo que sin duda es lícito manifestar con palabras generales al príncipe —para que pueda

guardarse del peligro— una conspiración que se haya conocido en confesión, pero que esto se ha de entender así tratándose —en primer lugar— de un príncipe católico que crea y reverencie debidamente lo sagrado de la confesión sacramental, y —en segundo lugar— de un príncipe piadoso y cristiano del cual no pueda presumirse que haya de preguntar más de lo debido.

De no ser así, ni el sacerdote está obligado a ponerse en un peligro y riesgo tan grande, ni debe o puede lícitamente revelar el secreto de confesión a uno de quien sabe que no estima en nada la confesión y que con todas sus fuerzas tratará de preguntar e inquirir sobre la persona del traidor.

12. SEGUNDA LIMITACIÓN.—A esto se refiere otra explicación general: que esa doctrina se ha de entender en el sentido de que el hablar de la cosa misma conocida en confesión sólo es lícito cuando ni directa ni indirectamente se descubre a la persona.

Según esto, como, tratándose de cosas morales, el peligro equivale a la realización —porque *quien ama el peligro precerá en él*—, quien de la cosa misma habla de tal forma que a la persona del penitente la expone a peligro moral dando ocasión moral o preparando el camino para que se llegue a conocerla, obra contra el sigilo, ya que —al menos indirectamente— descubre a la persona, y por tanto, eso no es lícito de ninguna manera.

Y esta doctrina, así entendida, no es contraria a la seguridad de los reyes ni de los reinos. Más bien, este respeto religioso y guarda tan extrema de ese secreto es necesario para que, por vía de la confesión y mediante los consejos y advertencias del confesor, pueda aplicarse algún remedio a tales traiciones e iniquidades: de no ser así, esto desaparecería del todo, porque si los penitentes no se sintiesen seguros mediante ese secreto, nadie habría que se atreviese a revelar tales hechos en la confesión.

De esta forma, quienes menos miran por la seguridad de los reyes y de los reinos son los que, o se ríen de la confesión, o minan su secreto.

13. Por último —volviendo al punto de que tratábamos y del que nos hemos alejado—, cuando en la fórmula del juramento el rey de Inglaterra exige a sus súbditos la promesa de revelar todas las traiciones que lleguen a su conocimiento, con razón los católicos pueden temer y aun creer que eso se les exige sin distinción alguna, lo mismo si el conocimiento les llega por la confesión y la revelación de la traición se hace juntamente con la revelación del traidor, como si ésta se hace con peligro moral del penitente o de cualquier otra manera.

En este sentido, también la fórmula va más allá de la obediencia civil e incluye algo contrario a la religión católica.

Por tanto, también por esta parte el juramento es sospechoso, y por eso, con razón los católicos y las personas prudentes pueden exigir una mayor explicación de él; por más que, por otras causas, están obligados a rechazarlo sin más.

CAPITULO IV

EN LA TERCERA PARTE DEL JURAMENTO ¿HAY ALGO QUE VAYA MÁS ALLÁ DE LA OBEDIENCIA CIVIL, Y CONTRARIO A LA DOCTRINA CATÓLICA?

1. DOS CLASES DE TIRANOS.—Después de los juramentos anteriores, se añade un tercero con estas palabras: *Además, juro que aborrezco, detesto y rechazo de corazón, como impía y herética, la doctrina y proposición de que los príncipes excomulgados o privados por el Papa pueden ser depuestos y muertos por sus súbditos o por cualesquiera otros.*

En estas palabras es necesario examinar tres puntos: el primero, la doctrina misma; el segundo, con qué derecho se exige este juramento a los súbditos; el tercero, lo contrarias que estas palabras son a aquellas en las que el rey promete demostrar que en este juramento no hay nada fuera de la obediencia civil.

Acerca del primero, ya que el rey, preocupado por su seguridad, insiste tantas veces en el conocido problema de si a una persona particular o a los súbditos les es lícito matar a un rey tirano, y de la verdadera solución de ese problema depende mucho la comprensión de esta y de las otras partes, he creído necesario adelantar unas pocas ideas acerca de él.

Pues bien, los teólogos distinguen dos tiranos.

Uno es el que ha ocupado el trono, no por un título justo, sino por la fuerza e injustamente: éste en realidad no es rey ni señor, sino que ocupa su lugar y lleva su sombra.

El otro es el que, aun siendo verdadero señor y poseyendo el trono por un título justo, reina tiránicamente en su ejercicio y gobierno, sea trayéndolo todo a su propia conveniencia prescindiendo del bien común, sea afligiendo injustamente a los súbditos, y esto despojando, matando, pervirtiendo o perpetrando otras injusticias parecidas pública y frecuentemente.

guardarse del peligro— una conspiración que se haya conocido en confesión, pero que esto se ha de entender así tratándose —en primer lugar— de un príncipe católico que crea y reverencie debidamente lo sagrado de la confesión sacramental, y —en segundo lugar— de un príncipe piadoso y cristiano del cual no pueda presumirse que haya de preguntar más de lo debido.

De no ser así, ni el sacerdote está obligado a ponerse en un peligro y riesgo tan grande, ni debe o puede lícitamente revelar el secreto de confesión a uno de quien sabe que no estima en nada la confesión y que con todas sus fuerzas tratará de preguntar e inquirir sobre la persona del traidor.

12. SEGUNDA LIMITACIÓN.—A esto se refiere otra explicación general: que esa doctrina se ha de entender en el sentido de que el hablar de la cosa misma conocida en confesión sólo es lícito cuando ni directa ni indirectamente se descubre a la persona.

Según esto, como, tratándose de cosas morales, el peligro equivale a la realización —porque *quien ama el peligro precerá en él*—, quien de la cosa misma habla de tal forma que a la persona del penitente la expone a peligro moral dando ocasión moral o preparando el camino para que se llegue a conocerla, obra contra el sigilo, ya que —al menos indirectamente— descubre a la persona, y por tanto, eso no es lícito de ninguna manera.

Y esta doctrina, así entendida, no es contraria a la seguridad de los reyes ni de los reinos. Más bien, este respeto religioso y guarda tan extrema de ese secreto es necesario para que, por vía de la confesión y mediante los consejos y advertencias del confesor, pueda aplicarse algún remedio a tales traiciones e iniquidades: de no ser así, esto desaparecería del todo, porque si los penitentes no se sintiesen seguros mediante ese secreto, nadie habría que se atreviese a revelar tales hechos en la confesión.

De esta forma, quienes menos miran por la seguridad de los reyes y de los reinos son los que, o se ríen de la confesión, o minan su secreto.

13. Por último —volviendo al punto de que tratábamos y del que nos hemos alejado—, cuando en la fórmula del juramento el rey de Inglaterra exige a sus súbditos la promesa de revelar todas las traiciones que lleguen a su conocimiento, con razón los católicos pueden temer y aun creer que eso se les exige sin distinción alguna, lo mismo si el conocimiento les llega por la confesión y la revelación de la traición se hace juntamente con la revelación del traidor, como si ésta se hace con peligro moral del penitente o de cualquier otra manera.

En este sentido, también la fórmula va más allá de la obediencia civil e incluye algo contrario a la religión católica.

Por tanto, también por esta parte el juramento es sospechoso, y por eso, con razón los católicos y las personas prudentes pueden exigir una mayor explicación de él; por más que, por otras causas, están obligados a rechazarlo sin más.

CAPITULO IV

EN LA TERCERA PARTE DEL JURAMENTO ¿HAY ALGO QUE VAYA MÁS ALLÁ DE LA OBEDIENCIA CIVIL, Y CONTRARIO A LA DOCTRINA CATÓLICA?

1. DOS CLASES DE TIRANOS.—Después de los juramentos anteriores, se añade un tercero con estas palabras: *Además, juro que aborrezco, detesto y rechazo de corazón, como impía y herética, la doctrina y proposición de que los príncipes excomulgados o privados por el Papa pueden ser depuestos y muertos por sus súbditos o por cualesquiera otros.*

En estas palabras es necesario examinar tres puntos: el primero, la doctrina misma; el segundo, con qué derecho se exige este juramento a los súbditos; el tercero, lo contrarias que estas palabras son a aquellas en las que el rey promete demostrar que en este juramento no hay nada fuera de la obediencia civil.

Acerca del primero, ya que el rey, preocupado por su seguridad, insiste tantas veces en el conocido problema de si a una persona particular o a los súbditos les es lícito matar a un rey tirano, y de la verdadera solución de ese problema depende mucho la comprensión de esta y de las otras partes, he creído necesario adelantar unas pocas ideas acerca de él.

Pues bien, los teólogos distinguen dos tiranos.

Uno es el que ha ocupado el trono, no por un título justo, sino por la fuerza e injustamente: éste en realidad no es rey ni señor, sino que ocupa su lugar y lleva su sombra.

El otro es el que, aun siendo verdadero señor y poseyendo el trono por un título justo, reina tiránicamente en su ejercicio y gobierno, sea trayéndolo todo a su propia conveniencia prescindiendo del bien común, sea afligiendo injustamente a los súbditos, y esto despojando, matando, pervirtiendo o perpetrando otras injusticias parecidas pública y frecuentemente.

Tal fue v. g. Nerón, a quien San Agustín —interpretando en este sentido aquello de los Proverbios *Por mí reinan los reyes, y los tiranos por mí ocupan la tierra*— cuenta entre los tiranos que Dios algunas veces permite que dominen.

Y entre los cristianos, en esta serie hay que colocar —si a alguno— al príncipe que induce a sus súbditos a la herejía, a otra clase de apostasía, o a un cisma público.

2. A un príncipe, aunque gobierne tiránicamente, no puede lícitamente matarle un particular por su propia cuenta.—Este problema versa principalmente sobre un príncipe legítimo que gobierne tiránicamente, dado que a éstos se refiere el rey de Inglaterra, y dado que nosotros a él le contamos en esta serie de los príncipes legítimos.

Decimos, pues, que a un príncipe, por su gobierno tiránico o por cualesquiera crímenes, un particular no puede justamente matarle por su propia cuenta.

Esta tesis es común y cierta. La enseñó Santo Tomás, que la confirma con muy buenas razones morales. Lo mismo enseñan Tomás de Vio, que cita a otros modernos, Soto, Molina, Azor, el Cardenal de Toledo, y los autores de *Sumas* en general.

Coinciden en la afirmación de esta verdad los juristas Bártolo, Alejandro, Socino, el Cardenal Preboste y otros, a los cuales cita y sigue Gigante.

Lo mismo enseñan Lucas de Penna, Conrado Bruno, Tomás Actio ampliamente y bien; Restauro Castaldo, que cita a otros más; Paridio del Pozo, quien —como diré después— piensa así, aunque se expresa confusamente; y Covarrubias.

Y esta verdad está en conformidad con los preceptos de San Pedro en su 1.ª carta *Someteos, por Dios, a toda humana criatura, sea al rey*, etc., y más abajo *Siervos, estad sujetos a vuestros señores, no sólo a los buenos, sino también a los severos.*

3. Condenación de la doctrina opuesta, como herética.—Error de Wicleff y de Juan Hus.—Se determinó más en particular esta verdad y la contraria se condenó como herética en el Concilio de Constanza, en el que —como dije en el libro 5.º— se condena este artículo: *A un tirano, lícita y meritoriamente puede y debe matarle cualquier vasallo y súbdito suyo, incluso mediante asechanzas ocultas y halagos o adulaciones sutiles, y eso no obstante cualquier juramento que se haya prestado o confederación que se haya hecho con él, y sin esperar la sentencia o mandato de ningún juez.* Y el Concilio declara que son herejes y que deben ser castigados como tales quienes pertinazmente defiendan este artículo.

Esta definición —según todos los autores modernos— es válida respecto de un tirano que lo sea en su gobierno, no en el título y en la usurpación del trono: esto puede deducirse de las palabras mismas, puesto que vasallo y súbdito propiamente se llama uno respecto de un verdadero príncipe y superior.

Asimismo, las palabras *no obstante cualquier juramento que se haya prestado* incluyen también los juramentos hechos legítimamente a verdaderos reyes, porque son palabras universales.

Según esto, no hay duda que el autor de aquel artículo —como consta por sus palabras y ponderaciones— habló al menos —en sentido universal— de todo tirano que lo sea, lo mismo en el título que en el gobierno. Además, ese artículo tiene su origen en la doctrina de Wicleff y de Juan Hus, los cuales decían que los señores temporales, por cualquier pecado mortal perdían su señorío automáticamente, y que por tanto —como se dice en el mismo Concilio— podían ser castigados por sus súbditos a su arbitrio.

El Concilio, por su parte, condena ese artículo por su universalidad y por la precipitación que salta a la vista en todas sus palabras y amplificaciones, y principalmente lo condena en cuanto que alcanza a los verdaderos reyes y príncipes que gobiernan tiránicamente; mas puede eso también ampliarse hasta alcanzar al que es tirano —en su sentido más propio— por la injusta usurpación y conservación del trono si eso se afirma, sin más, con todas esas ponderaciones, a saber, *no obstante cualquier juramento que se haya prestado o confederación que se haya hecho con él:* esto es falso y contrario a la razón natural, la cual dicta que los pactos, sobre todo los que se han hecho con juramento, se deben cumplir.

4. Argumento de la verdadera doctrina.—La razón de la tesis es que a un rey que gobernase tiránicamente, cualquier súbdito particular podría matarle, sea a título de justa venganza y castigo, sea a título de justa defensa suya o del Estado.

Lo primero es completamente falso y herético, puesto que el poder de vengar o castigar los delitos no lo tienen las personas particula-

res, sino el superior o toda la comunidad perfecta; luego una persona particular que matase a su príncipe por ese título, usurparía una jurisdicción y un poder que no tiene; luego pecaría contra la justicia.

La mayor es cierta con certeza de fe, y la enseña San Agustín en los cap. 17 y 18 del libro 1.º de la *Ciudad de Dios* diciendo que *a nadie le es lícito matar por su cuenta a un culpable, para matar al cual ninguna ley autoriza,* y en los cap. 21 y 26 diciendo que *quien mata a otro sin poder público o sin una orden justa de ese poder es homicida.*

Y la razón es:

Lo primero que el castigo de los delitos se ordena al bien común del Estado, y por tanto, únicamente le está confiado a aquel a quien le está confiado el poder público para gobernar al Estado.

Lo segundo, que el castigar es un acto propio del superior y de jurisdicción: luego si lo realiza un particular, es un acto de jurisdicción usurpada.

Y lo tercero y último, porque, en otro caso, se seguiría una infinita confusión y perturbación del Estado, y se daría ocasión a sediciones y homicidios. Ahora bien: si por esta razón es un homicidio el matar a un particular aunque sea homicida, ladrón o asesino, mucho mayor crimen es poner sus manos por su propia cuenta sobre un príncipe aunque sea inicuo y tirano.

Finalmente, en otro caso, los reyes y príncipes no podrían tener ninguna seguridad, pues los vasallos fácilmente se quejan de que les tratan injustamente.

5. ¿Es lícito matar a un príncipe en defensa de la propia vida?—El segundo título —de la defensa— aunque quizá pueda caber en algún caso, pero no en este de que tratamos, a saber, de si un particular puede matar a su rey sólo por su gobierno tiránico.

Así pues, es preciso distinguir si uno se defiende a sí mismo, o si defiende al Estado. Y si se defiende a sí mismo, hay que ver si lo que defiende es su vida o sus miembros y una grave mutilación de su cuerpo, o sólo sus bienes externos y de fortuna.

Sólo en defensa de los bienes externos no será lícito rechazar el ataque matando al rey: lo primero, porque a estos bienes externos se ha de anteponer la vida del príncipe, y eso por su dignidad y porque, de una manera particular, representa a Dios y tiene su lugar; y lo segundo, porque el príncipe tiene cierta superior administración de los bienes de todos sus súbditos, y aunque quizá se sobrepase en ella, no por eso se le ha de hacer resistencia hasta matarle: basta que él después quede obligado en justicia a restituir o compensar lo que ha quitado, y que el súbdito pueda exigirlo aunque sin violencia.

Pero si la defensa que se hace es de la propia vida, la cual el rey trata de quitar por la violencia, entonces, ordinariamente, al súbdito le será lícito defenderse aunque de ahí se siga la muerto del príncipe, puesto que el derecho a defender la vida es muy grande, y entonces el príncipe no se encuentra en una necesidad que obligue al súbdito a perder la vida por él, sino que él, voluntaria e inicuamente, se coloca en ese peligro.

Digo *ordinariamente* porque si, como consecuencia de la muerte del rey, el Estado hubiese de perturbarse o sufrir otros graves inconvenientes contrarios al bien común, entonces la caridad para con la patria y para con el bien común obligaría a no matar al rey aun con peligro de la propia muerte. Mas esta obligación pertenece a la esfera de la caridad, de la cual no tratamos ahora.

6. ¿Qué decir si se trata de la defensa del Estado?—Pero si se trata de la defensa del Estado mismo, ésta no cabe si no es en el caso de un rey que actualmente ataque a la ciudad para destruirla injustamente y matar a los ciudadanos, o algo parecido.

Entonces ciertamente será lícito oponerse al príncipe incluso matándole si la defensa no puede hacerse de otra manera: lo primero, porque si esto es lícito en defensa de la propia vida, mucho más lo será en defensa del bien común; y lo segundo, porque la ciudad misma o el Estado entonces tiene entre manos una guerra defensiva justa en contra de un injusto invasor aunque éste sea su propio rey: luego cualquier ciudadano, como miembro del Estado y movido por él expresa o tácitamente, puede en ese conflicto defender al Estado de la manera que pueda.

Mas ahora no tratamos del caso en que el rey hace actualmente una guerra agresiva al mismo Estado para destruirlo y para matar a la masa de los ciudadanos, sino de cuando, reinando en paz, daña al Estado de otras maneras y le es perjudicial.

Entonces no cabe la defensa por la violencia o mediante asechanzas contra la vida del rey, porque entonces no se le hace al Estado una violencia actual que sea lícito rechazar por la violencia. Según esto, entonces el agredir al príncipe sería hacer la guerra por su propia cuenta, lo cual no es lícito de ninguna manera *porque* —como dijo San Agustín— *el orden natural,*

a propósito para la paz de los mortales, pide que la autoridad para emprender la guerra esté en manos del Estado o de los príncipes .

Además, lo mismo que los males cometidos por alguno, no es lícito que nadie, por su propia cuenta, los castigue con la muerte de él, tampoco es lícito que nadie, por su propia cuenta, impida con la muerte de él los males futuros que se temen de su parte: la razón es la misma, y, tratándose de malhechores particulares, evidente; luego lo mismo —y con mayor razón— tiene lugar tratándose de un príncipe.

7. ES LÍCITO MATAR A QUIEN ES TIRANO EN LA POSESIÓN DEL TÍTULO.—Para aclarar más esta doctrina, y con el fin de que resulte más fácil su aplicación a la cláusula del juramento que estamos estudiando, antes es necesario hablar de la segunda parte, es decir, de quien es tirano en la posesión misma del título: ¿es o no es aplicable a él la doctrina precedente?

Comúnmente se hace diferencia entre estas dos clases de tiranos, y se afirma que al que es tirano en la posesión del título, puede darle muerte cualquier persona particular que sea miembro del Estado que sufre la tiranía, si no tiene otro medio de librar al Estado de esa tiranía.

Así piensa SANTO TOMÁS, al cual siguieron en general todos los doctores citados. Puede verse CONRADO BRUNO, que aduce distintos casos, aunque en ellos unos actos son justos y otros injustos, y por tanto, no prueban el derecho sino la práctica.

Pues bien, la razón es que en ese caso no se mata a un rey o príncipe, sino a un enemigo del Estado.

El mismo SANTO TOMÁS, en el libro de los Jueces defiende la acción de Aod, que, siendo persona particular, mató a Eglón, rey de Moab, a quien servía Israel, pues no era verdadero rey, sino enemigo y tirano del pueblo de Dios. Y lo mismo enseña ALFONSO DE MADRIGAL, y añade que cualquier israelita podía haberle matado.

También así Judit —en el libro de JUDIT— mató a Holofernes. Y semejante es —en el mismo libro, en el que se hace su elogio— la acción de Jahel cuando mató a Sísara.

En el mismo sentido, también SANTO TOMÁS aprueba la opinión de Cicerón cuando alabó a los que mataron a César, el cual usurpaba el imperio no por un título justo sino por la violencia y la tiranía.

Por eso también dicen los doctores que contra un tirano así no se comete crimen de lesa majestad, ya que tal tirano no tiene ninguna verdadera majestad.

Dicen también que por el título de *Príncipe* no se entiende a un tirano así, y que por tanto, los decretos que dicen que no es lícito matar a un príncipe, no alcanzan a ese tirano, según puede verse en GIGANTE.

8. LIMITACIÓN.—REQUISITOS PARA QUE UN PARTICULAR PUEDA MATAR A UN TIRANO QUE LO ES EN LA POSESIÓN DEL TÍTULO.—Pero SANTO TOMÁS añade una limitación, a saber, que eso es lícito cuando no hay posibilidad de recurso a un superior que pueda juzgar al invasor.

Esta limitación cabe —ante todo— cuando la tiranía la practica un príncipe no soberano sino inferior. Porque no son solos los reyes quienes pueden usurpar tiránicamente un dominio, jurisdicción o magistratura, sino también los señores poderosos inferiores.

Pues bien, entonces, aunque el pueblo pueda hacer resistencia al invasor en el acto de la agresión, pero una vez que ya actualmente está en posesión y domina, si pueden recurrir a un superior no pueden matarle ni emprender la guerra contra él por su propia cuenta. Porque, teniendo un superior, no les es lícito tomar las armas por su propia cuenta; y menos lo será a cualquier persona particular: en otro caso, todo se perturbaría y se produciría una gran confusión en el Estado.

Y por la misma causa, incluso cuando no hay un superior a quien recurrir, es preciso que la tiranía y la injusticia sea pública y manifiesta, puesto que si es dudosa, no será lícito desbancar por la violencia a quien está en posesión: en la duda su situación es ventajosa si no es también cierto que la toma de posesión fue tiránica.

Además, para que la muerte de tal tirano sea lícita, es preciso que sea necesaria para conseguir la liberación del reino, pues si al tirano se le puede desbancar por otro camino menos cruel, no será lícito matarle sin más sin un poder mayor y sin un examen más detenido del caso.

9. OTRA LIMITACIÓN. — ULTIMA CONDICIÓN.—Además, la opinión común se ha de entender fuera del caso en que entre el tirano y el pueblo haya mediado algún convenio, tregua o pacto confirmado con juramento —como lo observó ALFONSO DE MADRIGAL—, ya que los pactos y juramentos, aun con los enemigos, se han de cumplir, a no ser que se hayan hecho con evidente injusticia y por coacción.

Otra limitación se ha de poner aún: si, como consecuencia de la muerte del tirano, no se temen para el Estado los mismos o mayores da-

ños que los que sufre bajo él. Así, BÁRTOLO dijo que, en ese caso, es lícito matar al tirano por el bien común, no por el particular.

En efecto, si uno mata al tirano para apoderarse él del mando con una tiranía semejante, además de la nueva tiranía incurre en la culpa de homicidio.

Asimismo, si se cree que el hijo del tirano u otro parecido aliado suyo ha de causar al Estado los mismos males, no será lícito matarle, puesto que se hace el mal sin esperanza de mayor bien, y porque, en ese caso, en realidad no se defiende al Estado ni se lo libera de la tiranía, que es el único título para justificar esa muerte.

Por último, es preciso que el Estado no se oponga expresamente a ello, pues si se opone expresamente, entonces no sólo no da su autorización a cada una de las personas, sino que además declara que la defensa no le conviene, y en esto hay que creerle. Y de esto se sigue consiguientemente que entonces a la persona particular no le es lícito defender al Estado mediante la muerte del tirano.

10. OPINIÓN DE OTROS.—No obstante todo esto, no faltan autores a quienes esta distinción y opinión no les agrada, sino que piensan que, sin distinciones, se debe decir que a una persona particular no le es lícito dar muerte a un tirano, ya lo sea éste solamente en el ejercicio del gobierno, ya también en la posesión misma del título.

Así piensa CASTRO en cuanto que habla sin hacer distinción alguna; y en ese mismo sentido entiende el Concilio de Constanza, y todas sus razones se dirigen a eso.

Más expresamente lo dijo AZOR al condenar la opinión común. Y se basa —en primer lugar— en que el CONCILIO DE LETRÁN habla del tirano de una forma absoluta y general; en segundo lugar, en que SAN AGUSTÍN dice también —de forma absoluta— que, sin autoridad pública, no es lícito matar a nadie; en tercer lugar, en que SANTO TOMÁS no dice que cualquier particular pueda laudablemente dar muerte a un tirano, sino —de una forma indeterminada— que es laudable darle muerte; y en cuarto lugar, en que no hay derecho a dar muerte a un malhechor ni a destronar a quien de hecho está en posesión del trono sin oírle y juzgarle antes. Y no basta la evidencia del crimen cometido si no precede la sentencia.

11. REFUTACIÓN DE ESA OPINIÓN. — RESPUESTA A SAN AGUSTÍN. — Pero estas razones tienen poca fuerza en contra de la opinión admitida.

El Concilio de Letrán —según he dicho— no define la proposición negativa general de que a ningún tirano se le puede dar muerte: lo que hace es condenar la afirmativa general de que se puede dar muerte a todo tirano, y esa afirmación hecha no sencillamente sino con muchas ampliaciones. Por tanto, su definición se reduce a la indeterminada de que no a todo tirano se le puede matar antes de que se dé sentencia contra él: de esa definición no se puede sacar ningún argumento contra la opinión común.

A lo de San Agustín respondo que el particular que mata a ese tirano no lo hace sin autoridad pública: lo hace, o con la autoridad del Estado que da su consentimiento tácito, o con la autoridad de Dios que mediante la ley natural ha dado a todos poder para defenderse a sí mismo y a su patria de la violencia que les hace ese tirano.

A lo de Santo Tomás respondemos que se expresa bien claramente: en el cuerpo del artículo dice *Cuando hay poder para ello, uno puede rechazar esa dominación,* y en la solución al quinto punto, por la palabra *uno* indica manifiestamente a las personas particulares, tanto porque de esa forma interpreta las palabras de Cicerón sobre los asesinos de César, como porque termina diciendo *Porque entonces, quien, para libertar a su patria, mata al tirano, es alabado y premiado.*

A la última razón se responde que es válida cuando se trata de matar a alguien en castigo de un delito, o de privarle de unos bienes que posee pacíficamente y sin lucha actual, sea ésta formal o virtual. Pero en nuestro caso, de lo que se trata es, no de un castigo, sino de una defensa; y el tirano está en posesión no pacífica sino mediante una violencia actual, porque aunque quizá el Estado no le haga la guerra porque no puede, sin embargo —como muy bien observa TOMÁS DE VIO—siempre está implícitamente en guerra, pues hace la resistencia que puede.

12. UNA NUEVA DIFICULTAD.—Mas de esto nace una nueva dificultad: que, según esta doctrina, no hay ninguna diferencia entre los dos casos o tiranos. En efecto, tampoco al que es tirano en cuanto al título es lícito matarle por pripia cuenta, sino con autoridad pública; ahora bien, de esta forma también es lícito matar a un rey que gobierne tiránicamente. Y de esto saco el siguiente argumento:

A quien es tirano en el título se le ha de matar, o en castigo de su delito, o a título de defensa.

En el primer sentido, ya se ha dicho que no puede matarle cualquier persona particular por su propia cuenta: lo primero, porque —según dije antes— el castigar es un acto de jurisdicción y propio de un superior; y lo segundo, porque ni el mismo Estado ofendido por tal tirano podría castigarle de esa forma sin consejo públi-

co y sin haber previamente examinado y suficientemente juzgado la causa.

Por tanto, para que un particular pueda hacerlo, no basta el consentimiento tácito o presunto del Estado, sino que se requiere una declaración expresa mediante un encargo particular o, al menos, general.

Según esto, ni siquiera a este título le sería lícito a una persona particular extraña —y ni aun a una persona pública que no tuviese jurisdicción sobre tal tirano— matarle a este título sin expreso encargo del Estado ofendido.

Ahora bien, si eso sólo le es lícito a una persona particular a título de defensa, en este sentido no hay ninguna diferencia entre los dos tiranos, porque —según dijimos— a título de defensa también a una persona particular le es lícito matar a un verdadero rey que tiránicamente invada su propio reino o ciudad.

Asimismo, en este sentido, el matar así no es lícito por un poder que el Estado conceda tácitamente a sus miembros, sino por la autoridad de Dios que, por la ley natural, dio a todo hombre el poder de defenderse a sí mismo, a su patria y aun a cualquier inocente.

Por tanto, el matar a un tirano a este título, no sólo les es lícito a los miembros del Estado sino también a los extraños tratándose de los dos casos y tiranos: luego no hay ninguna diferencia.

13. EXPLICACIÓN DE LA DIFICULTAD. — Respondo —en primer lugar— a la última pregunta, que es verdad que a un tirano que ocupe el trono sin un título justo, cualquier particular no puede matarle justamente en forma de venganza o castigo: así lo demuestran los argumentos aducidos en la primera parte del dilema.

En consecuencia, en esto reconozco que no hay diferencia entre este rey tiránico y el otro desde el punto de vista de la injusticia absoluta; por más que, tratándose del rey propio de uno, el crimen es mucho más grave y de lesa majestad, cosa que no sucede tratándose de un tirano ajeno, pues entonces no se da más que una sencilla injusticia y usurpación de jurisdicción.

Por tanto, la único que queda es que a una persona particular le sea lícito matar a ese tirano a título de defensa.

Pero en esto existe una gran diferencia entre ese tirano y un mal rey.

Este, aunque gobierne tiránicamente, mientras no haga de hecho una guerra injusta contra el Estado que le está sometido, no le hace a éste una violencia efectiva, y por tanto no hay lugar para una defensa respecto de él, ni ningún súbdito puede atacarle o hacerle la guerra por este título.

En cambio, el propiamente dicho tirano, mientras conserva el trono injustamente y domina por la violencia, continuamente hace una violencia efectiva al Estado, y así, éste continuamente está con él efectiva o virtualmente en una guerra —digámoslo así— no punitiva sino defensiva. Y mientras no declara lo contrario, siempre es de creer que quiere ser defendido por cualquiera de sus ciudadanos y aun por cualquier extraño. Y por tanto, si no se le puede defender más que matando al tirano, a cualquiera del pueblo le es lícito matar a éste.

Según esto, también es verdad en rigor que entonces eso no se hace con autoridad particular sino pública o —más bien— con la autoridad del reino que quiere ser defendido por cualquier ciudadano como miembro y órgano suyo, o con la autoridad de Dios, autor de la naturaleza, el cual da a todo hombre poder para defender a un inocente.

Por eso, tampoco en esto hay diferencia entre los dos tiranos, puesto que a ninguno de ellos se le puede matar por propia cuenta, sino que siempre se necesita poder público. La diferencia está en que se juzga que este poder se le ha dado a toda persona particular en contra del tirano propiamente dicho, pero no en contra del verdadero señor, y ello por la diversidad que se ha explicado.

14. OTRA DIFICULTAD.—SENTIDO EN QUE QUEDA PRIVADO DEL REINO UN REY HEREJE.— Mas de esto nace una nueva dificultad, que es necesario resolver para nuestro propósito. De la última solución —relativa al tirano propiamente dicho—, se sigue que la solución anterior —relativa al rey que gobierna tiránicamente— únicamente es válida para antes de que se dé sentencia de deposición contra ese rey, pero no para después: esto lo llevará a mal el rey de Inglaterra, y merece la pena examinarlo.

En efecto, la consecuencia —en primer lugar— tiene una gran base en el CONCILIO DE CONSTANZA. Este únicamente habla de quien mata a un príncipe tirano por su propia cuenta *sin esperar la sentencia o mandato de ningún juez:* este es el sentido en que el Concilio de Constanza condenó la tesis contraria. Luego si el juez legítimo de tal rey —quienquiera que él sea o pueda ser— da contra el rey sentencia justa desposeyéndole automáticamente del reino, ya no será válida la definición del concilio.

En segundo lugar, desaparece también la razón que se ha aducido, y por tanto, entonces no cabe la primera tesis tal como se la ha propuesto. Porque en ese caso, se supone que se ha esperado ya a la sentencia justa y legítima, y así el agresor no procede por su propia cuenta, sino en virtud de la sentencia y, en consecuencia, como instrumento de la autoridad pública.

Por último, una vez que el rey ha sido de-

puesto legítimamente, ya no es rey ni príncipe legítimo, y consiguientemente ya no puede ser válida para él la tesis, la cual habla de un príncipe legítimo. Más aún, si tal rey, después de depuesto legítimamente, perseverando en su pertinacia conserva el reino por la violencia, comienza a ser tirano en el título, puesto que no es rey legítimo y no posee el reino por un título justo.

Vamos a explicar esto más tratando de un rey hereje:

En cuanto incurre en herejía, automáticamente queda de alguna manera privado del dominio y propiedad de su reino, ya que éste, o queda confiscado, o jurídicamente pasa al legítimo sucesor católico; y sin embargo —conforme al capítulo *Cum secundum leges*—, no se le puede privar del reino sin más, sino que lo posee y administra legítimamente hasta tanto que se le condene mediante sentencia —al menos declaratoria— del delito.

En cambio, una vez dada la sentencia, queda privado del reino en absoluto, de suerte que no puede poseerlo con justo título: luego desde ese momento se le podrá tratar como a un perfecto tirano, y consiguientemente cualquier particular podrá matarle.

15. Explicación de la dificultad.— Cuándo el Estado puede privar del reino a uno rey que gobierne tiránicamente.— Esta dificultad supone que contra un rey —aun soberano— en lo temporal, puede darse pena de deposición y sentencia de privación del reino. Esto el rey de Inglaterra no quiere ni oírlo; pero es verdaderísimo, se deduce con evidencia de los principios asentados en el libro 3.°, y se dirá de nuevo en lo que sigue.

Sobre quién es el que puede dar tal sentencia, se discute mucho.

Ahora damos por supuesto —brevemente— que el poder para deponer al rey puede tenerlo o el mismo Estado o el Sumo Pontífice, aunque de diversa forma.

El Estado únicamente lo tiene en forma de defensa necesaria para su conservación, según dije antes en el cap. III del libro 3.°

Por tanto, si un rey legítimo gobierna tiránicamente y el reino no tiene ningún otro medio de defensa que expulsar y deponer al rey, el Estado en pleno, con el acuerdo público y común de las ciudades y de los próceres, podrá deponer al rey: lo primero, en virtud del derecho natural, por el cual es lícito rechazar la fuerza con la fuerza; y lo segundo, porque en el primer pacto con que el Estado trasfirió su poder al rey, siempre se entiende que quedó exceptuado este caso, necesario para la propia conservación del Estado.

Este es el sentido en que se debe tomar lo que dice Santo Tomás de que no es una sedición hacer resistencia a un rey que gobierna tiránicamente, se entiende, si eso se hace con poder legítimo de la comunidad misma, y prudentemente, sin un perjuicio mayor del pueblo. Y en este sentido lo interpretó también el mismo Santo Tomás en otro pasaje, y sus discípulos Soto, Báñez y Molina.

Por su parte, algunos de los juristas que se han aducido se expresan confusamente sobre este punto. Paridio del Pozo y Antonio Massa lo afirman de tal forma que parecen conceder ese poder incluso a cada uno de los ciudadanos. Y al revés, Restauro Castaldo se opone a ello de tal forma que parece negárselo a la comunidad misma. A ambos se les ha de corregir en conformidad con lo dicho.

16. En cambio, el Sumo Pontífice tiene ese poder como superior dotado de jurisdicción para corregir a los reyes —aun a los soberanos— como a súbditos suyos: esto lo demostramos ya anteriormente.

Por eso, si los delitos son en materia espiritual —como es el delito de herejía—, puede castigarlos directamente en el rey incluso deponiéndole del trono si así lo exigen la pertinacia del rey y el cuidado del bien común de la Iglesia.

Y si las faltas son en materia temporal: en cuanto que son pecados también puede corregirlas con su poder directo; y en lo que sean nocivas al bien temporal del Estado cristiano, al menos podrá castigarlas indirectamente en cuanto que el gobierno tiránico de un príncipe temporal siempre es también pernicioso para la salvación de las almas.

17. Un reino cristiano, en la deposición de un rey tirano depende del Papa.— Más aún, debemos añadir además que, aunque un Estado o reino humano, considerado sólo desde el punto de vista de la naturaleza de la cosa —tal como se daba entre los gentiles y ahora se da entre los paganos—, tenga el poder que hemos dicho para defenderse de un rey tirano y, si es necesario, para deponerle con ese fin, sin embargo, los reinos cristianos en esto tienen alguna dependencia y subordinación respecto del Sumo Pontífice.

En primer lugar, porque el Papa puede mandar a un reino que, sin contar con él, no se levante contra su rey, o que no le deponga sin que él previamente haya examinado la causa y razón: esto por los peligros morales y por los daños de las almas que suelen tener lugar en tales revueltas populares, y para evitar las sediciones y rebeliones injustas.

En conformidad con esto, leemos en las historias que casi siempre, en tales casos, los reinos han consultado a los Papas o incluso les han pedido que depusieran a un rey inepto a tirano.

Así sucedió con Childerico, rey de Francia, en tiempo del Papa Zacarías, como aparece en el cap. *Alius*. Lo mismo dijimos acerca de otros antes en el cap. XXIII del libro 3.° Y del rey de Portugal Sancho II, en tiempo de Inocencio IV, cuenta largamente las historias de Portugal —y lo mismo se refiere también en el cap. *Grandi*— que el Papa le depuso del ejercicio del mando real, aunque no le privó del trono.

En segundo lugar, un reino cristiano depende del Papa en que éste no sólo puede aconsejarle o consentirle que deponga a un rey que le resulta pernicioso, sino también mandarle y forzarle a que lo haga cuando lo juzgue necesario para la salvación espiritual del reino y, sobre todo, para evitar las herejías y cismas.

La razón es que en ese caso —si en alguno— cabe el ejercicio del poder indirecto sobre lo temporal en orden al fin espiritual, y entonces puede, inmediatamente por sí mismo, deponer al rey: luego puede, si es necesario, forzar al reino a que lo realice. Si no, su poder sería no sólo ineficaz, sino también insuficiente.

Finalmente, tal precepto en ese caso es justísimo.

18. Cómo se le puede castigar al rey una vez dada una sentencia declaratoria justa.—Pues bien, supuesta esta base, sobre el último punto que nos hemos propuesto hay que decir que, una vez que, con poder legítimo, se ha dado sentencia condenando al rey a ser privado del reino o —lo que es lo mismo— declarando que ha cometido un delito que lleva consigo tal pena por imposición del derecho, quien ha dado la sentencia o aquel a quien él haya confiado su ejecución puede privar al rey del reino incluso matándole si no puede de otra manera o si la sentencia, siendo justa, alcanza aun a esa pena. Pero al rey depuesto, cualquier persona particular no puede matarle sin más, ni siquiera rechazarle por la fuerza, hasta tanto que se le mande o que en la sentencia misma o en el derecho se haga ese encargo general.

La primera parte se sigue con evidencia del principio anterior, puesto que quien justamente puede condenar a uno, también puede ejecutar la pena por sí mismo o por los medios necesarios para ello: si no, el poder para administrar la justicia, sin un poder coactivo eficaz sería inútil.

Por esta razón —como dice San Agustín— obra muy bien el ministro del rey matando a un hombre por orden del rey, porque entonces más ejercita el poder del rey que el suyo propio.

Pues lo mismo, cuando el Estado puede justamente deponer al rey, obran muy bien sus ministros coaccionando al rey o, si es necesario, matándole, pues obran ya con un poder no particular sino público.

En este sentido, dijo muy bien Soto que, por más que a un rey que sea tirano sólo en el gobierno, no le puede matar cualquiera, *pero una vez dada la sentencia, cualquiera,* dice, *puede ser designado ministro de la ejecución*. Y de la misma manera, si el Papa depone a un rey, únicamente podrán expulsarle o matarle aquellos a quienes él se lo haya confiado. Y si no le confía a nadie la ejecución, ésta le corresponderá a su legítimo sucesor en el reino, o, si no hay tal sucesor, al reino mismo.

Esto es lo que —como puede verse en Castro y Simancas— enseñan los doctores que se ha de hacer también tratándose del delito de herejía cuando al rey hereje, por sentencia pública, se le declara privado del reino.

19. Un particular no puede, por su propia cuenta, matar a un condenado a muerte.—Con esto resulta fácil probar la segunda parte:

Aunque uno haya sido justamente condenado a muerte, cualquier particular no puede matarle por su cuenta si no se lo manda quien tenga autoridad o si no es movido a ello de otra manera, puesto que nadie puede matar a otro si no es un superior que posea tal poder. o un ministro suyo; ahora bien, uno no puede llamarse ministro si no es movido por un poder principal.

Y si esto es verdad respecto de cualquier malhechor, con mayor razón lo será —sin duda— respecto de un príncipe.

Quizá diga alguno que basta el impulso implícito o tácito del Estado, el cual, por el mero hecho de haber depuesto al rey, quiere que todos le expulsen, le coaccionen y —si hace resistencia— incluso le maten.

Pero esto es falso y una idea o ficción contraria a la razón.

En efecto, un juez que condena a un particular hereje o malhechor, no por eso autoriza sin más a todos para castigarle; luego tampoco un Estado o Papa que condene a un rey hereje o tiránico de cualquier forma, concede a todos esa autorización ni siquiera tácita o implícitamente: no existe ninguna razón justa para poder presumir esa actorización en contra de un príncipe más que en contra de otros, porque siempre es necesaria la prudencia y una justa moderación en la ejecución, y mayor peligro de perturbación y de exceso hay tratándose de coaccionar a la persona de un príncipe o rey que a las otras.

Según esto, si el Papa da sentencia declaran-

do a un rey hereje y depuesto de su reino, y no da ninguna ulterior explicación sobre la ejecución, no por eso cualquier príncipe puede sin más hacerle la guerra, porque —por hipótesis— no es superior a él en lo temporal, ni en virtud de sola la sentencia recibe del Papa mismo ese poder.

Por eso —según decía— sólo su legítimo sucesor, si es católico, tiene entonces ese poder; o si él deja de hacerlo o no existe tal sucesor, la comunidad del reino le sustituirá en ese derecho con tal que sea católica. Y si ella pide ayuda a otros príncipes, éstos podrán prestársela, como es evidente. Y si el Papa —como muchísimas veces lo ha hecho, según lo demostramos con ejemplos en el libro 3.º— da a otros reyes poder para invadir tal reino, entonces justamente podrán hacerlo, porque no falta justa causa ni poder.

20. Con la doctrina anterior queda al descubierto el error que va incluido en el juramento.—Pues bien, con esta doctrina verdadera y cierta ponemos de manifiesto que la tercera parte del juramento contiene —por distintos capítulos— una extralimitación de poder, una injusticia contra las buenas costumbres, y un error contra la doctrina verdadera y católica.

Pruebo lo primero: ¿Con qué autoridad el rey fuerza a sus súbditos a jurar como herética una proposición que hasta ahora no ha condenado la Iglesia Católica?

Porque si acaso el rey dice que fue condenada en el Concilio de Constanza, en primer lugar eso no puede decirlo siendo consecuente consigo mismo, dado que desprecia en absoluto la autoridad de los concilios, sobre todo de los modernos.

En segundo lugar ¿en qué pasaje del Concilio de Constanza ha leído las palabras *Los príncipes excomulgados o privados por el Papa* o *Por sus súbditos o por cualesquiera otros?* Por consiguiente, dado que esas palabras, añadidas a la frase, a ésta y a su contenido los hacen muy distintos, el atribuir al Concilio tal proposición es de una lógica falaz e ilusoria.

Y si el rey condena esa proposición no con la autoridad del concilio sino por su propia cuenta, sin duda se extralimita y abusa de un poder que no tiene.

Además, es portentoso que muchas veces desprecie el poder del Papa cuando éste trata de definir cosas de fe, y que él mismo se atreva a arrogárselo. Esto él no lo formula, pero es lo que profesa de hecho; y también en ello es poco consecuente consigo mismo, puesto que en otro pasaje de la Apología se gloría de no fabricar nuevos artículos de fe al estilo de los Papas.

Por último, dado que él piensa que nada es de fe fuera de lo que se contiene en la Escritura, es preciso que nos muestre cuál es el pasaje de la Escritura en que a esa proposición se la considera como herética o a la contraria se la revela como divina a fin de que a aquélla la hayamos de tener por herética.

Ciertamente, aunque San Pablo dijo *Todo hombre esté sujeto a las autoridades,* jamás añadió *Todos estén sujetos aun a las autoridades excomulgadas o depuestas por el Papa.* Ni es posible deducir esto de aquello, siendo como son dos cosas completamente distintas, por no decir opuestas, ya que un rey depuesto ya no es autoridad.

Y de esto deduzco además que la profesión de ese juramento, en esto es cierto reconocimiento de la autoridad y del poder real tanto para condenar como heréticas proposiciones a su gusto, como para proponer auténticamente a los fieles lo que deben creer como de fe o lo que deben rechazar como herético: esto, por parte del rey es una extralimitación y una usurpación del poder espiritual, y por parte de los que hacen tal juramento es una profesión virtual de una falsa fe.

21. Prueba de lo mismo por las palabras del juramento.—Otra razón.—Además, por las palabras mismas consta manifiestamente que el rey, en este juramento, no exige únicamente obediencia civil o juramento de ella: el detestar bajo juramento una proposición como herética, claramente es más que obediencia civil, la cual es de una categoría muy inferior a la fe cristiana.

Sobre todo cuando tal precepto es nuevo en la Iglesia y el rey, a un súbdito suyo cristiano, no sólo le fuerza a detestar una proposición que por su parte haya condenado la Iglesia —cosa que a veces puede hacer en la debida forma un rey católico—, sino también a detestar una proposición que él condene ahora por su propia cuenta, como es lo que en nuestro caso hace el rey.

Con esto queda suficientemente probado que el juramento es injusto por parte del rey, ya que son muchas las formas como sobrepasa su poder, y así es una coacción violenta y una usurpación de una jurisdicción ajena.

Y por parte de los fieles, también es injusto el aceptarlo.

Primeramente, por la razón general de que jurarían o una cosa ilícita, o una mentira.

Porque si, por sola la autoridad del rey, creen que esa proposición es herética, aun sólo por esto el juramento es condenable; y mucho más porque esa proposición que así se condena, es verdaderísima y —según se ha probado en el libro 3.º— cierta por los principios verdaderos de la fe.

Y si rechazan externamente una proposición

que internamente no creen que sea herética, cometen —evidentemente— un perjurio manifiesto.

Pero es que, además, tal profesión lleva consigo una ofensa propia y peculiar del Papa, cuyo poder y obediencia se rechaza por temor humano.

22. Doble error implícito en la tercera parte del juramento.—Por último, con esto resulta fácil entender que esta parte del juramento incluye también una doctrina errónea.

Un error es que el Papa no tiene poder para deponer a un rey hereje o cismático y que pervierte o arrastra a su reino al mismo cisma o a la misma herejía. En efecto, las palabras con que principal y más directamente se profesa este error, son estas más que otras: esto salta a la vista de cualquiera que las lea, y anteriormente se ha probado de múltiples formas.

El segundo error —ciertamente menos expreso, pero que se esconde y virtualmente va implícito en esas expresiones— es que, en lo tocante a la doctrina de la fe y a la detestación de las herejías, un rey temporal puede exigir a sus súbditos fidelidad incluso bajo juramento; más aún, que en esto se ha de anteponer la doctrina del rey a la doctrina del Papa.

Esto, por cierto, es una profesión virtual del primado del rey temporal en las cosas espirituales o eclesiásticas.

Porque en el primado de Pedro, nada hay más grande ni más necesario para la conservación de la Iglesia y para su unión, que su autoridad soberana para proponer las cosas de fe y para condenar las herejías.

Ahora bien, esto es lo que el rey de Inglaterra se arroga en aquellas palabras.

Luego la profesión de tal juramento es una profesión manifiesta de cisma y de error: luego los verdaderos católicos, en conciencia están obligados a rechazarlo.

CAPITULO V

LA ÚLTIMA PARTE DEL JURAMENTO, Y ERRORES QUE EN ELLA SE CONTIENEN

1. En la última parte del juramento se repiten y agrandan los errores anteriores.—En la última parte del juramento, en general se repiten los mismos errores, y por eso apenas queda nada que añadir sobre ella. Mas como, en parte se explican y agrandan más, y en parte crece también la malicia del juramento, brevemente vamos a notar y explicar cada uno de los puntos, a fin de que todos los entiendan fácilmente.

Lo primero, de nuevo se rechaza la autoridad y poder del Papa con estas palabras: *Creo también y resuelvo en mi conciencia que ni el Papa ni ningún otro tiene poder para librarme de este juramento ni de ninguna de sus partes.*

En estas palabras se afirma manifiestamente la proposición *El Papa no puede librar del juramento de fidelidad a los súbditos de un rey temporal,* puesto que lo que se afirma de este juramento no es por razón de su naturaleza peculiar, ni porque la dignidad del rey de Inglaterra sea mayor que la de los otros reyes temporales: esto es evidente, y el rey mismo lo declara manifiestamente en su *Prólogo.*

Y cuando se dice *El Papa no puede,* etc., eso se entiende en absoluto, es decir, de ninguna manera, por ninguna causa ni en ningún caso, pues esto es lo que esas palabras significan en su sentido y significado llano y común en el que el rey mismo, un poco después, quiere que se tomen las palabras de este juramento. Prescindiendo de que, por el fin del juramento y por su primera parte, es suficientemente claro que ese es el pensamiento del rey.

2. El Papa puede librar del juramento de fidelidad a los súbditos de un hereje. En este sentido, esa proposición es herética por ser contraria al poder de atar y desatar que se le dio a Pedro, tal como siempre lo entendió y ejercitó la Iglesia Católica.

Así, a los súbditos de un hereje, por el hecho mismo de que por sentencia legítima se le declare a éste públicamente hereje, por un decreto de Gregorio IX se les libra del juramento de fidelidad; y Santo Tomás explica el poder y la razón justísima que hay para imponer esa pena.

De una manera semejante, Urbano II y Gregorio VII, con un Sínodo Romano, libran del vínculo del juramento de fidelidad que uno haya prestado a un señor a quien públicamente se le excomulga y se le declara tal. No le quitan absoluta y sencillamente el vínculo del juramento, sino que —como quien dice— se lo deja en suspenso durante el tiempo que el excomulgado persevera contumaz en la censura.

Otra cosa sucede cuando a un rey o príncipe, por herejía o por otros delitos, se le depone y se le priva del reino: en ese caso, al quitarse su materia, se quita y como que se invalida el juramento. De esta manera Inocencio IV, con el Concilio de Lyón, libró del juramento de fidelidad a todos los vasallos del emperador Federico. Otros ejemplos pusimos también antes con los cuales se demuestra el antiguo y universal sentir de la Iglesia, que es el mejor intérprete de la Escritura.

En efecto, si de la costumbre humana dicen

que internamente no creen que sea herética, cometen —evidentemente— un perjurio manifiesto.

Pero es que, además, tal profesión lleva consigo una ofensa propia y peculiar del Papa, cuyo poder y obediencia se rechaza por temor humano.

22. DOBLE ERROR IMPLÍCITO EN LA TERCERA PARTE DEL JURAMENTO.—Por último, con esto resulta fácil entender que esta parte del juramento incluye también una doctrina errónea.

Un error es que el Papa no tiene poder para deponer a un rey hereje o cismático y que pervierte o arrastra a su reino al mismo cisma o a la misma herejía. En efecto, las palabras con que principal y más directamente se profesa este error, son estas más que otras: esto salta a la vista de cualquiera que las lea, y anteriormente se ha probado de múltiples formas.

El segundo error —ciertamente menos expreso, pero que se esconde y virtualmente va implícito en esas expresiones— es que, en lo tocante a la doctrina de la fe y a la detestación de las herejías, un rey temporal puede exigir a sus súbditos fidelidad incluso bajo juramento; más aún, que en esto se ha de anteponer la doctrina del rey a la doctrina del Papa.

Esto, por cierto, es una profesión virtual del primado del rey temporal en las cosas espirituales o eclesiásticas.

Porque en el primado de Pedro, nada hay más grande ni más necesario para la conservación de la Iglesia y para su unión, que su autoridad soberana para proponer las cosas de fe y para condenar las herejías.

Ahora bien, esto es lo que el rey de Inglaterra se arroga en aquellas palabras.

Luego la profesión de tal juramento es una profesión manifiesta de cisma y de error: luego los verdaderos católicos, en conciencia están obligados a rechazarlo.

CAPITULO V

LA ÚLTIMA PARTE DEL JURAMENTO, Y ERRORES QUE EN ELLA SE CONTIENEN

1. EN LA ÚLTIMA PARTE DEL JURAMENTO SE REPITEN Y AGRANDAN LOS ERRORES ANTERIORES.—En la última parte del juramento, en general se repiten los mismos errores, y por eso apenas queda nada que añadir sobre ella. Mas como, en parte se explican y agrandan más, y en parte crece también la malicia del juramento, brevemente vamos a notar y explicar cada uno de los puntos, a fin de que todos los entiendan fácilmente.

Lo primero, de nuevo se rechaza la autoridad y poder del Papa con estas palabras: *Creo también y resuelvo en mi conciencia que ni el Papa ni ningún otro tiene poder para librarme de este juramento ni de ninguna de sus partes.*

En estas palabras se afirma manifiestamente la proposición *El Papa no puede librar del juramento de fidelidad a los súbditos de un rey temporal,* puesto que lo que se afirma de este juramento no es por razón de su naturaleza peculiar, ni porque la dignidad del rey de Inglaterra sea mayor que la de los otros reyes temporales: esto es evidente, y el rey mismo lo declara manifiestamente en su *Prólogo.*

Y cuando se dice *El Papa no puede,* etc., eso se entiende en absoluto, es decir, de ninguna manera, por ninguna causa ni en ningún caso, pues esto es lo que esas palabras significan en su sentido y significado llano y común en el que el rey mismo, un poco después, quiere que se tomen las palabras de este juramento. Prescindiendo de que, por el fin del juramento y por su primera parte, es suficientemente claro que ese es el pensamiento del rey.

2. EL PAPA PUEDE LIBRAR DEL JURAMENTO DE FIDELIDAD A LOS SÚBDITOS DE UN HEREJE. En este sentido, esa proposición es herética por ser contraria al poder de atar y desatar que se le dio a Pedro, tal como siempre lo entendió y ejercitó la Iglesia Católica.

Así, a los súbditos de un hereje, por el hecho mismo de que por sentencia legítima se le declare a éste públicamente hereje, por un decreto de GREGORIO IX se les libra del juramento de fidelidad; y SANTO TOMÁS explica el poder y la razón justísima que hay para imponer esa pena.

De una manera semejante, URBANO II y GREGORIO VII, con un Sínodo Romano, libran del vínculo del juramento de fidelidad que uno haya prestado a un señor a quien públicamente se le excomulga y se le declara tal. No le quitan absoluta y sencillamente el vínculo del juramento, sino que —como quien dice— se lo deja en suspenso durante el tiempo que el excomulgado persevera contumaz en la censura.

Otra cosa sucede cuando a un rey o príncipe, por herejía o por otros delitos, se le depone y se le priva del reino: en ese caso, al quitarse su materia, se quita y como que se invalida el juramento. De esta manera INOCENCIO IV, con el Concilio de Lyón, libró del juramento de fidelidad a todos los vasallos del emperador Federico. Otros ejemplos pusimos también antes con los cuales se demuestra el antiguo y universal sentir de la Iglesia, que es el mejor intérprete de la Escritura.

En efecto, si de la costumbre humana dicen

todos los derechos que es la mejor intérprete de las leyes humanas ¿por qué la universal y antiquísima costumbre de la Iglesia y el ejercicio de tal poder no ha de ser el mejor intérprete de la ley de Cristo y del poder de atar y desatar que El dio a Pedro? Y este poder lo defendieron con su suprema autoridad y con su doctrina los mismos Papas que hicieron uso de él, principalmente GREGORIO VII, INOCENCIO III y BONIFACIO VIII.

3. Y si el rey no cree esta proposición —estando como está basada en la Escritura, habiendo sido explicada por la autoridad de los Papas y Concilios, y habiendo sido admitida hasta ahora por el común consentimiento— ¿con qué derecho o con qué autoridad quiere forzar a todos sus súbditos a creer, a afirmar y a confirmar con un juramento la falsedad contraria? O ¿cómo pueden ellos *resolverse en conciencia* —según se dice en el juramento— a creer y jurar eso sin otra razón o motivo?

A no ser que crean que el rey solo y sus ministros tienen mayor autoridad para confirmar su error y para exigir la fe en él que la que tuvieron la Iglesia Romana y universal y los Sumos Pontífices, los cuales enseñaron eso con una tradición y un consentimiento tan constante.

Ahora bien, si eso es lo que pretende el rey y obliga a los suyos a creerlo, ha de reconocer que con este juramento lucha no sólo por la jurisdicción temporal sino también por el primado espiritual.

4. CONFIRMACIÓN DE LA MISMA VERDAD CON OTRA RAZÓN.—Voy a explicar esto mismo de otra manera evidente:

Es contrario a la razón natural el decir que de una promesa confirmada con juramento no se le puede librar a uno mediante el cambio de la materia, es a saber, quitándola y —como quien dice— anulándola: aunque uno haya prometido con juramento devolver el depósito, si el otro cede de su derecho el depositario quedará libre del juramento.

Según esto, si ese cambio lo realiza un poder superior, la obligación de la promesa desaparecerá de la misma manera.

Esto lo reconoció ya Trifón en la ley *Bona fide* del DIGESTO diciendo que si uno ha recibido un depósito bajo palabra de devolvérselo a su dueño, y después el dueño es condenado por el pretor y sus bienes confiscados, el depositario queda libre de la palabra de devolver el depósito al mismo dueño y debe darlo al erario.

Y la razón —como dice después— es que *la justicia exige que la fidelidad propia de un contrato se considere, no sólo en relación con los contrayentes, sino también en relación con las otras personas con las que tiene que ver el asunto.* Y esto es verdad —ante todo— cuando andan de por medio la autoridad de un superior y el bien público.

Ni dudará el rey —según creo— ejercitar semejante poder en su propio reino v. g. privando de sus bienes a un súbdito que haya sido sorprendido en crimen de lesa majestad y, consiguientemente, traspasando a sí mismo o a su fisco todas las acciones o todas las promesas que se le hayan hecho a él, o al menos, anulándolas en absoluto y sin más o perdonándoselas a los deudores, o rebajándoselas. Y de esto se sigue necesariamente que, aunque hubiesen sido confirmadas con juramento, los deudores quedan libres del juramento.

Luego no puede negarse que esta forma de librar del juramento puede ser honesta y válida si el que libra tiene poder para disponer, sea de la materia del juramento, sea del derecho del acreedor, dueño o promisario.

Luego, o —contra toda justicia y razón— se le niega al Sumo Pontífice el poder de librar a los vasallos del juramento que hayan hecho a un rey que sea hereje o pernicioso para sus súbditos cristianos, o el único argumento con que se le niega ese poder es por no creer que tenga poder para coaccionar y castigar a los reyes temporales.

De esta forma, esta parte se reduce a las anteriores, y manifiestamente contiene la profesión del error contrario al primado del Papa y la tesis herética del primado del rey y de su absoluta exención de la obediencia al Papa, sobre todo en lo relativo a la fuerza coactiva mediante penas temporales.

5. ESTE JURAMENTO, DE SUYO NO OBLIGA.—Por último, ya que el rey habla no del juramento en general sino de este en particular, no quiero dejar de advertir que —en un sentido verdadero y católico, aunque contrario al pensamiento del rey— ha podido decirse que nadie podía librar de este juramento a quien lo hubiese hecho.

Y la razón es que, en sentido propio, a uno no se le puede soltar si no está atado; ahora bien, este juramento no ata a quien lo hace, dado que un juramento no puede ser vínculo de iniquidad, cual lo sería este; y por tanto, nadie puede ser librado de él.

Esto no obstante, sí puede declarársele libre o no atado. Y esto puede hacerlo el Papa con su autoridad particular: que es lo que hizo bien claramente cuando declaró que este juramento era ilícito y contrario a la salvación eterna.

Porque de esto no sólo se sigue que no se lo debe hacer, sino que, aunque se haya hecho, no se lo debe cumplir.

Y de esto se sigue también que —en otro sentido— el Papa puede librar de ese juramento si se ha hecho ya: a saber, puede librar del pecado cometido al hacerlo, con tal que, como disposición necesaria, preceda la debida penitencia.

6. Esta forma de jurar atribuye al rey el poder soberano en lo espiritual.—Lo segundo, en esta misma parte se reconoce el poder soberano del rey en lo espiritual y su exención respecto del Sumo Pontífice con estas palabras: *Y reconozco que este juramento me ha sido impuesto legítimamente con recta y plena autoridad.* Y después se confirma el juramento con estas palabras: *Todo esto lo reconozco llana y sinceramente, y lo juro.*

En efecto, que en estas palabras va incluido ese reconocimiento, consta —en primer lugar— por la expresión *con plena autoridad;* aunque la palabra *soberana* se ha evitado a propósito, para no asustar a los más sencillos, pero —conforme al pensamiento del rey, que está bien claro por todo el desarrollo— como equivalente suyo se ha puesto la palabra *plena,* pues la única razón por la que se dice que ese juramento ha sido impuesto con plena autoridad es que entre los hombres no existe ningún poder que pueda impedirlo, prohibirlo ni quitarlo, es decir, un poder soberano.

En segundo lugar, dado que el juramento mismo es expresamente contrario al poder del Papa, cuando se dice que ha sido legítimamente impuesto con plena autoridad, evidentemente se da a entender que el poder real que impone el juramento es, o superior al poder del Papa. o equivalente a él.

Por tanto, lo que el rey dice expresamente en otros pasajes, en este lo incluye ocultamente y en el ejercicio mismo del poder que ha usurpado.

Y en consecuencia, quien acepta tal juramento, jura claramente que el acto de usurpación de ese poder es un acto de poder legítimo, lo cual es un manifiesto perjurio y contrario a la confesión de la fe católica.

Finalmente, por estas palabras queda también al descubierto que el rey, en este juramento, no exige únicamente obediencia civil, dado que exige el reconocimiento y confesión de su pleno poder para determinar en contra del poder del Papa.

7. En las últimas palabras del juramento se repite la profesión de todos los errores anteriores.—Otro capítulo con que se demuestra que en el juramento se comete un perjurio.—En tercer lugar, en las últimas palabras se añade un nuevo juramento de este tenor: *Y este reconocimiento y confesión lo hago de corazón, de voluntad y de verdad, en la verdadera fe de un cristiano. Así Dios me ayude.*

Esto es una nueva confirmación y repetición de todos los anteriores errores y de su confesión no sólo externa sino también interna, de tal manera que a quien hace ese juramento no se le puede excusar de incredulidad interna o de perjurio.

Además quiero llamar la atención sobre las palabras *de voluntad:* incluyen una manifiesta mentira, y ello basta para que los católicos no puedan hacer el juramento sin incurrir en perjurio.

En efecto, es evidente que ellos prestan el juramento no voluntariamente sino coaccionados por las amenazas y miedos, puesto que —según había dicho el rey un poco antes— *si se niegan a tal juramento, se ven tristemente reducidos al peligro de perder su vida y sus bienes.* Por tanto ¿cómo pueden jurar con verdad que prestan el juramento voluntariamente?

Porque el *de voluntad,* en ese pasaje, no significa cualquier voluntad, sino una voluntad no coaccionada por un grave temor ni por una violencia potente, y la cual quien jura tendría aunque no se le coaccionase. Ahora bien, los católicos saben que no tienen tal voluntad, y el rey mismo no lo desconoce. Luego el juramento es inicuo también por este capítulo, a saber, que incluye y exige este perjurio.

CAPITULO VI

EXAMEN DE LAS RAZONES CON QUE SE DEFIENDE EL JURAMENTO

1. Hasta aquí hemos refutado el juramento y demostrado sus deformidades *parte por parte y trozo a trozo,* que son las palabras con que el rey manifestó desearlo.

Ahora, no vaya a parecer que dictamos sentencia sin oír a la parte —que es otra queja del rey—, hemos juzgado necesario someter a examen cuanto el rey indica o a nosotros se nos ha podido ocurrir en defensa del juramento: con esto constará con mayor evidencia que ello, más que para defender o justificar el juramento, sirve para agravar su condena.

2. Argumentos del rey.—Puede —en primer lugar— objetársenos la autoridad del rey, el cual, con palabras expresas y repetidamente, afirma que lo único que con ese juramento ha querido exigir a sus súbditos ha sido la obediencia civil y una profesión de ella. Así lo repite muchas veces tanto en la *Apología* como en el *Prólogo.*

En la pág. 4 de la *Apología* dice que ya ha manifestado suficientemente que con el juramento no había buscado otra cosa que el asegurarse de la firme fidelidad de sus súbditos,

Porque de esto no sólo se sigue que no se lo debe hacer, sino que, aunque se haya hecho, no se lo debe cumplir.

Y de esto se sigue también que —en otro sentido— el Papa puede librar de ese juramento si se ha hecho ya: a saber, puede librar del pecado cometido al hacerlo, con tal que, como disposición necesaria, preceda la debida penitencia.

6. Esta forma de jurar atribuye al rey el poder soberano en lo espiritual.—Lo segundo, en esta misma parte se reconoce el poder soberano del rey en lo espiritual y su exención respecto del Sumo Pontífice con estas palabras: *Y reconozco que este juramento me ha sido impuesto legítimamente con recta y plena autoridad.* Y después se confirma el juramento con estas palabras: *Todo esto lo reconozco llana y sinceramente, y lo juro.*

En efecto, que en estas palabras va incluido ese reconocimiento, consta —en primer lugar— por la expresión *con plena autoridad;* aunque la palabra *soberana* se ha evitado a propósito, para no asustar a los más sencillos, pero —conforme al pensamiento del rey, que está bien claro por todo el desarrollo— como equivalente suyo se ha puesto la palabra *plena,* pues la única razón por la que se dice que ese juramento ha sido impuesto con plena autoridad es que entre los hombres no existe ningún poder que pueda impedirlo, prohibirlo ni quitarlo, es decir, un poder soberano.

En segundo lugar, dado que el juramento mismo es expresamente contrario al poder del Papa, cuando se dice que ha sido legítimamente impuesto con plena autoridad, evidentemente se da a entender que el poder real que impone el juramento es, o superior al poder del Papa. o equivalente a él.

Por tanto, lo que el rey dice expresamente en otros pasajes, en este lo incluye ocultamente y en el ejercicio mismo del poder que ha usurpado.

Y en consecuencia, quien acepta tal juramento, jura claramente que el acto de usurpación de ese poder es un acto de poder legítimo, lo cual es un manifiesto perjurio y contrario a la confesión de la fe católica.

Finalmente, por estas palabras queda también al descubierto que el rey, en este juramento, no exige únicamente obediencia civil, dado que exige el reconocimiento y confesión de su pleno poder para determinar en contra del poder del Papa.

7. En las últimas palabras del juramento se repite la profesión de todos los errores anteriores.—Otro capítulo con que se demuestra que en el juramento se comete un perjurio.—En tercer lugar, en las últimas palabras se añade un nuevo juramento de este tenor: *Y este reconocimiento y confesión lo hago de corazón, de voluntad y de verdad, en la verdadera fe de un cristiano. Así Dios me ayude.*

Esto es una nueva confirmación y repetición de todos los anteriores errores y de su confesión no sólo externa sino también interna, de tal manera que a quien hace ese juramento no se le puede excusar de incredulidad interna o de perjurio.

Además quiero llamar la atención sobre las palabras *de voluntad:* incluyen una manifiesta mentira, y ello basta para que los católicos no puedan hacer el juramento sin incurrir en perjurio.

En efecto, es evidente que ellos prestan el juramento no voluntariamente sino coaccionados por las amenazas y miedos, puesto que —según había dicho el rey un poco antes— *si se niegan a tal juramento, se ven tristemente reducidos al peligro de perder su vida y sus bienes.* Por tanto ¿cómo pueden jurar con verdad que prestan el juramento voluntariamente?

Porque el *de voluntad,* en ese pasaje, no significa cualquier voluntad, sino una voluntad no coaccionada por un grave temor ni por una violencia potente, y la cual quien jura tendría aunque no se le coaccionase. Ahora bien, los católicos saben que no tienen tal voluntad, y el rey mismo no lo desconoce. Luego el juramento es inicuo también por este capítulo, a saber, que incluye y exige este perjurio.

CAPITULO VI

EXAMEN DE LAS RAZONES CON QUE SE DEFIENDE EL JURAMENTO

1. Hasta aquí hemos refutado el juramento y demostrado sus deformidades *parte por parte y trozo a trozo,* que son las palabras con que el rey manifestó desearlo.

Ahora, no vaya a parecer que dictamos sentencia sin oír a la parte —que es otra queja del rey—, hemos juzgado necesario someter a examen cuanto el rey indica o a nosotros se nos ha podido ocurrir en defensa del juramento: con esto constará con mayor evidencia que ello, más que para defender o justificar el juramento, sirve para agravar su condena.

2. Argumentos del rey.—Puede —en primer lugar— objetársenos la autoridad del rey, el cual, con palabras expresas y repetidamente, afirma que lo único que con ese juramento ha querido exigir a sus súbditos ha sido la obediencia civil y una profesión de ella. Así lo repite muchas veces tanto en la *Apología* como en el *Prólogo.*

En la pág. 4 de la *Apología* dice que ya ha manifestado suficientemente que con el juramento no había buscado otra cosa que el asegurarse de la firme fidelidad de sus súbditos,

fidelidad, dice, *que en conciencia estaban obligados a prestarme.*

Y en el *Prólogo,* más veces y más claramente aún, no sólo afirma eso, sino que además lo prueba —poco más o menos— de la siguiente manera:

Habiendo el Parlamento de la cámara baja introducido en el juramento una cláusula *por la que se le quitaba al Papa el poder para excomulgarme, al punto quise que se suprimiese:* de esto puede deducirse *el gran interés con que evitaba que en el juramento hubiese ninguna otra cosa fuera de la profesión de la fidelidad y de la obediencia civil y temporal que la naturaleza misma impone a todos los que nacen en el reino.*

De este mismo pasaje se deduce esta prueba de la consecuencia: Quitada del juramento la expresión de que el Papa no tiene poder para excomulgar al rey, nada quedaba en él fuera de la obediencia y de la fidelidad civil. Porque si algún argumento puede aducirse en contra de esto, es, ante todo, que *se le niega al Papa el derecho de deponer a los reyes; ahora bien, esto es justísimo y no traspasa la fidelidad civil.*

Primera prueba de la menor: Tal derecho *no lo ha adquirido el Papa legítimamente, sino por una usurpación injusta y una violencia secular de los Papas.* Esto el rey lo repite en el *Prólogo* muchas veces; y principalmente en la pág. 22 dice que en la *Apología* se había propuesto probar que esa usurpación de los Papas era contraria a las Escrituras, a los Concilios y a los Padres.

Segunda prueba: Tal deposición de los reyes *traspasa muchísimo los límites de la excomunión, que es una censura espiritual;* luego la excomunión del Papa no puede proporcionar a los súbditos una causa justa y legítima para maquinar nada contra el rey y su mando.

Esto es lo que —poco más o menos— dice el rey en aquel pasaje.

3. Tres consecuencias que deduce de ahí.—De este argumento, tanto en ese pasaje como en otros, deduce tácitamente que el Papa no puede librar a los súbditos de un rey de la obediencia civil que se le debe. En efecto, el Papa no puede deponer a un rey de su categoría y señorío; luego tampoco puede impedir que se le deba obediencia: ésta se le debe por derecho natural, derecho que el Papa no puede suprimir. Esto es lo que el rey quiso dar a entender con las palabras *que la naturaleza misma impone a todos los que nacen en el reino.*

De una manera semejante deduce que el Papa no puede librar a esos súbditos del juramento de fidelidad porque la materia de ese juramento —que es la obediencia civil y la promesa de ella— es inmutable y siempre buena, puesto que se debe por derecho natural: luego ningún poder humano puede impedir que el juramento de ella obligue siempre.

Prueba de la consecuencia: A nadie se le puede librar de la obligación de un juramento bajo la cual promete algo si antes no se quita o anula la promesa misma o materia de ella, pues el vínculo del juramento es de suyo inviolable y obliga, ante todo, por el derecho divino y natural; luego, no pudiéndose como no se le puede quitar la materia a este juramento, tampoco se le puede librar a uno del juramento mismo.

En tercer lugar, de ahí deduce también que existe una gran diferencia entre este último juramento y el antiguo juramento del primado: en aquél se rechazaba también el poder espiritual, en éste sólo el poder temporal que el Papa usurpa sobre los reyes.

En consonancia con esto, en el *Prólogo* inculpa a Belarmino porque —según dice él— *trata de demostrar que este juramento de fidelidad no es más que el antiguo juramento del primado redactado nuevamente ahora con palabras más oscuras y con perífrasis engañosas,* etc.

Por eso, finalmente, al principio de la *Apología* dice que *la única finalidad con que se estableció este juramento fue para que hubiese alguna diferencia no sólo entre los súbditos fieles y los pérfidos traidores, sino también entre los papistas mismos que creían que se debía observar fidelidad al rey, y los que, so pretexto de disparidad de religión, creían que era lícito conjurarse contra él.*

Y por eso, más abajo, concluye diciendo que *este juramento se estableció con el fin de que fuese a manera de prenda y garantía de la fidelidad de sus súbditos para con él:* luego no incluye más que la obediencia civil.

4. Ultima clase de prueba.—Por último, en este capítulo entra otra clase de prueba que pone en la *Apología,* al principio del ataque a la carta de Belarmino: la prueba de los inconvenientes que se seguirían de lo contrario.

En efecto, quien enseña que se debe rechazar este juramento, a los súbditos a quienes trata de apartar de este juramento necesariamente les embrolla en un montón de proposiciones traidoras y absurdas. Y enumera catorce proposiciones así, de las cuales dice que todas ellas o algunas se siguen necesariamente de la reprobación del juramento. Cuáles son esas proposiciones se verá después en la respuesta a esta parte.

5. Respuesta al argumento del rey.—Por el título del juramento queda bien claro que ese juramento se inventó para distinguir a los católicos de los sectarios.—Estos son los puntos que de distintos pasajes y expresiones del rey he podido recoger en defensa suya.

Y aunque se trata de excusas ligeras y que siempre giran alrededor de lo mismo, no me ha parecido dejarlas: lo primero, para que todos vean con mayor evidencia que no dejamos de hacer nada de cuanto debemos y que pueda con-

ducir a presentar la dificultad o hacer ver la verdad; y lo segundo, para que —si es posible— el rey mismo caiga en la cuenta de lo ligeras que son las razones y poco fundadas las opiniones de que se deja guiar en un asunto tan importante y tan peligroso.

Así pues, respondiendo a las palabras del rey, decimos —en primer lugar— que los hechos no corresponden a las palabras, y que a lo que hay que atenerse es más a los hechos y a las cosas mismas que no a las palabras o promesas. Porque ¿qué importa que el rey afirme que lo único que quería exigir a sus súbditos con ese juramento era la fidelidad y obediencia civil, si, por las fórmulas del juramento mismo y por cada una de sus partes, se demuestra con evidencia lo contrario?

En segundo lugar, a las palabras del rey contraponemos otras palabras del mismo rey:

En el edicto real en que se encuentra la fórmula del juramento [según lo cita BELARMINO al principio de la *Apología,* y después en la defensa del primer breve, también al principio] se le había puesto este título: *Para descubrir y reprimir a los papistas,* es decir, a los que eran católicos y obedecían al Papa y reconocían su primado.

Ahora bien, si el juramento únicamente exigiese la fidelidad civil y la obediencia temporal, no podría ser una señal para distinguir a los papistas de los sectarios o apóstatas del Papa, pues la obediencia civil es común a todos ellos, dado que los que obedecen al Papa no niegan la debida obediencia civil a sus reyes.

Luego la única razón por la que se dice que tal juramento se estableció para descubrir a los papistas, es que de quienes lo admiten se juzga que por ese mismo hecho renuncian al Papa y rechazan su poder, y, al contrario, de quienes lo rechazan se juzga que por ese mismo hecho se muestran fieles y obedientes al Papa.

Por consiguiente, no se establece sólo por razón de la obediencia civil, puesto que —según asegura incluso el rey mismo con todas sus fuerzas— la obediencia civil no es incompatible con la religión romana y, en consecuencia, tampoco con la obediencia al Papa que profesan los que el rey llama papistas.

6. DEL TÍTULO DEL SEGUNDO JURAMENTO SE DEDUCE QUE EL REY QUIERE EL PRIMADO EN LO ESPIRITUAL.—EL PRINCIPAL FIN DE ESTE JURAMENTO ES EL RECHAZO DEL PODER PONTIFICIO.—Además, en ese mismo edicto real [según el mismo BELARMINO, al fin] se contenían dos juramentos, cada uno con su título distinto.

El uno se titulaba *Del primado del rey en lo espiritual,* cual fue el juramento usual en tiempo de Isabel, y al que —según hicimos notar antes en el *Prólogo*— el rey Jacobo hizo añadir una promesa.

El otro se titulaba *Contra el poder del Pontífice sobre los príncipes cristianos,* y no es otro que el que ahora el rey llama juramento de fidelidad, puesto que ningún otro se incluía en aquel edicto, ni hasta ahora se ha hecho mención alguna de otro.

Luego por el mismo título aparece bien claro que este juramento lo que contiene es, más bien un rechazo del poder del Papa sobre los reyes, que no una profesión de fidelidad de los súbditos para con su rey. En efecto, como demuestra el título, aquello era lo que se buscaba directamente y a las inmediatas y lo que las palabras declaraban expresamente y repetían hasta la saciedad; en cambio, lo otro a lo sumo se contiene en el mismo juramento indirecta y remotamente o como una consecuencia, aunque quizá el rey mismo lo pretendiese de suyo y principalmente.

Por eso, no sin razón podemos observar aquí y aplicar la distinción de los filósofos escolásticos y morales sobre la intención del que hace la obra y la de la obra misma, y sobre la intención del fin y la elección del medio por razón del fin.

Porque el rey, con este juramento, pudo pretender principalmente la fidelidad civil de sus súbditos y la seguridad e inmunidad de sus cosas y de su persona. Pero el medio de que se sirvió para obtenerla fue el rechazo del poder pontificio.

Y así, aunque el primer fin fue quizá el principal por parte del operante, es decir, por parte del rey al establecer el juramento, sin embargo, en el juramento mismo, el fin propio y como su objeto es el rechazo del poder pontificio: y en este sentido decimos que este es el fin principal de la obra, es decir, de tal juramento, dado que es su fin intrínseco y su materia próxima, según se ha explicado en cada una de sus partes.

De esta forma, sea lo que sea de la intención principal del rey —de la cual ahora prescindimos, y no queremos achacarle una mentira—, no puede dudarse de que el juramento mismo de que el rey se sirvió como de medio, traspasó los límites de la obediencia civil y, para asegurarla, arremetió contra el poder pontificio más de lo justo, rechazándolo y, a la vez, demoliendo y negando las bases de la fe.

7. CONFIRMACIÓN POR LA AMBIGÜEDAD DE LAS PALABRAS.—EL PODER CIVIL ESTÁ SUBORDINADO AL ESPIRITUAL.—Puesto a explicarlo más, quiero advertir que en las palabras *de obediencia y fidelidad civil,* tal como las emplea el rey de Inglaterra, se oculta una ambigüedad con la que los sencillos e ignorantes fácilmente pueden engañarse.

El rey exige a sus súbditos una obediencia y fidelidad civil que no reconozca a ninguno que —ni directa ni indirectamente— sea superior al rey en la tierra, y que en ningún caso

ni por ninguna causa pueda ser impedida ni suprimida por jurisdicción alguna de hombre mortal.

Y como en el rey no puede reconocerse un poder tan soberano sin rechazar el poder del Papa —que era el único poder de la tierra que podía ser superior a aquel aun en lo civil, al menos indirectamente—, por eso, para asegurar la obediencia civil a él en el grado y en la forma en que la reclama, se sirvió de ese medio de rechazar el poder pontificio.

Por tanto, de palabra dice que lo único que exige a sus súbditos es la obediendia civil, pero en realidad les arranca una renuncia a la fe católica.

Mas, según la doctrina sana y verdadera, se llama obediencia civil, en general, a la que se debe a las autoridades temporales y civiles, a cada una en su grado, en su materia y dentro de sus límites, conforme a lo de San Pablo *Dad a todos lo que se les debe: a quien tributo, tributo; a quien impuesto, impuesto; a quien respeto, respeto; a quien honor, honor.* Y lo de San Pedro *Someteos a toda institución humana a causa del Señor, sea al rey como soberano, sea a los gobernadores como enviados por él,* etc.

Así pues, también a los magistrados civiles se les debe obediencia civil, pero subordinada a los reyes soberanos.

Y a los reyes que no reconocen superior en lo temporal, se les debe también la máxima obediencia civil en esa esfera; pero esa obediencia, si es obediencia cristiana, no puede menos de estar subordinada al poder espiritual, ya que debe ajustarse a la medida de la fe, según la cual y conforme a la Carta a los Hebreos, todos los cristianos —sean reyes, sean súbditos— están obligados *a obedecer a sus superiores* y principalmente al Vicario de Cristo, al cual El sometió todas sus ovejas y entre las cuales se cuentan los reyes.

Por consiguiente, si un rey temporal exige una obediencia civil que excluya la obediencia al Papa, ya no es mera obediencia civil sino que se convierte en obediencia espiritual y eclesiástica. Ahora bien, tal es la obediencia que el rey de Inglaterra exige a sus súbditos, y por eso, en esta fórmula de juramento, como olvidado de la obediencia civil, se dedicó por entero a negar y rechazar el poder pontificio.

8. Se deduce que este juramento exige más que la obediencia civil.—Con esto consta —primeramente— que es sencillamente falso lo que el rey de Inglaterra dice, a saber, que lo único que él exige con este juramento *a sus súbditos* es *la fidelidad que ellos en conciencia están obligados a prestarle:* los súbditos, en conciencia —como dijo Cristo— están obligados a *dar al César lo que es del César, y lo que es de Dios a Dios,* y consiguientemente también al Vicario de Cristo lo que es suyo; y como esto pertenece a Dios de una manera y por un título particular, por eso entra en la segunda parte de las palabras de Cristo.

Por esta razón, de la misma manera que si el César manda algo contrario a Dios, según dijo San Pedro se debe obedecer más bien a Dios que a los hombres, así también, aunque los cristianos, en conciencia, estén obligados a obedecer al rey como a soberano en su esfera, mas no están obligados ni pueden obedecerle cuando les manda rechazar la autoridad pontificia.

Y tampoco están obligados a obedecerle en contra de la obediencia que se le debe al Papa: ésta es de una categoría superior, y la obediencia civil le está subordinada de tal forma que, en determinados casos o por justas causas, a veces debe ceder ante ella.

Luego es falso que, en el juramento, a los súbditos del rey no se les exija más que lo que ellos en conciencia estaban obligados a dar.

9. Se sale al paso de una solapada objeción del rey.—Y lo que un poco después repite en su *Prólogo* cambiando algo las palabras *—que en este juramento nada se contiene fuera de la profesión de fidelidad y obediencia civil que la naturaleza misma impone a todos los que nacen en el reino—* se ha de leer cauta y atentamente, pues oculta una objeción y un error.

La objeción es la que se ha puesto antes: que la obediencia y la fidelidad se les debe a los reyes por derecho natural; luego se les debe independientemente del Papa, y por eso éste no puede cambiarla, lo mismo que no puede cambiar el derecho natural, ni puede librar de ella, lo mismo que no puede librar del derecho natural.

Y el error o engaño que se esconde es que acerca de la obediencia civil entre los cristianos no se ha de tener una idea más alta que acerca de la obediencia civil entre los gentiles, pues todos ellos deben a sus reyes la obediencia civil que prescribe el derecho natural; y por eso piensa que la obediencia civil que los cristianos deben prestar a sus príncipes no debe tener otros límites ni reglas que la que los gentiles deben a sus reyes.

De que este fue el pensamiento del rey fácilmente se persuadirá quien recuerde otras palabras suyas, más claras. que, en contra de Belarmino, escribió en la pág. 24 de su *Prólogo.* Dice: *Dado que me cuenta entre los herejes y me equipara a Juliano el Apóstata, necesaria-*

mente ha de juzgar que me encuentro fuera del aprisco y del rebaño pontificio. Por consiguiente, con el mismo derecho se me ha de contar entre los príncipes gentiles, sobre los cuales él mismo reconoce que el Papa no puede nada.

Según este principio, lo que en las otras palabras quiso dar a entender es que, lo mismo que el Papa no puede deponer a un rey gentil ni librar a sus súbditos de su obediencia, tampoco a sus súbditos puede librarles de su obediencia y fidelidad, y que por tanto, él en el juramento no exige más que lo que la naturaleza misma impuso a los nacidos en su reino.

10. NATURALEZA DE LA OBEDIENCIA CIVIL DE LOS SÚBDITOS FIELES.—Mas la verdad católica enseña que, por más que la fe y la gracia no destruyan la naturaleza, pero la perfeccionan y la colocan bajo unas reglas y leyes más altas, y que por tanto, la obediencia civil entre los cristianos, aunque tenga su origen en la ley natural, sin embargo queda encuadrada dentro de los límites de una obediencia civil que esté en consonancia con tal estado, que no sea contraria a la fe y a la religión, y que quede subordinada a las leyes y preceptos justos de la Iglesia.

Por eso, a la obediencia civil entre los cristianos no se la ha de equiparar en todo a la obediencia civil entre los paganos o entre hombres que pudiesen gobernarse por sola la prudencia natural sin la lumbre de la fe.

En efecto, los paganos e infieles no bautizados no están sujetos al Papa ni a las leyes de la Iglesia como lo están los cristianos; y por eso, en muchos casos, a los príncipes cristianos —aun a los que son soberanos en lo temporal— una ley pontificia les puede prohibir mandar algo a sus súbditos incluso en materia civil, mientras que, en esos casos, los príncipes paganos no pueden ser coaccionados, porque no están en el redil de las ovejas ni entraron nunca en él.

Por lo que toca al rey Jacobo, aunque —según probamos en el libro 2.°— no se le puede excusar del delito de infidelidad o herejía y de apostasía, en cuanto a la exención de la obediencia del Papa no por eso se le ha de contar entre los paganos, pues, por razón del bautismo, quedó ya de una vez sujeto a él, y de la misma manera que no puede borrar de sí el carácter, tampoco puede eximirse de la obediencia que debe a la Iglesia, y eso por más que mil veces sacuda el yugo, rompa las ataduras y diga *No obedeceré:* podrá de hecho hacer resistencia y no obedecer, pero ante Dios siempre será reo de desobediencia, y no sólo de la suya sino también de la de los suyos.

Por lo cual, cuando dice que *en este juramento nada se contiene fuera de la obediencia y fidelidad civil que la naturaleza misma impone a todos los que nacen en el reino,* si eso lo entiende —según parece— de una obediencia libre de toda norma y dirección de la fe, cual puede haberla también entre los paganos que se guían por la razón recta, por ese mismo hecho reconoce suficientemente el error de su juramento y la perversidad que envuelve, puesto que exige una obediencia civil que excluye la eclesiástica y que se antepone a ella.

Y si eso queremos interpretarlo, en buen sentido, de la obediencia civil que la naturaleza impone a todos los que nacen en el reino, en este sentido será falso que en este juramento no se contiene nada más: esto aparecerá claro respondiendo a la objeción que hemos deducido de esas palabras.

11. LA OBEDIENCIA QUE SE DEBE A LOS REYES ES DE DERECHO DE GENTES.—SENTIDO EN QUE PUEDE DEDUCIRSE QUE ES DE DERECHO NATURAL.—ALGUNAS VECES NO OBLIGA.—Porque nuestra respuesta es que la fidelidad y obediencia civil que se presta a los reyes, aunque se base y radique en el derecho natural, con más verdad y propiedad puede decirse que es de derecho de gentes, ya que no es inmediatamente de derecho natural, sino supuesta la unión de los hombres en un cuerpo político y en una comunidad perfecta.

O ciertamente, a lo sumo puede decirse que es de derecho natural supuesto un pacto o convenio entre los mismos hombres, lo mismo que es de derecho natural la obligación del voto que se hace a Dios o de la promesa y juramento que se hace entre los hombres, según lo expliqué ampliamente antes en el libro 3.° y también en el libro 3.° de *Las Leyes.*

De esto se deduce que la obligación de la obediencia civil, en cuanto a su materia y modo de practicarla no es igual en todos los hombres que nacen en el reino, sino que en cada uno de ellos depende de la primitiva institución y naturaleza del pacto y convenio entre el rey y el pueblo: de ello suele contar, sea por las leyes escritas, que en algunas partes se llaman fueros, sea por la costumbre, anterior al recuerdo histórico.

Y de eso se deduce también que el vínculo de tal fidelidad u obediencia a veces no obliga, o algunas veces también puede rescindirse, en conformidad con las condiciones —explícitas, o íntimamente implícitas por exigencia del mismo derecho natural— del primitivo pacto entre el rey y el reino. Así, por ejemplo, esa obediencia no obliga a someterse al rey si manda cosas ilícitas o contrarias a la salvación del alma.

Y la perversidad del rey contra el bien común del Estado o contra el pacto y convenio con el reino puede ser tan grande, que todo el reino, de común acuerdo, pueda rescindir lo pactado y deponer al rey, y de esta manera

según hemos dicho antes en el cap. V— liberarse de su obediencia y fidelidad civil.

12. La obediencia civil, tratándose de súbditos cristianos, está limitada por la fe divina.—De esta forma, en un sentido recto, también de los cristianos que nacen en el reino puede decirse que la naturaleza les ha impuesto la fidelidad a sus reyes, pero en conformidad con el derecho de gentes del mundo cristiano y católico, o —mejor dicho— en conformidad con el derecho y con la fe divina.

Y esta conformidad consiste en que la obediencia civil esté subordinada a la eclesiástica y sea dirigida por ella en lo tocante a la salvación del alma, y consiguientemente, en que el Pastor de la Iglesia pueda soltar el vínculo en que se basa la obligación de la obediencia civil si quien tiene el poder civil abusa de él para daño espiritual de los súbditos o en su propio daño con escándalo público y con perjuicio de los otros.

En este sentido, es falso que el rey de Inglaterra, en este juramento, únicamente exija a sus súbditos la obediencia civil que la naturaleza misma impone a todos los que nacen en un reino cristiano, puesto que, tratándose de cristianos, la naturaleza misma, iluminada por la fe divina, dicta que se debe obedecer a los reyes en lo civil si no mezclan ni mandan en ello nada contrario a la fe o a la obediencia eclesiástica, según hemos demostrado hasta la saciedad que el rey de Inglaterra lo hace en este juramento.

13. Refutación de una evasiva.—En cuanto a la señal con que el rey trata de demostrar lo contrario, a saber, que no permitió que en el juramento se pusiese la cláusula en que se rechazaba el poder para excomulgarle, respondemos que, aun concediendo que ello sea así— de lo cual, por la palabra del rey sobre el hecho, no dudamos—, sin embargo esa señal es insuficiente.

Lo primero, porque aunque con eso se hubiese suprimido el rechazo expreso del poder para excomulgarle, ese rechazo quedó implícito y latente.

Lo segundo, porque en el juramento se puso expresamente el rechazo del poder del Papa para deponer a un rey por cualquier causa por justa que sea, y para librar a los súbditos de toda fidelidad u obediencia debida, prometida o jurada al rey, poder que no con menor certeza le compete al Papa que el poder para excomulgarle

Resulta fácil explicar ambas cosas por lo dicho:

Dos son las maneras como a un rey contumaz o rebelde contra la religión puede el Papa privarle del poder del reino, y librar a sus súbditos de la fidelidad a él: sólo en cuanto al ejercicio y en forma de suspensión, o en cuanto a la propiedad y al dominio y en forma de deposición.

Ambas maneras las niega el rey de Inglaterra en el juramento: la primera en las cláusulas segunda y cuarta del juramento más expresamente que en las otras; y la otra en todo el juramento y en todas sus partes.

Ahora bien, la doctrina católica enseña las dos maneras.

14. El Papa, por la excomunión, priva al rey de la jurisdicción del reino en cuanto al ejercicio.—La primera forma de privación va intrínsecamente incluida en el vínculo mismo de la excomunión mayor. Así lo enseña el Papa Gregorio VII en el cap. *Nos Sanctorum,* en el cual dice: A quienes *por fidelidad o por un juramento están atados* a personas excomulgadas, *con nuestra autoridad apostólica les libramos, y les prohibimos de todas las maneras el guardarles fidelidad.*

En estas palabras, no tanto se da una nueva prohibición, cuanto se explica la dada en virtud de tal censura. En efecto: Esa censura priva no sólo de la excomunión sagrada sino también de la civil en todas las cosas o casos no exceptuados en el derecho; ahora bien, en cuanto a esto, no sólo no se hace excepción, sino que se explica la prohibición.

Y que esa no es una deposición absoluta sino una como suspensión, se ve por la limitación que se añade *Hasta tanto que ellos den una satisfacción:* por esto consta que la liberación no es perpetua sino para mientras perdure ese vínculo. Luego se trata de una a manera de suspensión del poder en cuanto al ejercicio, y no de una deposición.

Mas como —según dicen— las últimas palabras no se encuentran en el códice manuscrito que se halló en el Vaticano, una decisión semejante, con esa declaración expresa, se encuentra —tomada de Pascasio II— en el cap. *Iuratos: Mientras esté excomulgado.* Y una limitación semejante se halla en el cap. último *De poenis.*

15. Refutación de una objeción.—Ni es un obstáculo para esto la objeción del rey de que la excomunión es una censura espiritual, y que, por tanto, la privación de la jurisdicción o poder temporal —incluso en cuanto al ejercicio y en forma de suspensión— traspasa sus propios límites.

En efecto: se niega la consecuencia; pues, aunque a la excomunión se la llame censura espiritual —sea por su materia principal y por su fin, sea porque procede de un poder espiritual—, sin embargo, lo mismo que el poder mismo, aun siendo espiritual, indirectamente alcanza a lo temporal, así también la censura

de la excomunión, de la misma manera, es espiritual e indirectamente alcanza a lo temporal, porque priva no sólo de la comunión sagrada sino también de la civil y humana.

Así consta por la institución y práctica de la Iglesia, aprobada por una tradición ininterrumpida, y basada en la Escritura. SAN JUAN dice: *Ni le saludéis.* Y SAN PABLO: *Con ese tal, ni comer.* Y en el mismo pasaje indica la razón diciendo: *He juzgado,* etc., *entregar ese individuo a Satanás para destrucción de la carne, a fin de que el espíritu se salve en el día del Señor.*

Así pues, por la excomunión el hombre es atormentado incluso en lo temporal y corporal a fin de que esa molestia haga abrir los ojos para desistir de la contumacia.

16. LA DEPOSICIÓN DE UN REY NO ES EL EFECTO PROPIO DE LA EXCOMUNIÓN.—PRUEBA DEL PODER DEL PAPA PARA DEPONER A LOS REYES, POR LA PRÁCTICA CONSTANTE DE LA IGLESIA.—En cuanto a la segunda manera de privación en forma de deposición del reino o de otro poder temporal y, consiguientemente, liberando perpetuamente a los súbditos de la fidelidad y obediencia civil, ciertamente no es este el efecto propio e intrínseco de la excomunión mayor si no se añade más: esto lo doy por supuesto por su propio tratado y por la práctica común de la Iglesia; y se deduce también suficientemente de los textos jurídicos que se han aducido.

Esto no obstante, también esta deposición y liberación se añade a las censuras como una pena particular cuando los delitos de los príncipes fuerzan a los Papas a emplear esa severidad: práctica que demostramos ya suficientemente en el libro 3.°

Y con esta práctica se demuestra el poder, puesto que una práctica tan pública y constante, y tan eficaz sin la violencia de las armas, no pudo haberla si la fe de la Iglesia no reconocía en el Papa el poder legítimo para imponer esa pena como incluido en el poder de atar y desatar que Cristo dio a Pedro, y en el cayado que éste recibió para dirigir a la Iglesia: esto lo demostramos suficientemente en el citado pasaje.

Y aquí también cabe la razón de San Pablo: que muchas veces es preciso afligir gravísimamente al pecador corporal y temporalmente para que despierte.

También es una razón muy buena que los súbditos, muchas veces, necesitan este remedio para que no se revuelvan.

Por eso, SAN PABLO dijo del hereje *Después de una y dos correcciones, evítale:* lo cual suele ser mucho más necesario tratándose de un príncipe que de los otros.

17. RESPUESTA AL ARGUMENTO DEL REY.—Y así, no crea dificultad alguna lo que el Rey dice: que esta pena sobrepasa muchísimo los límites propios de la excomunión. Pase que sea así tratándose de la deposición así entendida: mas no traspasa los límites propios del poder pontificio tal como se lo rechaza en este juramento.

Y cuando dice que este derecho lo ha adquirido el Papa sin ningún título legítimo, respondemos que, ciertamente, en sentido propio no lo ha adquirido por ningún título humano, sino que se le ha dado por derecho divino, según se demostró en el libro 3.° por las palabras de Cristo.

Allí mismo refutamos también las palabras del rey *Por la injusta usurpación y por la violencia secular de los Papas.* Esto resulta fácil decirlo, sobre todo para un rey poderoso y —dicho sea con su venia— excesiva y ciegamente encariñado con su soberanía; pero es imposible probarlo. Y así, el rey no adujo ninguna prueba o indicio de esa injusta usurpación; ni es verisímil que una injusta usurpación prevaleciera contra el poderío de los emperadores y de los reyes.

Por eso, las palabras que el rey añade sobre *la violencia secular* son más increíbles de suyo, porque esta violencia no se hace más que con las armas y con el poderío secular, y este poderío los Papas no lo tuvieron en un grado suficiente para hacer esa violencia a los emperadores y a los reyes; y así, ninguna violencia tal por parte de los Papas se lee en las historias; luego si se la afirma es gratuitamente y sólo por hablar.

18. REFUTACIÓN DEL TERCER COROLARIO QUE DEDUCÍA EL REY.—REFUTACIÓN DEL ÚLTIMO COROLARIO.—En consecuencia, de los corolarios que deduce el rey, el primero y el segundo —de la liberación de los súbditos de la obediencia y del juramento de fidelidad— quedan suficientemente descartados con lo dicho. Y el tercero —de la comparación de este último juramento con el anterior sobre el primado— resulta también fácil refutarlo.

En efecto, con razón dijo el Cardenal BELARMINO que, virtual y ocultamente, el uno va incluido en el otro, puesto que el poder con que el Papa depone a los reyes cismáticos y que resultan perniciosos para el rebaño de Cristo, no es otro que el poder mismo que recibió de Cristo, el cual es único y —digámoslo así— indivisible, y por tanto, no se divide, ni se merma, ni puede en parte dejarse y en parte conservarse. Por consiguiente, dado que en este juramento se niega al Papa el poder de reprimir y castigar a los reyes, se niega de plano todo su poder espiritual, que es lo que se hacía expresamente en el primer juramento.

Un indicio suficiente de esta verdad es que el rey mismo, para dar la impresión de que tiene base para negar ese poder de deponerle, en consecuencia niega que Cristo hubiese dado a Pedro ni por su medio al Romano Pontífice el

poder espiritual soberano para gobernar la Iglesia, en la idea de que ambos están tan unidos, que no puede negarse el uno sin negar el otro. Luego cuando en este juramento se niega expresamente el uno, en consecuencia y virtualmente y con el mismo perjurio se niega el otro.

Y en cuanto a la última consecuencia y —como quien dice— protesta del rey acerca de la finalidad del juramento, de nada le sirve: Pase que lo que él haya pretendido con ese juramento haya sido distinguir y conocer a los traidores; pero el medio de que se ha servido ha sido la negación del poder pontificio.

Por consiguiente, mediante ese juramento no sólo distingue a los fieles de los traidores en lo civil, sino que además, a los fieles católicos les induce a traicionar su fe y a renegar de ella. Y de eso se sigue que lo que consigue mucho más en distinguir entre los creyentes y los no creyentes, o al menos entre los que firmemente rehusan renegar inicuamente y los que, por evitar males temporales, tristemente simulan que reniegan.

Por lo cual, a tal juramento, más que por una prenda o garantía de la fe de los súbditos, justamente se lo debe tener por un distintivo del cisma anglicano.

19. Respuesta a la última prueba del rey.—Examen de las proposiciones que deduce el rey.—Resta responder a la última prueba del rey, tomada de las catorce proposiciones que él deduce de la reprobación del juramento.

Y en primer lugar, decimos que de ellas se deduce con evidencia que en el juramento se trata, no tanto de prestarle obediencia al rey, como de negarle su poder al Papa y de usurpárselo.

En efecto, de todas las proposiciones, sólo una se dirige a proteger la dignidad real; las otras, en general, tratan directamente del poder del Papa y, en buen sentido, son verdaderísimas: por tanto, con razón se reprueba el juramento, porque contiene afirmaciones contradictorias. Esto lo reconoce el rey mismo cuando dice que estas proposiciones se siguen —por antítesis— de la reprobación del juramento.

Mas para que esto aparezca con mayor evidencia, voy a consignar cada una de las proposiciones y el juicio que merecen.

La primera es *Que yo, Jacobo, no soy rey legítimo de este reino y de todos los otros territorios míos.*

Pero esta de ninguna manera se sigue de la detestación del juramento, pues, aun siendo Jacobo rey verdadero y legítimo, sin embargo, un juramento en el que se niega el poder del Papa para deponerle por una causa legítima, es malo, ya que el Papa tiene ese poder sobre los legítimos y verdaderos reyes y emperadores.

20. La segunda: *Que al Papa le es lícito deponerme del reino por su mera autoridad, o si no por la suya, por la de la Iglesia o de la Sede Romana. Y si no por la autoridad de la Iglesia o de la Sede Romana, que le es lícito deponerme del reino por otros medios y con las ayudas de otros.*

La tercera: *Que al Papa le es lícito disponer a su arbitrio de mis reinos y territorios.*

La cuarta: *Que el Papa tiene en su mano el conceder a cualquier príncipe extraño poder para invadir mis territorios.*

La quinta: *Que al Papa le es lícito librar a mis súbditos de la fidelidad y obediencia que se me deben.*

La sexta: *Que el Papa tiene en su mano el conceder a uno o a varios de mis súbditos autorización para hacerme la guerra.*

La séptima: *Que al Papa le es lícito dar a mis súbditos autorización para hacer violencia a mi persona, a mis dominios, o a algunos de mis súbditos.*

La octava: *Que si el Papa da contra mí sentencia de excomunión o deposición, mis súbditis no pueden continuar en la fidelidad y obediencia que se me deben.*

La novena: *Que si el Papa me excomulga o depone judicialmente, mis súbditos no pueden defender mi persona y mi corona con todas sus fuerzas.*

La decima: *Que si el Papa promulga contra mí una sentencia de excomunión o de deposición, mis súbditos, en virtud de esa sentencia, de ninguna manera están obligados a descubrir todas las conjuraciones o traiciones que se tramen contra mí y que lleguen a su oído o a su conocimiento.*

La undécima: *Que no es herético ni detestable opinar que los príncipes excomulgados por el Papa pueden impunemente ser depuestos o muertos por sus súbditos o por cualesquiera otros.*

La duodécima: *Que el Papa tiene poder para liberar a mis súbditos de este juramento o de alguna parte de él.*

21. Todas estas proposiciones, en general se reducen a una sola que, como por partes, se explica por las doce para ponderar la cosa. Y en algunas de ellas a veces se añade alguna palabra que deshace o cambia el verdadero sentido.

Así, lo que se dice en la segunda, *que el Papa, por su mera autoridad, puede deponer al rey Jacobo,* es verdaderísimo y católico con tal que la palabra *mera* no excluya una causa legítima sino que explique que esa autoridad es suficiente sin la ayuda de otra. Y como la proposición habla en particular de una persona en la que —como consta suficientemente por lo dicho y es manifiesto para toda la Iglesia— no

falta la causa legítima, sin ambigüedad ninguna hace un sentido verdadero, puesto que no excluye la causa legítima sino que la supone.

Y en la tercera, que es casi igual, las palabras *a su arbitrio* son ambiguas y dan ocasión para una calumnia; sobre todo porque en otros pasajes el rey suele decir *a su gusto* o algo parecido. Así pues, si se entienden de un arbitrio justo y legítimo, la proposición es verdadera; pero si se entienden de una voluntad mera y absoluta y de solo un capricho, es una impostura, y no hay ninguna base para que pueda deducirse lógicamente de la reprobación del juramento.

Y lo mismo sucede con las demás, pues todas se refieren al poder soberano del Papa para reprimir a los cristianos rebeldes —aunque sean reyes— hasta su deposición si así lo exige la gravedad de la causa y la necesidad espiritual del reino.

22. La décima proposición es contradictoria y da ocasión para una calumnia.— Unicamente sobre la décima es preciso advertir —y ya lo indicamos anteriormente— que, en parte es contradictoria, y en parte da ocasión para una calumnia.

Digo que es contradictoria porque si el rey, por una justa sentencia del Papa, queda automáticamente depuesto, por ese mismo hecho los que antes eran súbditos dejan de ser súbditos, dado que el rey mismo ya no sería rey ni superior; y por tanto, si acaso se tramase alguna conspiración contra él, ya propiamente no podría llamarse traición, ni los ciudadanos estarían obligados a revelarla, al menos a título de fidelidad o sujeción.

Pero añado que esa manera de expresarse puede estar expuesta a calumnias, porque a un rey culpable, aunque se le haya depuesto, no por eso puede sin más matarle justamente cualquiera del pueblo mediante una conjura o con asechanzas: ni a un ciudadano particular culpable pueden los otros ciudadanos matarle de esas formar por su propia cuenta, sino sólo con autoridad pública o con poder recibido de quien puede darlo, sea por sentencia, sea por mandato o encargo particular.

23. Por lo cual, si, después de depuesto el rey, algunos maquinasen la muerte contra él con asechanzas particulares y sin haber recibido de un juez legítimo el poder para hacerlo, quien conociese esas asechanzas fuera de confesión podría estar obligado a descubrirlas por caridad —con tal que concurriesen las circunstancias que suelen ser necesarias para tal obligación— a fin de impedir un mal del prójimo.

En cambio, en el caso de que se procediese contra la persona de tal rey conforme al tenor de una sentencia justa y sin traspasar los límites del poder concedido por un juez legítimo, entonces desaparecería toda obligación de descubrir el secreto, pues ya no se trataría de unas asechanzas inicuas sino de una guerra justa.

En consecuencia: Como esa proposición se expresa sin hacer distinción alguna, por eso he dicho que puede dar ocasión a una calumnia, como si se dijese que, incluso cuando las conjuraciones o traiciones son injustas e inicuas, nunca los ciudadanos —ni siquiera a título de caridad— están obligados a manifestarlas: esto es falso, ni —como es evidente— se sigue de la reprobación del juramento.

24. Doble sentido de la undécima proposición.—Y con la misma precaución se ha de proceder tratándose de la undécima proposición.

Lo que ella dice —en resumen— es que a un rey a quien se haya excomulgado, cualquiera puede deponerle o matarle: esto, dicho así sin más, es falsísimo.

En efecto, la excomunión, ella sola y sin más, no da poder para matar al excomulgado ni para privarle del dominio de sus cosas, sino sólo de la comunión; y como consecuencia, el excomulgado puede ser privado del uso de alguna cosa suya si tal uso no puede hacerse sin tal comunión.

Por consiguiente, a un rey excomulgado, si la sentencia no dice nada más, sólo por eso los súbditos o cualesquiera otros no pueden deponerle o matarle; ni se sigue eso de la reprobación del juramento.

Pero si en esa proposición, en la palabra *excomunión* se incluye también la deposición y la difidación, la cual a veces se hace por sentencia canónica, en ese sentido es verdadera.

Más todavía: aun entendiéndola de sola la censura de la excomunión en su forma común, si el sentido de la proposición fuese que el príncipe excomulgado, mientras dura la excomunión, queda privado del derecho de mandar a sus súbditos que le obedezcan, y que si les fuerza a esto, ellos pueden oponérsele incluso con una guerra justa, en este sentido la proposición sería verdaderísima; y la doctrina contraria es herética, contraria a la fuerza y poder de las llaves de la Iglesia.

Sin embargo, esa proposición y sus palabras tal como suenan sin más, no explican suficientemente todo esto, y por tanto se debe prevenir la calumnia y hablar claramente.

25. La decimotercera proposición es verdadera y se sigue lógicamente de la reprobación del juramento.—La decimotercera proposición es *Que este juramento, de ningún modo se impone a mis súbditos con plena y legítima autoridad.* Esta, sí, se sigue claramente de la reprobación del juramento, dado que un juramento inicuo nadie puede imponerlo con autoridad legítima.

Sin embargo, la proposición es verdaderísima y ciertísima. Y esto se demuestra evidentemente por las anteriores, pues por su tenor consta que todas ellas se refieren al poder del Papa y que, en consecuencia, en el juramento hay muchos artículos contrarios al poder del Papa; luego es manifiesto que un rey temporal no tiene autoridad legítima para imponer tal juramento a sus súbditos.

Y con la misma claridad se sigue que el juramento que se presta es no de sola obediencia civil, sino sagrada: la que se debe al poder apostólico. Más aún: se exige un juramento contrario a ese poder.

26.—La última proposición es falsa e ilógica.—La última proposición es *Que este juramento se ha de hacer ambiguamente, con una evasiva mental o con una restricción tácita, y no de voluntad ni de corazón, en la verdadera fe del cristiano.* Estas ideas nada tienen que ver con la reprobación del juramento, ni se siguen de ella. Porque, incluso aunque se repruebe aquella parte del juramento, no por eso se afirma que el juramento se haya de hacer ambiguamente: son estas dos afirmaciones contrarias, y pueden las dos ser falsas y haber un término medio, a saber, no prestar tal juramento de ninguna de las dos formas.

Según esto, tan lejos estamos de decir o pensar que tal juramento se haya de hacer ambiguamente, que, más bien, también así lo reprobamos: lo primero, porque eso sería —en contra de la última parte del juramento— cometer un perjurio; y lo segundo, porque sería escandaloso y dejar de confesar la fe a su debido tiempo, e incluso negarla externamente, según explicaremos más en el capítulo siguiente.

27. Demostración de la falsedad de estas palabras.—Por último, después de estas proposiciones el rey añade estas palabras: *Estos son los artículos deducidos, por antítesis, de las distintas partes del juramento. Y las tesis contrarias a ellos no tocan en nada al primado del Papa en las causas espirituales. Ni en ningún concilio general plenamente terminado se ha sacado como conclusión ni se ha definido jamás que tal poder sobre los reyes tenga que ver con la autoridad del Papa. Por último, sus mismos doctores escolásticos hasta el día de hoy disienten entre sí sobre ello en medio de inexplicables discusiones.*

Ahora bien, hemos demostrado ya suficientemente que el poder de que se trata en estos artículos está relacionado con la dignidad espiritual del Papa, y que, en consecuencia, las tesis contrarias que hay en el juramento son directamente opuestas a ella.

Y lo que el rey añade —que en ningún concilio general plenamente terminado se ha sacado como conclusión ni se ha definido que tal poder sobre los reyes tenga que ver con la autoridad del Papa; más aún, que acerca de este mismo poder hay disensión entre los escolásticos— es abiertamente falso en sus dos partes; ni el rey ha podido afirmarlo si no es porque, no pudiendo manejar por sí mismo los concilios y los autores escolásticos, ha sido engañado por los protestantes.

En efecto: Ya antes, en el libro 3.°, se ha demostrado que muchos concilios generales reconocieron en el Sumo Pontífice este poder y lo aprobaron.

Prescindiendo de que, aun sin la definición de un concilio, las definiciones de los Papas bastarían para hacer cierta esta verdad.

Sin embargo, muchísimas veces hicieron uso de ese poder a la vez los Papas con los concilios generales, por ejemplo, Inocencio III con el Concilio de Letrán, e Inocencio IV con el Concilio de Lyón.

Según esto, no hay duda que los concilios mismos, aprobando los hechos, reconocieron este poder en el Papa.

Sin contar que esta verdad está basada en la común tradición y en el consentimiento de la Iglesia.

28. Todos los doctores católicos admiten en el Papa jurisdicción para deponer a un rey hereje.—Y en este punto no hay disensión entre los teólogos católicos, que —según creo— son los que el rey entiende con el nombre de escolásticos, dado que sus teólogos detestan la teología escolástica. Mas acerca del común consentimiento de los católicos en este punto hemos hablado suficientemente, yo en el libro 3.°, y más ampliamente nuestro Cardenal en su libro contra Barclay al principio.

Y los que dicen que disienten, deben presentar los autores católicos contrarios a esta verdad, cosa que ciertamente no pueden hacer. Porque incluso los escolásticos que a veces parecieron restringir el poder del Papa —como Ockham, Gersón, Parisio y otros parecidos—, nunca le negaron el poder de deponer a los reyes herejes o perniciosos para la salvación de sus súbditos; por más que en la forma de expresarse exista entre ellos alguna diversidad sobre si el Papa eso puede hacerlo por sí mismo e inmediatamente, o sólo mandando a los súbditos que rechacen a tal rey; y aun sobre esto, los más de ellos y los más acertados y todos los demás juzgan que ambas formas caben en el poder del Papa.

En realidad, es de suyo increíble que un reino cristiano no tenga remedio contra un rey hereje: esto es contrario a toda razón y a la exacta providencia de Dios, toda vez que un

rey hereje —como enseña la experiencia— facilísimamente corrompe a todo el reino. Por eso también un Papa, si se hace hereje, puede ser depuesto por la Iglesia. Luego es preciso que en la tierra haya autoridad para poder deponer a un rey hereje pertinaz e incorregible.

Luego ante todo ese poder debe tenerlo el Papa como pastor supremo visible de las almas en la tierra. Y en ningún otro pudo ponerse mejor tal poder, a fin de que —según se ha explicado— esa privación, que está expuesta a muchas dificultades y peligros, se hiciese con mayor madurez y justicia.

CAPITULO VII

EL SUMO PONTÍFICE NO SÓLO PUDO SINO TAMBIÉN DEBIÓ, CON SU ADVERTENCIA, APARTAR A LOS CATÓLICOS INGLESES DE LA PROFESIÓN DEL JURAMENTO

1. TRES OBJECIONES DEL REY EN CONTRA DEL BREVE PONTIFICIO.—Hasta ahora hemos demostrado la injusticia y los errores del juramento de fidelidad y hemos refutado las vanas excusas que se aducen en su favor. Réstanos defender los breves pontificios y responder a las quejas y objeciones del rey, cosa que podremos realizar breve y fácilmente a la luz de los principios ya asentados.

Al principio de la *Apología* el rey se atreve a echar en cara al Papa que *en el breve que envió a Inglaterra y que se divulgó en ella, prohibió a todos los papícolas el consentir ligarse con el juramento de fidelidad.* Y en él llama la atención sobre tres faltas: una contra el rey mismo, otra contra los católicos ingleses, y la tercera en la forma misma de refutar el juramento.

Sobre la primera dice así: *Dado que no se ha declarado la guerra, no puede negarse que el Papa ha obrado contra las buenas costumbres y contra el proceder de los príncipes, sobre todo de los príncipes cristianos, condenándome sin oírme.* Y de esto deduce después: *Si el Papa se tiene a sí mismo por lo que suele llamarse mi juez competente ¿por qué me condena sin escuchar mis descargos? Pero si la cosa no es así y el Papa no tiene nada que ver conmigo —como es la verdad—, ¿por qué se mete en lo que no le toca y mete la hoz en mies ajena, sobre todo tratándose de un asunto civil y que bajo ningún aspecto le corresponde?*

2. Prueba —lo segundo— que el Papa faltó contra los católicos de Inglaterra *colocándoles en la angustiosa situación de, o renunciar a la fidelidad para con su príncipe con peligro de su vida y perdiendo sus bienes, o —como les propone el Papa— poner en peligro la salvación de sus almas con perjuicio de la fe católica:* ambos peligros se evitarían si —como habían comenzado a hacerlo— se les dejara prestar el juramento de buena fe.

Prueba —lo tercero— que el Papa faltó en la forma, *pues emplea mucho trabajo examinando palabra por palabra toda la fórmula del juramento, y después proscribe todo el juramento con una sola palabra general,* sin indicar qué es lo que condena, a fin de que pudiera ser corregido o benignamente interpretado por él, o, si él no quisiese hacerlo, para que sus súbditos católicos pudiesen tener alguna excusa si rehusaban el juramento.

3. ARGUMENTOS DE LA DOCTRINA CONTRARIA.—EL PAPA TIENE DERECHO A EXAMINAR TAL JURAMENTO. — Estas objeciones proceden de dos principios erróneos: el uno es que el Papa no tiene poder directo espiritual sobre el rey; y el otro, que el Papa mucho menos tiene poder ni siquiera indirecto sobre el rey en lo temporal.

En el libro 3.° nosotros establecimos y probamos los dogmas contrarios, y suponiéndolos, nos resulta fácil refutar todas las objeciones.

En primer lugar, decimos que el Papa, por su propio derecho, podía examinar la fórmula del juramento prescrita por el rey, y, en el grado en que la juzgó contraria a la religión cristiana o sacrílega contra la reverencia propia de un juramento, reprobarla y prohibirla.

Pruebas: Lo primero, porque el juramento es una cosa muy espiritual y sagrada; luego cae directamente bajo el poder espiritual del Papa; luego al Papa le tocaba, por su cargo, condenar el juramento de una cosa inicua y muy perniciosa para los fieles, cual anteriormente hemos demostrado suficientemente que la había en aquella fórmula.

4. Lo segundo, cuando una ley civil traspasa sus límites temporales o dispone sobre lo temporal fomentando los pecados o dando ocasión para ellos, el Papa, con su poder espiritual en cuanto que indirectamente alcanza a lo temporal, puede reprobarla y anularla o declararla nula, según se demostró ampliamente antes en el cap. XXII del libro 3.°

Ahora bien, aquella fórmula —según pretende el rey mismo— es una pragmática real o ley civil, y —según hemos demostrado nosotros— traspasa los límites de la materia civil y temporal, y contiene muchos puntos contrarios a la religión y a las buenas costumbres, de forma que los fieles no pueden cumplirla sin daño de sus almas.

Luego el Papa, al reprobarla, hizo uso del legítimo poder de las llaves, a saber, de la llave de la ciencia declarando la injusticia y malicia del juramento —que es el cargo propio del

rey hereje —como enseña la experiencia— facilísimamente corrompe a todo el reino. Por eso también un Papa, si se hace hereje, puede ser depuesto por la Iglesia. Luego es preciso que en la tierra haya autoridad para poder deponer a un rey hereje pertinaz e incorregible.

Luego ante todo ese poder debe tenerlo el Papa como pastor supremo visible de las almas en la tierra. Y en ningún otro pudo ponerse mejor tal poder, a fin de que —según se ha explicado— esa privación, que está expuesta a muchas dificultades y peligros, se hiciese con mayor madurez y justicia.

CAPITULO VII

EL SUMO PONTÍFICE NO SÓLO PUDO SINO TAMBIÉN DEBIÓ, CON SU ADVERTENCIA, APARTAR A LOS CATÓLICOS INGLESES DE LA PROFESIÓN DEL JURAMENTO

1. TRES OBJECIONES DEL REY EN CONTRA DEL BREVE PONTIFICIO.—Hasta ahora hemos demostrado la injusticia y los errores del juramento de fidelidad y hemos refutado las vanas excusas que se aducen en su favor.Réstanos defender los breves pontificios y responder a las quejas y objeciones del rey, cosa que podremos realizar breve y fácilmente a la luz de los principios ya asentados.

Al principio de la *Apología* el rey se atreve a echar en cara al Papa que *en el breve que envió a Inglaterra y que se divulgó en ella, prohibió a todos los papícolas el consentir ligarse con el juramento de fidelidad.* Y en él llama la atención sobre tres faltas: una contra el rey mismo, otra contra los católicos ingleses, y la tercera en la forma misma de refutar el juramento.

Sobre la primera dice así: *Dado que no se ha declarado la guerra, no puede negarse que el Papa ha obrado contra las buenas costumbres y contra el proceder de los príncipes, sobre todo de los príncipes cristianos, condenándome sin oírme.* Y de esto deduce después: *Si el Papa se tiene a sí mismo por lo que suele llamarse mi juez competente ¿por qué me condena sin escuchar mis descargos? Pero si la cosa no es así y el Papa no tiene nada que ver conmigo —como es la verdad—, ¿por qué se mete en lo que no le toca y mete la hoz en mies ajena, sobre todo tratándose de un asunto civil y que bajo ningún aspecto le corresponde?*

2. Prueba —lo segundo— que el Papa faltó contra los católicos de Inglaterra *colocándoles en la angustiosa situación de, o renunciar a la fidelidad para con su príncipe con peligro de su vida y perdiendo sus bienes, o —como les propone el Papa— poner en peligro la salvación de sus almas con perjuicio de la fe católica:* ambos peligros se evitarían si —como habían comenzado a hacerlo— se les dejara prestar el juramento de buena fe.

Prueba —lo tercero— que el Papa faltó en la forma, *pues emplea mucho trabajo examinando palabra por palabra toda la fórmula del juramento, y después proscribe todo el juramento con una sola palabra general,* sin indicar qué es lo que condena, a fin de que pudiera ser corregido o benignamente interpretado por él, o, si él no quisiese hacerlo, para que sus súbditos católicos pudiesen tener alguna excusa si rehusaban el juramento.

3. ARGUMENTOS DE LA DOCTRINA CONTRARIA.—EL PAPA TIENE DERECHO A EXAMINAR TAL JURAMENTO. — Estas objeciones proceden de dos principios erróneos: el uno es que el Papa no tiene poder directo espiritual sobre el rey; y el otro, que el Papa mucho menos tiene poder ni siquiera indirecto sobre el rey en lo temporal.

En el libro 3.° nosotros establecimos y probamos los dogmas contrarios, y suponiéndolos, nos resulta fácil refutar todas las objeciones.

En primer lugar, decimos que el Papa, por su propio derecho, podía examinar la fórmula del juramento prescrita por el rey, y, en el grado en que la juzgó contraria a la religión cristiana o sacrílega contra la reverencia propia de un juramento, reprobarla y prohibirla.

Pruebas: Lo primero, porque el juramento es una cosa muy espiritual y sagrada; luego cae directamente bajo el poder espiritual del Papa; luego al Papa le tocaba, por su cargo, condenar el juramento de una cosa inicua y muy perniciosa para los fieles, cual anteriormente hemos demostrado suficientemente que la había en aquella fórmula.

4. Lo segundo, cuando una ley civil traspasa sus límites temporales o dispone sobre lo temporal fomentando los pecados o dando ocasión para ellos, el Papa, con su poder espiritual en cuanto que indirectamente alcanza a lo temporal, puede reprobarla y anularla o declararla nula, según se demostró ampliamente antes en el cap. XXII del libro 3.°

Ahora bien, aquella fórmula —según pretende el rey mismo— es una pragmática real o ley civil, y —según hemos demostrado nosotros— traspasa los límites de la materia civil y temporal, y contiene muchos puntos contrarios a la religión y a las buenas costumbres, de forma que los fieles no pueden cumplirla sin daño de sus almas.

Luego el Papa, al reprobarla, hizo uso del legítimo poder de las llaves, a saber, de la llave de la ciencia declarando la injusticia y malicia del juramento —que es el cargo propio del

Pastor, al cual le toca apacentar el rebaño de Cristo—, y de la llave del poder prohibiendo la práctica del juramento.

Y de esto se saca también una confirmación: El Sumo Pontífice tiene el derecho de defender el poder que Cristo dio a su Sede; ahora bien, ese juramento es directamente contrario al poder pontificio; luego tuvo derecho para reprobarlo y prohibirlo eficazmente.

5. El Papa estaba obligado a reprobar tal juramento.—En segundo lugar, añadimos que no sólo podía, sino que también —en virtud de su cargo y oficio— debía no callar ni disimular la verdad, sino advertir a sus súbditos que se abstuvieran de tal juramento.

Primera prueba: Está obligado a descubrir con su doctrina los escándalos públicos y las ocasiones de pecar cuando fraudulenta y engañosamente los enemigos de la Iglesia se las ofrecen a los fieles.

Igualmente, está obligado —en cuanto está en su mano— a quitar o impedir con su poder tales peligros, sobre todo cuando se aprueban o proponen con alguna autoridad pública.

Ambas cosas entran en las palabras de Cristo *Apacienta mis ovejas,* ya que en ellas —según se explicó antes ampliamente— se dio el poder; y juntamente con el poder, esas palabras contienen el precepto que se impuso a Pedro y a sus sucesores. Esto consta, tanto por la forma de las palabras, como por la materia, ya que, supuesto el cargo, este precepto es connatural, y por eso dijo San Pablo que los superiores de la Iglesia darán cuenta de las almas de sus súbditos.

Ahora bien, en este juramento concurren todas esas circunstancias, a saber, una ocasión solapada de error y engaño aceptando el rechazo del poder pontificio so color del juramento de fidelidad civil, y consiguientemente una ocasión de cisma, herejía y perjurio.

Luego el Papa, en virtud de su cargo, estaba obligado a manifestar la verdad, y eso a pesar de cualquier inconveniente, pues, tratándose de un daño espiritual tan grande, no se ha de callar la verdad por los inconvenientes que se puedan temer de parte de la malicia de los hombres.

6. Asimismo, esa obligación se sigue de otro principio: que el Papa está obligado a proteger y defender como administrador fiel y prudente los derechos eclesiásticos. Esto es verdad tratándose de todos los bienes eclesiásticos, pero sobre todo es aplicable a la defensa de la dignidad y del poder pontificio, que —según enseñó Cristo mismo— es la base de la unidad eclesiástica y —como demuestra la experiencia misma, y se probó en el libro 3.°— es necesarísimo para la conservación de la verdad de la fe.

Ahora bien, el juramento da al traste con el poder pontificio: en el reino de Inglaterra por el poderío y por la mala doctrina; y de ahí podría eso pasar a otros reinos por el mal ejemplo.

Luego el Papa, a pesar de cualquier dificultad o impedimento, estaba obligado a oponerse a ese juramento y a detestarlo.

7. Aun en el caso de que la controversia del juramento fuese dudosa, el llamado a dirimirla era el Papa. — Más aún, añadimos todavía que, no sólo tratándose de una cosa tan clara como es la perversidad de ese juramento, sino aunque la cosa fuese dudosa, le correspondería al Papa poner en claro la verdad, no fuera que los fieles se encontrasen en tinieblas en materia tan grave y peligrosa.

Así lo enseña —en general— Inocencio III en el cap. *Per venerabilem,* y añade aquello del Deuteronomio *Si el juicio te resulta difícil y ambiguo,* etc., hasta aquello de *Si alguno procede insolentemente no obedeciendo ni al sacerdote que se encuentra allí al servicio del Señor tu Dios, ni al juez, ese hombre morirá.*

Esta ley, en cuanto que es directiva y moral, también ahora tiene lugar, no en virtud de la ley vieja, sino en virtud de la fe evangélica, ya que, supuesto el poder del Sumo Sacerdote de la ley de gracia, aquella obligación se sigue necesariamente de la ley como connatural a aquel poder.

Según esto, la razón propia es que la materia es espiritual: lo primero, porque pertenece a la doctrina de la fe y de las costumbres, cuya explicación corresponde a los Pastores de la Iglesia y no a los reyes, según se probó antes suficientemente por la Escritura y por los Padres; y lo segundo, porque toca muy de cerca a la salvación del alma, pues se trata de si tal juramento es o no es perjudicial para el alma. Luego en semejante duda, el juicio les corresponde a los Pastores de las almas y principalmente al que es cabeza de ellos.

8. Vamos a confirmarlo y explicarlo.

Si entre un rey —aun católico— y el Papa surge una controversia como esta sobre si un juramento es lícito y conforme a la fe, tal controversia ciertamente no se ha de dirimir por la guerra, puesto que ni la guerra es un medio a propósito para explicar una verdad moral, ni hubiese sido esa una manera conveniente de pertrechar a la Iglesia en lo espiritual, porque de ahí inevitablemente se seguirían cismas, y un reino dividido en sí mismo no podría subsistir.

Tampoco podría decidirse esa controversia

mediante árbitros, porque, tratándose de explicar una verdad moral, tal juicio sobre una cosa dudosa no es más que una opinión humana y ningún árbitro puede darlo con un poder mayor: por tanto, no es suficiente para la seguridad de la Iglesia, y el Papa no puede someterse a tal juicio.

Luego es preciso que tal controversia la dirima el rey o el Papa.

Ahora bien, ninguno que haya leído las Escrituras antepondrá en este asunto el poder del rey al del Pontífice, dado que el de éste es sencillamente superior, espiritual y el propio del Pastor Vicario a quien Cristo confió sus ovejas para dirigirlas en la fe y en las costumbres.

Luego en una controversia así, el rey debe ser dirigido y gobernado por el Papa, y ser guiado y apacentado por él como una oveja por su pastor.

Véanse sobre esto BELARMINO, VITORIA, LEDESMA y MOLINA.

9. Con esto queda suficientemente demostrado que el rey de Inglaterra no sólo no tiene razón para quejarse del Sumo Pontífice por haber dado sentencia sobre su fórmula de juramento, sino que además peca gravísimamente discordando de su juicio, dado que, como súbdito, está obligado a someterse a él, sobre todo en las causas espirituales, en las cuales evidentísimamente entra esta controversia del juramento.

A esto se añade que hasta ahora no ha podido aducir ninguna justificación o defensa de su juramento que sea satisfactoria: esto se ha demostrado en la primera parte de este libro, y los argumentos que hemos aducido en ella demuestran que no puede hallarse ninguna tal justificación.

Tampoco ha objetado nada grave o de alguna importancia contra los breves pontificios, sobre todo en relación al punto de la causa principal, que es el de la honestidad del juramento. Vamos a verlo a continuación.

10. LA PRIMERA OBJECIÓN DEL REY SE VUELVE EN CONTRA DE ÉL.—En la primera reprensión, en la cual le acusa al Papa de haberle condenado sin oírle y eso no habiendo guerra declarada entre ellos, el rey mismo, en su acusación, comete múltiples faltas.

En primer lugar, porque la razón que aduce de no haber sido declarada la guerra, no hace al caso: tampoco entre príncipes temporales, sobre todo si son cristianos y aunque ninguno de los dos esté sujeto al otro, es lícito condenar sin oír aun después de declarada la guerra.

En efecto, incluso para declarar justamente la guerra, por parte del agresor se requiere que no la declare sin haber oído antes a la otra parte.

Según SAN AGUSTÍN, *Guerras justas son las que vengan las injusticias si el pueblo o ciudad a la que se va a atacar no ha castigado las malas acciones de los suyos o no ha devuelto lo que injustamente han quitado*. Ahora bien, eso no puede constarle a la parte a la que no se ha oído. Luego tampoco mediante una guerra justa puede darse una justa condena contra una parte a la que no se ha oído. Luego tampoco después de declarada una guerra puede un rey —como parece suponer el rey en su objeción— condenar sin oír —por sentencia o de otra manera— a otro igual a él o soberano.

En segundo lugar, porque, aunque eso fuese de cualquier forma válido tratándose de otros príncipes igualmente soberanos, la cosa es muy distinta tratándose de él y del Papa: por tanto, él abusa de esa comparación, dado que es verdadero súbdito del Papa por razón del bautismo y de la fe que en él profesó.

Y si el rey niega esta verdad y no tiene reparo en profesar públicamente la contraria ¿cómo puede quejarse de que se le condene sin oírle?

Además, cuando el rey dice que no hay guerra declarada entre él y el Papa, si eso lo entiende de una guerra material o corporal ¿qué tiene que ver con nuestra causa, que principal y —por decirlo así— directamente es espiritual? En cambio, una guerra espiritual sí que está declarada entre el rey de Inglaterra y el Sumo Pontífice; y el primero que la declaró públicamente fue Enrique, al cual imita su sucesor Jacobo; y esto basta para que, aunque se le condenara, no pudiese quejarse de que se le condenaba sin oírle.

11. EL PAPA NO LE IMPUSO NINGUNA PENA AL REY.—Por último ¿por qué se queja de haber sido condenado? En ninguno de los dos breves pontificios se lee ninguna condenación suya, ninguna excomunión automática, ninguna deposición pública, ni ninguna otra pena o sentencia.

Y si acaso a la reprobación y prohibición del juramento la llama condenación suya, no tiene razón para decir que se le condenó sin oírle, puesto que la fórmula del juramento se escucha y se lee en todas partes, y esto basta para que se la pueda condenar.

Ni es necesario que se le oiga más a la persona, dado que contra ella no se ha dado ninguna sentencia declaratoria del delito cometido al publicar o pedir tal juramento, ni se ha dado ninguna otra pena contra el rey por ese mismo delito.

Mas dice el rey que el Papa le condenó sin oírle *en parte incluyéndole entre los perseguido-*

res, y en parte mandando a los católicos ingleses que se abstengan de este juramento.

Pero ninguna de estas dos cosas tiene que ver con la condena propiamente dicha y jurídica que no debe hacerse de la parte sin oírla: el juzgar de una opinión privada que se ha dado a conocer por la fama pública y por los efectos, y el hablar de uno como autor de un delito, muchas veces es lícito aunque antes no se le oiga a él mismo: esto es evidente.

Cuál es el sentido en que al rey de Inglaterra puede justamente incluírsele entre los perseguidores de los fieles, lo veremos en el capítulo décimo.

Y en cuanto a la prohibición del juramento, ya dijimos que en cuanto a esto se le ha oído suficientemente al rey leyendo la fórmula misma del juramento, fórmula que ni él mismo niega, ni podía dudarse que se compuso y se propuso a sus súbditos con la autoridad de él.

12. Por eso, si el rey hablaba de una condenación —digámoslo así— privada, de nada sirve para el caso el dilema que añade, ya que para juzgar de algo privadamente, no es preciso ser juez competente, es decir, dotado de jurisdicción, ni tampoco es siempre necesario —según he dicho— oír a la persona a la que se va a juzgar: basta tener suficientes causas, razones y motivos para juzgar de esa manera.

Tampoco es aplicable el dilema a lo otro de la prohibición del juramento, pues para reprobar una doctrina falsa, no es preciso ser juez competente de su autor ni oírle de otra forma que por sus escritos.

Eso sí, para prohibir bajo precepto tal juramento, se necesita jurisdicción sobre aquellos a quienes se les da el precepto, jurisdicción que los católicos ingleses reconocen en el Sumo Pontífice como en su pastor.

Luego muy bien pudo el Papa imponer a los ingleses tal prohibición, sobre todo tratándose no tanto de dar una nueva ley, cuanto de declarar y confirmar con su precepto la ley divina y natural de evitar un juramento ilícito y de rehuir la profesión de un falso error.

Y respecto del rey, aun siendo muchísima verdad que el Papa —como demostramos antes— es juez competente suyo, pero en este acto no ejercitó ningún juicio de jurisdicción sobre el rey, pues aunque el autor de semejante juramento fuese un príncipe pagano no bautizado, si el juramento contuviera algún error en la fe cristiana o alguna ofensa contra nuestra religión, el Papa podría reprobarlo y prohibírselo a los católicos fuera quien fuese el emperador gentil a cuya obediencia se hallasen: esto resulta suficientemente claro por lo dicho hasta aquí.

13. Diferencia entre el breve de Pío V y el de Paulo V.—Por eso, no tiene razón el rey cuando, en la pág. 7 de la *Apología,* compara y equipara la sentencia que dio Pío V contra Isabel, con este breve de Paulo V, diciendo: *¿Acaso* Pío V *pudo determinar algo más cruel y duro que lo que este Papa ha determinado contra mí? No es fácil distinguir la diferencia que hay entre liberar a los súbditos del vínculo de la obediencia y mandarles tomar las armas —que es lo que hizo Pío V—, y ordenar a los súbditos que no obedezcan a un príncipe que les exige juramento de fidelidad, que es lo que ha hecho el actual Pontífice.*

Mas, aunque lo que hicieron ambos Pontífices fue justísimo, es tan distinto, que resulta facilísimo ver la diferencia.

Pío V dio sentencia contra la persona de la reina, le impuso una pena gravísima, y aunque justamente, empleó su poder sobre ella con severidad.

En cambio, Paulo V en sus breves no dio ninguna sentencia contra el rey de Inglaterra, ni hasta ahora le ha impuesto pena alguna ni con su autoridad ha declarado que haya incurrido en ella: únicamente ha puesto de manifiesto la malicia del juramento y— como consecuencia necesaria— ha prohibido obedecer al rey que lo mandaba. Pero no ha prohibido —acusación continua del rey— que los súbditos presten sencilla y absolutamente a su rey juramento de fidelidad, sino que le presten este juramento que es ofensivo para la fe y religión cristiana.

Por tanto, son cosas muy distintas el prohibir este juramento a los súbditos del rey, y el librarles de la obediencia civil de su rey, puesto que, sin verse coaccionados a este juramento, pueden prestar y jurar una obediencia civil que no sea contraria a la pureza de la fe cristiana.

14. Respuestas a la segunda y tercera objeción.—A la segunda objeción —de los perjuicios y peligros de los súbditos— respondemos que el que les coloca en esa situación tan angustiosa no es el Papa al enseñar la verdad y al prohibir lo que es de suyo malo, sino el rey al imponer a sus súbditos católicos tal juramento. Supuesta la violencia y coacción del rey, el Papa, si había de cumplir como debía con su oficio, no podía callar la verdad ni disimular el error.

A la tercera han respondido muy bien otros que el Papa escribió como legislador, y que por eso intimó brevemente lo que se debía evitar.

Nosotros, por nuestra parte, podemos añadir que no era preciso que el Papa detallase lo que condenaba en el juramento, puesto que, desde el principio hasta el fin, apenas hay en él nada de que no haya que guardarse y que no se deba evitar: según hemos demostrado, en cada una de sus partes se introducen los mismos o distintos errores, y todas sus ideas están tan relacionadas entre sí, que apenas hay una libre de sospecha de error.

Por eso, el Papa, no sólo prudente sino también necesariamente, no señaló en particular ninguna cosa digna de reprensión, no fuera a parecer que tácitamente aprobaba las demás.

CAPITULO VIII

¿HAY ALGUNA MANERA DE EXCUSAR DE CULPA A LOS INGLESES QUE ADMITEN ESTE JURAMENTO?

1. OTRAS DOS OBJECIONES CONTRA EL BREVE.—Después del comienzo y —como quien dice— prólogo de su *Apología,* el rey analiza el breve del Papa palabra por palabra, y después pasa a atacarlo.

El breve mismo podemos dividirlo en tres partes: primero el Papa comienza por poner unas palabras para consolar a los fieles en su tribulación e instruirles en las costumbres; después reprueba y prohibe el juramento; y por fin exhorta a sus hijos a luchar valientemente por la fe y a la concordia de la caridad.

Todos estos puntos el rey en general los ataca por ese mismo orden. Mas a nosotros nos ha parecido más práctico, primero terminar la materia del juramento, y después desviarnos con el rey a los otros puntos.

Así pues, después de presentar la fórmula del juramento el Papa prohibe prestarlo con estas palabras: *Siendo esto así, por las palabras mismas debe seros claro que tal juramento no podéis prestarlo quedando a salvo la fe católica y la salvación de vuestras almas, dado que contiene muchos puntos abiertamente contrarios a la fe y a la salvación.*

Contra estas palabras el rey no objeta nada nuevo: lo que hace es repetir dos ataques; y aunque los reitera muchas veces, no les añade ninguna fuerza si no es la aspereza de las expresiones.

La primera es que el Papa dedica poquísimas palabras al juramento, y sin prueba alguna lo rechaza. Por eso añade el rey: *A esto le cuadra el viejo dicho que corre acerca del filósofo «Dice muchas cosas, pero prueba pocas; más aún, no prueba absolutamente ninguna».*

La segunda objeción es que la profesión de fidelidad al príncipe no puede ser contraria a la religión ni a la salvación; y de la tesis contraria dice: *Traspasa tanto los límites de mi teología —por muy limitada que ésta sea—, que no puedo menos de pensar que es una tesis completamente nueva y manifiestamente exótica, y que no debía porponerla quien, por cierto bastante neciamente, se las echa de obispo universal y pastor ecuménico de todas las almas cristianas.* Y este argumento lo repite el rey en las páginas 30 y 31 de la *Apología.*

2. RESPUESTA A LA PRIMERA OBJECIÓN.—En estas objeciones —según he dicho—, si un lector piadoso y considerado fija su atención, no hallará ninguna fuerza de razón ni solidez de doctrina, sino pura libertad verbal.

En cuanto a lo primero que reprende, ya en el capítulo anterior adujimos justas razones para ser breves.

Y en cuanto al nuevo ataque de que *el Papa dice, pero no prueba,* BELARMINO responde muy bien que lo que el rey alega no es propio de un fiel y cristiano, sino de un filósofo pagano o infiel, llámese éste Aristóteles hablando de Moisés, como indica el rey, llámese —según dicen— Averroes hablando de Cristo, llámese Galeno, según se encuentra escrito en él mismo. Todos esos se guiaban, no por la fe, sino por el juicio y opinión propia: en esto les imitan los herejes, y por tanto, no es extraño que le objeten al Papa lo que aquéllos les oponían a Cristo o a Moisés.

Mas el Papa, hablando como hablaba a fieles, a quienes se dijo *Si no creéis, no entenderéis,* no pretendió componer un tratado ni añadió una larga prueba: juzgó suficiente presentar sencillamente la verdad.

Porque dirigiéndose a ortodoxos que no dudan de su autoridad y poder, y habiendo entre ellos muchos rudos e ignorantes, incapaces de comprender las razones y pruebas teológicas, no convenía cargarles de razones y pruebas, sino enseñarles sencillamente la verdad. Más aún, incluso para los más doctos era preciso, tratándose de un punto de tanta importancia, no basarlo en opiniones ambiguas ni en razones humanas, sino reforzarlo con la autoridad pontificia y despacharlo con una breve explicación de la verdad.

Pero añado que aun en aquellas palabras, el Papa indicó una prueba ciertísima y evidentísima diciendo *Por las palabras mismas debe seros*

Nosotros, por nuestra parte, podemos añadir que no era preciso que el Papa detallase lo que condenaba en el juramento, puesto que, desde el principio hasta el fin, apenas hay en él nada de que no haya que guardarse y que no se deba evitar: según hemos demostrado, en cada una de sus partes se introducen los mismos o distintos errores, y todas sus ideas están tan relacionadas entre sí, que apenas hay una libre de sospecha de error.

Por eso, el Papa, no sólo prudente sino también necesariamente, no señaló en particular ninguna cosa digna de reprensión, no fuera a parecer que tácitamente aprobaba las demás.

CAPITULO VIII

¿HAY ALGUNA MANERA DE EXCUSAR DE CULPA A LOS INGLESES QUE ADMITEN ESTE JURAMENTO?

1. OTRAS DOS OBJECIONES CONTRA EL BREVE.—Después del comienzo y —como quien dice— prólogo de su *Apología,* el rey analiza el breve del Papa palabra por palabra, y después pasa a atacarlo.

El breve mismo podemos dividirlo en tres partes: primero el Papa comienza por poner unas palabras para consolar a los fieles en su tribulación e instruirles en las costumbres; después reprueba y prohibe el juramento; y por fin exhorta a sus hijos a luchar valientemente por la fe y a la concordia de la caridad.

Todos estos puntos el rey en general los ataca por ese mismo orden. Mas a nosotros nos ha parecido más práctico, primero terminar la materia del juramento, y después desviarnos con el rey a los otros puntos.

Así pues, después de presentar la fórmula del juramento el Papa prohibe prestarlo con estas palabras: *Siendo esto así, por las palabras mismas debe seros claro que tal juramento no podéis prestarlo quedando a salvo la fe católica y la salvación de vuestras almas, dado que contiene muchos puntos abiertamente contrarios a la fe y a la salvación.*

Contra estas palabras el rey no objeta nada nuevo: lo que hace es repetir dos ataques; y aunque los reitera muchas veces, no les añade ninguna fuerza si no es la aspereza de las expresiones.

La primera es que el Papa dedica poquísimas palabras al juramento, y sin prueba alguna lo rechaza. Por eso añade el rey: *A esto le cuadra el viejo dicho que corre acerca del filósofo «Dice muchas cosas, pero prueba pocas; más aún, no prueba absolutamente ninguna».*

La segunda objeción es que la profesión de fidelidad al príncipe no puede ser contraria a la religión ni a la salvación; y de la tesis contraria dice: *Traspasa tanto los límites de mi teología —por muy limitada que ésta sea—, que no puedo menos de pensar que es una tesis completamente nueva y manifiestamente exótica, y que no debía porponerla quien, por cierto bastante neciamente, se las echa de obispo universal y pastor ecuménico de todas las almas cristianas.* Y este argumento lo repite el rey en las páginas 30 y 31 de la *Apología.*

2. RESPUESTA A LA PRIMERA OBJECIÓN.—En estas objeciones —según he dicho—, si un lector piadoso y considerado fija su atención, no hallará ninguna fuerza de razón ni solidez de doctrina, sino pura libertad verbal.

En cuanto a lo primero que reprende, ya en el capítulo anterior adujimos justas razones para ser breves.

Y en cuanto al nuevo ataque de que *el Papa dice, pero no prueba,* BELARMINO responde muy bien que lo que el rey alega no es propio de un fiel y cristiano, sino de un filósofo pagano o infiel, llámese éste Aristóteles hablando de Moisés, como indica el rey, llámese —según dicen— Averroes hablando de Cristo, llámese Galeno, según se encuentra escrito en él mismo. Todos esos se guiaban, no por la fe, sino por el juicio y opinión propia: en esto les imitan los herejes, y por tanto, no es extraño que le objeten al Papa lo que aquéllos les oponían a Cristo o a Moisés.

Mas el Papa, hablando como hablaba a fieles, a quienes se dijo *Si no creéis, no entenderéis,* no pretendió componer un tratado ni añadió una larga prueba: juzgó suficiente presentar sencillamente la verdad.

Porque dirigiéndose a ortodoxos que no dudan de su autoridad y poder, y habiendo entre ellos muchos rudos e ignorantes, incapaces de comprender las razones y pruebas teológicas, no convenía cargarles de razones y pruebas, sino enseñarles sencillamente la verdad. Más aún, incluso para los más doctos era preciso, tratándose de un punto de tanta importancia, no basarlo en opiniones ambiguas ni en razones humanas, sino reforzarlo con la autoridad pontificia y despacharlo con una breve explicación de la verdad.

Pero añado que aun en aquellas palabras, el Papa indicó una prueba ciertísima y evidentísima diciendo *Por las palabras mismas debe seros*

claro: no es necesaria ninguna otra prueba fuera de las palabras del juramento, y esa es suficientísima. Así lo hemos demostrado nosotros en los seis primeros capítulos, los cuales pueden, en cierto modo, servir de comentario a estas palabras del Pontífice.

3. Refutación de la segunda objeción.—A la segunda objeción se ha respondido ya muchas veces que no se debe hablar en general del juramento de fidelidad civil, sino de este juramento, que más bien es de rechazo de la fe respecto del Papa, que no de fidelidad al rey.

Pues bien, el juramento de fidelidad, entendido en general, no es contrario a la religión romana ni a la fe cristiana —que son una misma cosa—, ni a la salvación de los fieles; y quien desconozca esto no merece el nombre de teólogo.

Sin embargo —respondiendo libremente en favor de la verdad—, quien atribuye esa tesis al Sumo Pontífice, es que no la ha considerado suficientemente, pues en ninguno de sus dos breves y ni siquiera en todos los decretos de los Papas se halla huella alguna de ella.

En cambio, este juramento de infidelidad, evidentemente está en pugna con la religión verdadera y es contrario a la salvación de las almas: esto es lo que dijo el Papa, y es verdaderísimo, y resulta claro por las palabras del juramento, según hemos respondido y probado nosotros en lo que precede, y antes el cardenal Belarmino.

A estas pruebas el rey no ha respondido nada, sino que después en su *Apología* se desvía a probar la autoridad de los reyes y su poder en lo temporal, como si algún católico lo negase; y por eso, nada aduce que tenga que ver con el punto de la actual controversia. Todo ello prueba que los reyes tienen la soberanía en lo temporal, pero no prueba que no la tengan subordinada y sujeta al poder espiritual del Papa, según se demostró amplísimamente a lo largo del libro 3.° Allí respondimos a todos los puntos que el rey propone aquí, y por tanto, nada más nos resta por decir acerca de esta objeción.

Unicamente no dejaré de advertir que al rey, en la pág. 33, le falta razón para achacarle al Papa que el breve lo despachó inconsideradamente, guiado por rumores inciertos: por las poquísimas palabras del mismo Papa consta con evidencia que los que le movieron o —más bien— forzaron a prohibir tal juramento a los fieles fueron, no la fama ni los rumores ni otros testimonios extrínsecos, sino las claras palabras del juramento.

Y no es distinto de esto lo que profiere el rey en lo que sigue hasta el fin de esta parte. Todo ello lo omito gustoso, pues se trata únicamente de hechos y Belarmino responde ampliamente a ellos.

4. Quien admite este juramento ¿puede quedar libre de pecado?—Primera excusa.—Acerca de esta parte del breve pontificio, todavía puede alguien dudar si, a pesar de él, quien no rehuse prestar el juramento puede quedar libre de la culpa de infidelidad o de sacrilegio.

Y la razón para dudar puede ser —en primer lugar— que en ese juramento no parece negarse o rechazarse ningún dogma de fe. A lo sumo, en él se le niega al Papa el poder para deponer al rey, pues lo demás depende de esto; ahora bien, aunque nosotros creamos que es verdad que el Papa tiene ese poder, mas no parece que esto sea un dogma de la fe, dado que no se encuentra expresamente en la Escritura, ni la Iglesia lo ha definido como dogma de fe; luego aunque se lo niegue prestando tal juramento, no se negará ningún dogma de fe.

Y de esto puede deducirse además que, si uno se expone a una gran pérdida y, sobre todo, a un evidente peligro de muerte, no está obligado a rehusar tal juramento, puesto que, si no contiene un rechazo externo de la fe, no es intrínsecamente malo ni contrario a la religión, y en consecuencia, por una causa tan grave, podrá uno quedar libre de culpa.

5. Segunda excusa.—En segundo lugar, la excusa resultará mayor por el hecho de que las palabras del juramento no son tan claras que no puedan entenderse y jurarse en otro sentido en el que no se rechace el poder del Papa para deponer a los reyes; luego en este sentido el juramento es lícito y puede hacerse sin culpa.

Prueba de la consecuencia: Aunque quien presenta el juramento lo exija en mal sentido y con mala intención, quien jura no tiene que ajustarse a su intención, sino que puede servirse de la ambigüedad que consientan las palabras; y en ese caso el juramento no es contrario a la verdad ni a la religión o a la confesión de la fe, porque el que jura no pretende jurar nada tal.

Así pues, la dificultad parece estar en el antecedente, el cual se prueba de este modo: En la primera cláusula, cuando se jura que *el rey es señor soberano,* etc., esto puede entenderse —en buen sentido— de la soberanía temporal; y cuando se añade que el Papa no puede deponerle, el que jura puede sobreentender *a su arbitrio y capricho.* Por consiguiente, su fórmula puede entenderse así sobreentendiendo esas pa-

labras como si estuviesen expresas, o —lo que viene a ser lo mismo— pueden sobreentenderse las palabras *sin causa legítima*. Y las mismas palabras pueden sobreentenderse en las demás fórmulas de la misma cláusula.

Y en la segunda cláusula, quien jura puede basarse en particular en las palabras *Y a él y a ellos les defenderé con todas mis fuerzas contra todas las conspiraciones y cualesquiera atentados,* pues los términos *conspiraciones* y *atentados* se toman en sentido peyorativo para significar las conjuraciones y revoluciones injustas.

Por consiguiente, uno puede tomar esas palabras en ese sentido, y no pecará jurando en él; luego también todo lo anterior puede entenderlo y jurarlo en ese mismo sentido, ya que, en un contexto, las palabras posteriores explican y determinan a las anteriores. Y así, en consecuencia, las demás cláusulas admitirán una excusa parecida, como verá fácilmente quien se detenga a considerarlo.

6. Esta anfibología— según he oído decir a personas fidedignas— suelen confirmarla los mismos ingleses, puesto que el juramento se publicó en inglés, y en el original, en lugar de la palabra *matar al rey,* en lenguaje vulgar está la palabra *murder* (*asesinar*), que en inglés significa *matar injustamente,* y este es el sentido en que se entiende comúnmente; luego también en el juramento puede lícitamente entenderse así en sentido literal y común, sobre todo en peligro de perder la vida o todos los bienes.

Ahora bien, en este sentido es verdad que nunca les es lícito a los súbditos asesinar al rey, y que es herético afirmar que algunas veces eso es lícito; lo mismo que sería ilícito decir que algunas veces es lícito hacer injusticia.

Luego las otras palabras, por su relación con estas, pueden entenderse en este mismo sentido. O ciertamente porque toda la proposición, dado que es copulativa, por razón de la otra parte es falsa.

En efecto: En la tercera cláusula se propone copulativamente —para rechazarla— la proposición *Que es lícito deponer y matar al rey,* se entiende, injustamente; luego toda la proposición será falsa y herética por razón de una de las partes, y así, se la podrá rechazar sin pecar, puesto que una proposición copulativa de la que una parte es falsa, será sencillamente falsa, e igualmente, si una de las partes es herética, toda ella será sencillamente herética.

7. Tercera excusa.—La tercera evasiva suele ser ordinariamente la de la ignorancia, sobre la cual algunos de los ingleses han tratado de persuadir que no sólo podía ser, sino que de hecho era invencible, dado que la opinión que afirmaba que era lícito prestar ese juramento, por la autoridad de muchos y por las distintas razones e interpretaciones de las cláusulas llegó a hacerse probable. Luego aunque el juramento en sí mismo sea malo —según ha declarado el Papa—, sin embargo, en la práctica no pecarán quienes, ateniéndose a esa opinión probable en un caso de tan grande necesidad y de extremo peligro, lo admitan.

Estas son las excusas que —según oigo— algunos han inventado para permitir semejante juramento. Pero, en realidad, más bien son engaños para envolver a las almas, que no legítimas defensas de tal promesa contraria a la verdadera religión. Vamos a demostrarlo recorriéndolas brevemente una por una.

8. Refutación de la primera excusa.— La primera excusa ha tenido que ser un hallazgo de los herejes más bien que de los teólogos fieles, puesto que lo que se afirma al principio de ella es falso y herético.

En efecto: La proposición *El Papa tiene poder para deponer a los reyes heréticos y pertinaces, o perniciosos a sus reinos en las cosas tocantes a la salvación del alma,* hay que sostenerla y creerla como uno de los dogmas de la fe, ya que va incluida en las palabras que Cristo dijo en particular y de una manera peculiar a Pedro *Todo lo que atares* y *Todo lo que desatares* y *Apacienta mis ovejas,* tal como las entendió la Iglesia, que es columna y sostén de la verdad, y tal como clarísimamente las explicó Bonifacio VIII en la Extravagante *Unam Sanctam.* Este concluye que esta verdad es necesaria para la salvación, y así, todos los doctores católicos —tanto juristas como teólogos— admiten esta verdad con este grado de certeza, según lo hemos repetido tantas veces.

Por consiguiente, como en el juramento se rechaza este poder, claramente se rechaza la fe católica. Según esto, si eso se hace de corazón, se pierde la fe y se incurre en herejía; y si se hace simuladamente, los perjurios que se cometen son múltiples y— como es claro— se peca contra la confesión de la fe.

9. El negar —aun para una sola vez— el poder del Papa para deponer con justa causa al rey, es pecado grave.—Pero añado que también es falsísimo lo que se afirma en la última parte de esta excusa. Porque aunque esa verdad no fuese de fe en el máximo rigor o —como dicen— en el primer grado, sino cierta con certeza teológica, el rechazar tal verdad y ese acto del poder pontificio sería un pecado gravísimo.

Lo pruebo con la razón que se acaba de aducir:

Si el rechazo se hace fingidamente, se cometen muchos perjuicios ofensivos y perniciosos para el Papa, lo cual —como mínimo— es contrario a la reverencia y obediencia que justamente se le deben, y evidentemente incluye la malicia del cisma: cisma que, por eso, el rey no se atreve a negar en sí mismo, por más que —según demostramos suficientemente en el libro 1.º— trate de disimular su malicia.

Y si el rechazo se hace de corazón, se comete un cisma más grave y —por decirlo así— más formal, y el juramento, aunque no sea contrario a la intención, por ese mismo hecho se convierte en inicuo y en vínculo de iniquidad.

En efecto: Tratándose de una materia gravísima y necesaria para la unidad y concordia de la Iglesia, el negar una verdad cierta —aunque ésta no fuese directamente de fe— es un pecado gravísimo contra la caridad para con la Iglesia; y también contra la justicia negándole a la Sede Apostólica lo que por justo título es suyo; luego el jurar tal rechazo es un juramento sacrílego y pernicioso; luego de ninguna manera puede admitirse por ningún mal temporal.

10. Demostración basada en un supuesto del rey.—Base del poder pontificio.— Voy a explicarlo basándome en una cosa que diría el rey mismo:

Ciertamente no es de fe que Jacobo sea verdadero rey de Inglaterra, ya que eso no ha sido revelado y ni siquiera es teológicamente cierto: ¡bastante será que eso se crea con una fe humana moralmente cierta! Y sin embargo, el rey no negará que el jurar que Jacobo no es verdadero rey de Inglaterra sea un pecado grave, y eso por jurar, o algo que en realidad es falso, o al menos algo que, sin gran temeridad, no puede creerse o afirmarse como verdadero; y por tanto, fácilmente concederá el rey que tal juramento no puede hacerse ni siquiera para evitar la muerte.

Pues bien, por muchas que sean las tergiversaciones del rey en su Prólogo, mucho más cierto es que el Papa tiene poder sobre el mismo rey que no que él sea verdadero rey, puesto que lo primero se basa en más numerosos y más altos principios que lo segundo.

En efecto: Que Jacobo fue el verdadero sucesor del trono, únicamente pudo basarse en una tradición y prueba humana; y no fue pequeño el temor que le sobrevino de que ello se pusiese en duda por ser él hereje y sucesor de una reina que había sido declarada hereje: miedo que si al fin logró acallar fue ante la aceptación pública del reino y, juntamente con ésta, ante la condescendencia y tolerancia del Papa.

En cambio, el poder del Papa sobre el rey tiene su base en la palabra de Cristo; en el reconocimiento común de la Iglesia; en los decretos de los Papas y Concilios; en las enseñanzas de los Padres, de los teólogos mejores y católicos, y de los intérpretes prudentes de ambos derechos; y en la práctica frecuente e inveterada.

¿Cómo, pues, una certeza puede compararse con la otra?

Si, pues, el rey concederá sin dificultad que es una iniquidad el que sus súbditos le rechacen a él como rey ¿cómo se atreve a poner en tela de juicio que no es lo más inicuo y pernicioso para los fieles cristianos el negarle al Papa su derecho, su poder y la obediencia, que es lo que evidentemente se hace en el juramento?

11. Refutación de la segunda excusa.— La segunda excusa parece inventada por hombres tímidos y poco firmes en la fe y en la caridad, porque es muy ligera y en muchas formas contraria a las palabras del juramento.

En primer lugar, al fin del juramento se añade una cláusula que excluye todo sentido de la fórmula que pueda ser extraordinario mediante palabras sobreentendidas o de cualquier otra manera. Porque se dice: *Todo esto lo reconozco llana y sinceramente, y lo juro en conformidad con las palabras expresas que he dicho aquí y en conformidad con el sentido y significado llano y común de esas mismas palabras, sin ninguna ambigüedad, evasiva mental o secreta reserva.*

Si uno profiere estas palabras sin intención de cumplirlas, por ese mismo hecho es perjuro. Y si las profiere de corazón y sinceramente, no cabe nada de la segunda excusa. Esto será claro para quien lo considere, pues aunque concediésemos que las palabras *sin causa legítima* o *a su gusto* podían sobreentenderse en el rechazo del poder del Papa considerando ese rechazo en sí mismo y sin añadir las otras cláusulas, pero tal adición tácita o mental, supuesta esa última cláusula, no puede hacerse sin perjurio.

12. En segundo lugar, en el juramento no sólo se hace la promesa de nunca matar al rey ni cooperar en ninguna conspiración o cosa parecida contra él —cosas que pertenecen al terreno de los hechos y que podrían entenderse de cuando se hiciesen injustamente—, sino que se rechaza el poder mismo del Papa, y eso con tantas expresiones distributivas, que no cabe sobreentender ese sentido o limitación.

Así, en la primera cláusula se dice *Y que el Papa, ni por sí mismo, ni por ninguna otra autoridad de la Iglesia o de la Sede Romana, ni por otros medios algunos a una con otros cualesquiera, tiene poder ni autoridad para deponer al rey,* etc.

Estas palabras de ninguna manera pueden restringirse al poder de deponer injustamente o sin causa: lo primero, porque se le niega todo poder tanto en particular respecto de este rey, como en general respecto de todos sus sucesores, según se añade en la segunda cláusula y ello distributivamente con las palabras *no obstante cualquier declaración, excomunión o privación realizada o por realizar;* y lo segundo, porque virtualmente se jura que tal sentencia o deposición no puede ser justa ni eficaz —por falta de poder— aunque el rey que exige el juramento o sobre el cual se jura en particular, sea hereje o cismático.

Además, de una manera parecida y con las mismas ampliaciones, se rechaza el poder de liberar a los súbditos del vínculo de la obediencia y de que, no obstante cualquier liberación así, los súbditos deban defender al rey, incluso contra el Papa y sin hacer ningún caso de ninguna censura o excomunión.

Esto no puede restringirse mentalmente a una excomunión injusta o nula, porque las palabras son tan universales, que son incompatibles con la limitación *No obstante cualquier declaración o sentencia de excomunión.* Y de estas palabras no puede excluirse la declaración —que sea verdadera y hecha por el Papa mediante cualquier poder suyo— de que el tal es hereje o cismático, pues esas palabras lo abarcan todo.

Por último, toda esa profesión, reconocimiento y rechazo es directamente contraria a las definiciones de los Papas y Concilios: luego es una negación expresa y externa de los dogmas de la fe, negación que nunca puede ser lícita —por todas las interpretaciones o palabras que se sobreentiendan— por ser contraria a la obligación de confesar la fe y de no negarla ni siquiera externamente.

Prescindiendo del escándalo público de los otros fieles, el cual es inseparable de tal acción y que no debe darse ni siquiera para evitar la muerte, como nos lo enseña el ejemplo del Macabeo Matatías.

14. Refutación de la confirmación de esa misma excusa.—Exclusión de una evasiva.—Según esto — y respondiendo a la confirmación tomada de la palabra vulgar inglesa *murder* (*asesinar*), de la que se dice que significa lo mismo que *matar injustamente*—, decimos que si lo único que se propusiese para jurarlo fuese que es herético decir que *el rey puede ser asesinado por los súbditos,* la excusa sería tolerable. Pero es que en nuestro caso no sólo se propone eso, sino también que es herético decir que los príncipes privados o excomulgados por el Papa pueden ser depuestos por sus súbditos, lo cual es contrario a la doctrina de la fe.

Y no cabe la evasiva de que toda la copulativa, por razón de una de sus partes, es falsa: lo primero, porque en la fórmula del juramento, tal como está en el libro del rey, se lee disyuntivamente *ser depuesto o ser matado;* y lo segundo, porque aunque se lea copulativamente *ser depuesto y ser matado,* el sentido viene a ser el mismo, puesto que no se jura que todo el conjunto o toda la proposición hipotética sea herética, sino que lo que se jura es que cada una de sus partes son heréticas, a saber, que un príncipe depuesto por el Papa puede ser depuesto y que puede ser asesinado por sus súbditos, y así, siempre se condena como herética una proposición católica y cierta según la fe.

Cuánto más que la razón por la que en ese pasaje se pone la palabra *asesinar* es que se supone que, a pesar de la sentencia del Papa, el dar muerte al rey es una traición inicua y contraria a la fidelidad que se le debe, y así en ese pasaje se jura todo esto.

Por eso, aunque esa palabra, en sí misma, tenga ese significado, pero en el juramento su sentido queda explicado y ampliado mediante otras muchas palabras, de tal forma que no cabe la limitación, sobre todo respecto de todo el juramento y de todas sus cláusulas.

En éstas, muchas veces se hace un rechazo expreso, absoluto y general del poder del Papa para castigar a los reyes, incluso a los rebeldes y pertinaces; y además, al rey se le reconoce autoridad y poder para exigir tal juramento; y se mezclan otros conceptos que no pueden jurarse con verdad ni resultar libres de perjurio mediante esas ambigüedades o sobreentendidos verbales.

15. En qué sentido y en qué personas cabe la tercera excusa.—Aun sin la declaración del Papa, no podía defenderse con probabilidad el juramento.—Acerca de la tercera excusa, es preciso distinguir tiempos y personas.

En cuanto a los tiempos, podemos hablar del tiempo anterior y del tiempo posterior a la declaración que hizo el Sumo Pontífice.

En el primer tiempo pudo quizá haber alguna lucha o diversidad de opiniones entre los católicos quedando a salvo la conciencia. De esto hablaré enseguida.

Pero después de la declaración del Papa, de ninguna manera puede tenerse por probable la opinión contraria a esa decisión, porque el Papa tiene poder para decidir en las dudas relativas a las buenas costumbres y a la fe, y los súbditos están obligados a atenerse a él: de no ser así, tal poder sería inútil. Sobre esto dijimos ya lo suficiente anteriormente.

Y en cuanto a las personas, es preciso distinguir entre los que son doctos y capaces de examinar por sí mismos la naturaleza del juramento y de juzgarlo, y los ignorantes que han de guiarse por la opinión y juicio de los otros.

Acerca de estos últimos, no hay duda que algunos pudieron, por su ignorancia, quedar libres de culpabilidad si sacerdotes tenidos por buenos y doctos les enseñaban que el juramento podía prestarse con seguridad de conciencia manteniendo la intención de no jurar nada contrario a la fe o contrario al poder del Papa.

Pero esa ignorancia ya no cabrá —ni siquiera en los más sencillos— después del breve pontificio, ya que están obligados a anteponerlo a todos sus maestros particulares. Sin embargo, si hubiese algunos tan rudos que no hayan oído ni entendido nada de la declaración pontificia, todavía podría perdurar en ellos tal ignorancia, pues para ellos será lo mismo que si el Papa no hubiese declarado nada. Por más que la cosa es tan notoria y pública en aquella región, que apenas es moralmente posible tal caso.

Tratándose de los otros fieles doctos que pueden examinar por sí mismos el sentido del juramento, juzgo que, aun prescindiendo del breve pontificio, nunca fue probable la opinión de quienes enseñaban que la profesión de tal juramento era lícita.

En efecto, las palabras del juramento siempre fueron tan claras y tan variadas, y las maneras como ataban la conciencia y como imponían la aprobación y profesión del cisma eran tantas, que aunque en una u otra palabrilla pudiese caber una evasiva encubierta, era imposible hallar una manera verdaderamente probable de cohonestar o justificar todo el juramento y de evadir sus peligros: así lo prueba suficientemente todo lo que hasta aquí hemos examinado acerca de cada una de sus palabras.

Por consiguiente, si, al principio, algunos a quienes autorizaba su doctrina y su vida incurrieron en esa opinión, es que, guiados quizá por el temor o por la razón humana, no consideraron suficientemente la cosa. No es necesario juzgar ahora si su ignorancia fue probable o no; pero sí creo preciso temer que haya habido alguna mancha y compensarla —sea con la penitencia, sea con una confesión pública— a fin de que con ellas los más débiles se animen y queden instruidos para que no incurran en engaño; y si es necesario, lavarla con la propia sangre.

CAPITULO IX

¿LES ES LÍCITO A LOS CATÓLICOS INGLESES —ÚNICAMENTE PARA EVITAR LAS PENAS TEMPORALES— ACUDIR A LOS TEMPLOS DE LOS HEREJES Y TOMAR PARTE EN SUS RITOS SIN INTENCIÓN DE CULTO O DE COOPERACIÓN CON ELLOS?

1. ¿LES ES LÍCITO A LOS CATÓLICOS FRECUENTAR LAS IGLESIAS DE LOS HEREJES PARA EVITAR LOS DAÑOS TEMPORALES?—Aunque el rey de Inglaterra, al citar en su Apología esta parte del breve del Papa, no quiso tocarla, en este lugar hemos creído oportuno y necesario decir algo sobre este punto como complemento de esta obra, para una mayor instrucción de los fieles, y para una mayor explicación y confirmación de cuanto hemos dicho sobre el juramento.

La ocasión o necesidad de esta doctrina ha surgido de la dura prueba que sufren los católicos en Inglaterra al verse privados de sus bienes y sujetos a otras graves penas por unas leyes cruelísimas si no acuden a las iglesias de los herejes y no asisten a sus sermones, oraciones y otros ritos.

En efecto, ya a partir de los tiempos de Isabel, a los católicos se les comenzó a coaccionar con penas gravísimas a frecuentar las iglesias de los herejes y a asistir a sus ritos y sermones.

Primero —según SANDER en el libro 3.º, año 1559—se impuso la multa de diez ases por cabeza a los que rehusaban frecuentar las iglesias como antes.

Y después —según el mismo SANDER en el año 1582— *Convocado el parlamento, promulgan una ley por la que, a las personas de ambos sexos que hayan llegado a los dieciséis años y que rehusan acudir a las oraciones, sermones e iglesias de los protestantes, les multan con veinte libras inglesas mensuales, es decir, con casi setenta libras esterlinas.* Y según el obispo de Tarazona, se añadió que los que no dispusiesen de esa suma de libras esterlinas, quedasen encarcelados hasta pagarla.

Leyes y penas que se han ido agravando hasta el día de hoy, según diremos en el capítulo siguiente.

Como consecuencia de esto, algunos, movidos de piedad para con los católicos, han comenzado a dudar si, en el caso de que observen esas leyes, hay alguna manera de excusarles de culpa, de tal forma que ni se vean forzados a soportar tantos males sin haber una obligación evidente, ni tampoco se sometan a unas leyes inicuas y tiránicas —con peligro de su conciencia— por temor humano o por un amor excesivo a las cosas temporales.

2. EXPLICACIÓN DEL PRECEPTO DIVINO DE CONFESAR EXTERNAMENTE LA FE.—Para mejor comprender y basar la razón para dudar y su verdadera solución, es necesario adelantar algunas pocas ideas sobre la obligación y el precepto de confesar la fe no sólo de palabra sino también con hechos.

Y en primer lugar, hay que distinguir —como suele hacerse— tres cosas en esta materia: *confesar la fe externamente,* es decir, públicamente y ante otros, de forma que, viendo u oyendo, por las señales que yo manifiesto entiendan que soy cristiano; a lo cual se opone

Acerca de estos últimos, no hay duda que algunos pudieron, por su ignorancia, quedar libres de culpabilidad si sacerdotes tenidos por buenos y doctos les enseñaban que el juramento podía prestarse con seguridad de conciencia manteniendo la intención de no jurar nada contrario a la fe o contrario al poder del Papa.

Pero esa ignorancia ya no cabrá —ni siquiera en los más sencillos— después del breve pontificio, ya que están obligados a anteponerlo a todos sus maestros particulares. Sin embargo, si hubiese algunos tan rudos que no hayan oído ni entendido nada de la declaración pontificia, todavía podría perdurar en ellos tal ignorancia, pues para ellos será lo mismo que si el Papa no hubiese declarado nada. Por más que la cosa es tan notoria y pública en aquella región, que apenas es moralmente posible tal caso.

Tratándose de los otros fieles doctos que pueden examinar por sí mismos el sentido del juramento, juzgo que, aun prescindiendo del breve pontificio, nunca fue probable la opinión de quienes enseñaban que la profesión de tal juramento era lícita.

En efecto, las palabras del juramento siempre fueron tan claras y tan variadas, y las maneras como ataban la conciencia y como imponían la aprobación y profesión del cisma eran tantas, que aunque en una u otra palabrilla pudiese caber una evasiva encubierta, era imposible hallar una manera verdaderamente probable de cohonestar o justificar todo el juramento y de evadir sus peligros: así lo prueba suficientemente todo lo que hasta aquí hemos examinado acerca de cada una de sus palabras.

Por consiguiente, si, al principio, algunos a quienes autorizaba su doctrina y su vida incurrieron en esa opinión, es que, guiados quizá por el temor o por la razón humana, no consideraron suficientemente la cosa. No es necesario juzgar ahora si su ignorancia fue probable o no; pero sí creo preciso temer que haya habido alguna mancha y compensarla —sea con la penitencia, sea con una confesión pública— a fin de que con ellas los más débiles se animen y queden instruidos para que no incurran en engaño; y si es necesario, lavarla con la propia sangre.

CAPITULO IX

¿LES ES LÍCITO A LOS CATÓLICOS INGLESES —ÚNICAMENTE PARA EVITAR LAS PENAS TEMPORALES— ACUDIR A LOS TEMPLOS DE LOS HEREJES Y TOMAR PARTE EN SUS RITOS SIN INTENCIÓN DE CULTO O DE COOPERACIÓN CON ELLOS?

1. ¿LES ES LÍCITO A LOS CATÓLICOS FRECUENTAR LAS IGLESIAS DE LOS HEREJES PARA EVITAR LOS DAÑOS TEMPORALES?—Aunque el rey de Inglaterra, al citar en su Apología esta parte del breve del Papa, no quiso tocarla, en este lugar hemos creído oportuno y necesario decir algo sobre este punto como complemento de esta obra, para una mayor instrucción de los fieles, y para una mayor explicación y confirmación de cuanto hemos dicho sobre el juramento.

La ocasión o necesidad de esta doctrina ha surgido de la dura prueba que sufren los católicos en Inglaterra al verse privados de sus bienes y sujetos a otras graves penas por unas leyes cruelísimas si no acuden a las iglesias de los herejes y no asisten a sus sermones, oraciones y otros ritos.

En efecto, ya a partir de los tiempos de Isabel, a los católicos se les comenzó a coaccionar con penas gravísimas a frecuentar las iglesias de los herejes y a asistir a sus ritos y sermones.

Primero —según SANDER en el libro 3.°, año 1559—se impuso la multa de diez ases por cabeza a los que rehusaban frecuentar las iglesias como antes.

Y después —según el mismo SANDER en el año 1582— *Convocado el parlamento, promulgan una ley por la que, a las personas de ambos sexos que hayan llegado a los dieciséis años y que rehusan acudir a las oraciones, sermones e iglesias de los protestantes, les multan con veinte libras inglesas mensuales, es decir, con casi setenta libras esterlinas.* Y según el obispo de Tarazona, se añadió que los que no dispusiesen de esa suma de libras esterlinas, quedasen encarcelados hasta pagarla.

Leyes y penas que se han ido agravando hasta el día de hoy, según diremos en el capítulo siguiente.

Como consecuencia de esto, algunos, movidos de piedad para con los católicos, han comenzado a dudar si, en el caso de que observen esas leyes, hay alguna manera de excusarles de culpa, de tal forma que ni se vean forzados a soportar tantos males sin haber una obligación evidente, ni tampoco se sometan a unas leyes inicuas y tiránicas —con peligro de su conciencia— por temor humano o por un amor excesivo a las cosas temporales.

2. EXPLICACIÓN DEL PRECEPTO DIVINO DE CONFESAR EXTERNAMENTE LA FE.—Para mejor comprender y basar la razón para dudar y su verdadera solución, es necesario adelantar algunas pocas ideas sobre la obligación y el precepto de confesar la fe no sólo de palabra sino también con hechos.

Y en primer lugar, hay que distinguir —como suele hacerse— tres cosas en esta materia: *confesar la fe externamente,* es decir, públicamente y ante otros, de forma que, viendo u oyendo, por las señales que yo manifiesto entiendan que soy cristiano; a lo cual se opone

diametralmente el *negar la fe;* y un término medio es *ocultar la fe,* lo cual se opone a la confesión sólo negativamente, no contrariamente como el negar la fe.

3. De estas tres cosas, es cosa cierta que la primera, a saber, el confesar la fe, es de precepto divino. Así lo enseñan todos los doctores católicos con SANTO TOMÁS.

Y es cierto de fe por aquello de SAN PABLO a los Romanos *Con el corazón se cree para conseguir la justicia, y con la boca se confiesa para conseguir la salvación:* con las últimas palabras *para conseguir la salvación* San Pablo da a entender que la confesión de la fe es necesaria para la salvación, pues, lo mismo que se dice que con el corazón se cree para conseguir la justicia porque la fe es necesaria para la justificación, así también se dice que la confesión de la fe se hace para la salvación —se entiende, la salvación eterna— porque es necesaria para conseguirla y para conservar la gracia.

Y con esto aparece también que San Pablo trata de la confesión externa y sensible de la fe, dado que la interna pertenece a la primera parte de creer con el corazón, pues la única manera como confesamos internamente la fe, es decir, las verdades de la fe, es dándoles el asentimiento interno, que es creer con el corazón. Por consiguiente, además de esto, para la salvación se requiere la confesión externa.

Y ésta la explicó todavía más San Pablo diciendo que se hace *con la boca*: no porque pueda o deba hacerse con sola la boca —puesto que también puede hacerse con actos corporales o con otras señales externas con que profesamos la religión cristiana—, sino porque las palabras son unas señales más expresas y hechas principalmente para manifestar el pensamiento. Por eso San Pablo atribuye particularmente a la boca la confesión de la fe.

4. Por su parte Cristo dijo de una manera absoluta en SAN MATEO *A quien me confesare ante los hombres, también yo le confesaré ante mi Padre que está en los cielos.* Estas palabras son la expresión no tanto de un precepto como de una promesa; pero en otros pasajes —como veremos enseguida— Cristo explicó que nuestra confesión nos es necesaria para obtener su confesión.

Y la promesa de Cristo está muy en conformidad con las palabras de San Pablo *para conseguir la salvación.*

En efecto, el Apóstol distinguió entre la fe del corazón y la confesión de la boca, y de aquélla dijo que es necesaria *para conseguir la justicia,* es decir, para obtener el perdón de los pecados y la renovación interna del alma, porque la fe interna es la base de la justicia misma.

Ahora bien, para ésta no es tan necesaria la confesión externa de la fe— a no ser implícitamente en el propósito general de cumplir todos los preceptos—, porque el hombre también se justifica por la fe interna —a una con la contrición y el amor del corazón— antes de que se manifieste en un acto externo de confesión.

Por eso dijo muy bien SAN AMBROSIO *La fe es lo principal en el creer, la confesión en el ejecutar.* Y en consecuencia, de la confesión de la fe no se dice que sea para la justicia, sino *para la salvación,* dado que, una vez obtenida la justicia, todavía se necesita la confesión de la fe para perseverar en esa justicia y consiguientemente para conseguir la salvación, pues *quien perseverare hasta el fin, ése será salvo,* y a ése le confesará Cristo ante su Padre.

5. Pues bien, este precepto no es tanto un precepto positivo divino, cuanto un precepto moral como connatural a la fe misma o al hombre supuesto su estado de fe; y por tanto, en todas las épocas y en todas las situaciones de la Iglesia, la confesión de la fe fue necesaria para la salvación.

La razón de esta verdad la tocó SAN AGUSTÍN cuando dijo *La fe nos la exige el deber del corazón y de la lengua, puesto que el Apóstol dice* Se cree con el corazón, *etc. Por tanto, es preciso que tengamos en cuenta la justicia y la salvación, dado que, para reinar en la justicia eterna, no podemos salvarnos del maligno siglo presente si no nos esforzamos también por la salvación de los prójimos y confesamos con la boca la fe que llevamos en el corazón.* En estas palabras indica que la confesión de la fe es necesaria por razón del prójimo.

Y lo mismo explicó más en otro pasaje con estas palabras: *Sin la fe es imposible agradar a Dios: ésta es la que reconoce en nuestros corazones el que escudriña las entrañas y los corazones. Mas para conservar la unidad de la Iglesia, en la actual providencia con la fe del corazón es necesaria la confesión de la boca, porque con el corazón se cree para conseguir la justicia, mas con la boca se hace la confesión para conseguir al salvación, no sólo la de los predicadores, sino también la de los sabios: de otra forma, el hermano no pensaría en su hermano ni se conservaría la paz de la Iglesia, ni podría enseñar al otro ni éste aprender del otro lo necesario para la salvación si lo que tiene en el corazón no lo trasmitiese a los corazones de los otros mediante los signos de las palabras como*

por su vehículo natural. Así pues, la fe se ha de conservar en el corazón y expresar con la boca, pues la fe es la base de todos los bienes.

6. El motivo propio de la confesión de la fe es la manifestación de la fe interior.—Base del precepto de la confesión de la fe.—Por consiguiente, San Agustín piensa que la fe del corazón, de suyo y primariamente es necesaria por razón de Dios, y en cambio la confesión de la fe por razón de los prójimos o por la Iglesia, pues así como la fe interior es la base de la unión del alma con Dios, así la confesión de la fe es la base de la unidad y de la paz de la Iglesia. No porque también la confesión misma de la fe no esté mandada por razón del honor y culto de Dios, sino porque no se dirige tan directa e inmediatamente a Dios o porque no es tan necesaria por razón de El como la fe interior.

Y en esto hay que tener también en cuenta que la confesión de la fe puede hacerse de dos maneras: una, para manifestar externamente la fe interior que tenemos en el corazón, de forma que este sea el principal y como único motivo próximo de tal confesión; otra, principalmente para ejercitar y ofrecer a Dios algún culto externo.

Así, del sacrificio de la Misa y de la práctica de los sacramentos y de las otras ceremonias puede decirse que son una confesión de la fe, por más que son actos de la religión y a las inmediatas y principalmente se realizan y se mandan para el culto y honor de Dios.

En cambio, la confesión —llamémosla así— formal y propiamente dicha de la fe, es la que se hace para manifestar a los otros nuestra fe interior, y ésta, sin duda, inmediatamente se refiere a los hombres, pues por razón de Dios no era necesaria. Por tanto, la razón de este precepto tiene su base en la necesidad de esta confesión para la unión de los fieles en la paz y unidad —que la fe misma exige— de una sola Iglesia. Y en este sentido interpretó el mismo San Agustín lo del Salmo 115 *Creí y por eso hablé*: *Porque,* dice, *no creen perfectamente quienes no quieren hablar lo que creen.*

7. Y de esto se deduce también lo segundo, a saber, que *el negar la fe* es contrario al precepto divino o que entra en el precepto prohibitivo o negativo. Esto es igualmente cierto con certeza de fe, diciendo como dice Cristo N. Señor en San Mateo *A quien me negare ante los hombres, también yo le negaré ante mi Padre que está en los cielos*. Porque quien negare, escuchará el *No os conozco,* según dijo Teofilacto en su comentario. Y por eso dijo San Pablo: *Si negáremos, también El nos negará,* en cuyo comentario San Ambrosio, Teodoreto y Primasio observan lo mismo.

Y el Crisóstomo da la razón diciendo: *Pide una confesión libre, nos lleva a una caridad mayor, y nos desea elevados e invictos: por eso manda esto a todos.* Y en el mismo sentido interpreta las palabras de Cristo *Sed prudentes como serpientes,* las cuales, para proteger la cabeza, oponen el cuerpo a los golpes: pues de la misma manera, el fiel debe exponer su cuerpo antes que negar la fe, que es la cabeza y el principio de todos los bienes.

Esta idea la tienen también en sus comentarios San Jerónimo, San Hilario y San Agustín.

8. En el precepto de confesar la fe entra el precepto negativo.—Este precepto se sigue del anterior, pues en todo precepto afirmativo entra el negativo de no hacer nada contrario a lo que está mandado por el afirmativo. Por ejemplo, si se nos manda amar a Dios, en ello virtualmente se nos prohibe hacer nada contrario al amor de Dios; y así en otros casos. Porque un contrario destruye al otro, y por eso, si se manda lo uno, sin duda se prohibe lo contrario.

Por consiguiente, cuando se manda la confesión de la fe, con ello virtualmente se prohibe la negación de la fe, pues ésta —como es evidente— es contraria a la confesión.

Más aún, del precepto de la fe interior se sigue necesariamente la prohibición de negar esa misma fe. Porque quien niega la fe con la boca, una de dos:

O niega esa misma fe con el corazón, y así es infiel y obra no sólo contra la confesión de la fe sino contra el precepto de la fe.

O al negarla con la boca conserva la fe en el corazón, y así miente con una mentira muy perniciosa y contraria al honor de Dios, puesto que, al negar la fe le atribuye a Dios una mentira diciendo que es falso lo que dijo Dios. Además ofende gravísimamente a la religión cristiana y —en cuanto de él depende— deshace la Iglesia y rompe su unidad.

Luego esa mentira está prohibida, no sólo por el precepto general de no mentir, sino también por el precepto particular de la fe y de la religión cristana, como muy bien piensa San Agustín.

Y de esto se sigue también que, de la misma manera que hay dos formas de mentir, o negando lo que es verdad, o afirmando lo que es falso o lo que es contrario a la verdad, así en nuestro caso la negación de la fe puede suceder de dos formas, o negando sencillamente que sea verdadera o que sea cierta una verdad de fe, o profesando el error contrario, puesto que la pro-

fesión de una cosa falsa, es necesariamente la negación de la verdad, e incluye una malicia igual o mayor.

9. El precepto de confesar la fe y de no ocultar la fe no obliga en cada momento.—Doble encubrimiento de la fe.— Lo tercero que hemos presentado, a saber, el ocultar la fe, ocupa un término medio, porque —según enseñan también todos los doctores católicos— ni siempre es malo, ni siempre es lícito.

La razón es que el callar o el no presentar la verdad, no es negarla sino ocultarla, como es evidente, y así, también el ocultar la fe no es negar la fe, y por tanto, por esta parte, no es siempre malo.

Por otra parte, el precepto de confesar la fe, siendo como es afirmativo, aunque obliga siempre, pero no en cada momento, porque —según damos ahora por supuesto— esta es la naturaleza del precepto afirmativo: por eso, el no confesar la fe —que es lo que se hace cuando se oculta la fe— no siempre es malo, puesto que si el ejercicio de un acto no es de suyo necesario, la omisión de ese acto —como es evidente— no puede ser siempre mala.

Por consiguiente, el encubrimiento de la fe únicamente será malo si se realiza en una ocasión en que obliga el precepto de confesar la fe, lo mismo que el callar los propios pecados no siempre es malo, sino sólo cuando obliga el precepto de confesarlos en un juicio.

Según esto, puede distinguirse un doble encubrimiento de la fe:

Uno, en forma de pura negación, la cual puede darse lícitamente y sin pecado durante todo el tiempo en que o por el que el hombre no está obligado a hacer una confesión externa de la fe.

Y otro en forma de privación u omisión moral, por admitirse en una ocasión en que debería hacerse una confesión de la fe; y así es la falta de una acción debida, y por tanto se lo llama privación moral.

Este es un pecado grave de suyo por ser contrario al precepto de confesar la fe, puesto que una ley afirmativa que manda un acto para una determinada circunstancia, en consecuencia —como es evidente— prohibe su omisión en esa circunstancia.

10. De esta omisión pueden entenderse muy bien las palabras de Cristo *De quien se avergüence de mí y de mis palabras, se avergonzará el hijo del hombre cuando venga en su majestad y en la del Padre y de los santos ángeles*. Porque parece que *avergonzarse* es menos que *negar*, ya que de Cristo se *avergüenza* no sólo quien niega sino también quien deja de confesar a Cristo o —lo que es lo mismo— la verdad de su fe cuando debe.

Y aunque Cristo en ese pasaje empleó la palabra *avergonzarse* —que propiamente significa evitar algo por pudor o por temor de algún desprecio o de que se rían— sea porque era más a propósito para la materia de que trataba, sea porque al principio los gentiles y los judíos se habían de reír de la doctrina del Evangelio, y así muchos, por pudor y vergüenza, la habían de despreciar, sin embargo la doctrina y la amenaza son generales, pues, cualquiera que sea la razón —pudor o temor de perder la vida o los otros bienes temporales— por la que uno deje de confesar la fe a su debido tiempo, incurrirá en la misma reprensión y amenaza.

11. Circunstancias en que obliga el precepto de confesar la fe.—Mas en este punto ocurre preguntar cuáles son esas circunstancias en las que es obligatorio confesar la fe.

No es esta la oportunidad de explicarlo de propio intento: baste dar por supuesto que tales circunstancias son aquellas en las que la confesión de la fe es necesaria como defensa del honor de Dios o de la religión cristiana, por ejemplo, cuando un tirano o la autoridad pública le interroga a uno sobre su fe, o ciertamente cuando el callar y no confesar, virtualmente sería negar.

En efecto, esta es otra manera como la omisión resulta mala por incluir una negación virtual de la fe, pues, tratándose de cosas morales, lo implícito equivale a lo expreso cuando el efecto que produce es el mismo. Y así, el precepto de no negar la fe prohibe no sólo la negación expresa, sino también la tácita y virtual.

Y a tal omisión se la tendrá por una negación virtual de la fe cuando a la omisión misma de la confesión se la toma comúnmente como una señal de que se niega la fe; lo mismo que, en la práctica ordinaria y común, el no llevar traje ni tonsura de clérigo o monje sin una causa o necesidad particular, es una negación virtual de tal estado, la cual puede a veces bastar para la apostasía externa.

Pues lo mismo puede suceder con la confesión de la fe si en un sitio está legítimamente instituida alguna señal de cristiansimo tan propia, que quien la deje de hacer, con eso mismo parezca negar que es cristiano. Esto se explicará más en lo que sigue.

12. Razón para dudar.—Con esto se entiende que la dificultad del problema propuesto está en examinar si el ejercitar los actos de ir a las iglesias de los herejes, o de escuchar sus

sermones y rezar con ellos, o de asistir a otros ritos suyos, es negar la verdadera fe o —lo que es lo mismo— profesar el error contrario, o si no es más que no confesar la verdadera fe, y esto supuesto, si es una pura negación, o una omisión moral pecaminosa.

Y la razón para dudar se deriva de la diferencia entre las palabras y las acciones u otras cosas: las palabras tienen un significado más expreso que las cosas y, como su fin directo es este, no tienen otro uso propio; en cambio las otras cosas —como los vestidos, las casas, los alimentos y cosas parecidas— o también los actos de oír, ver y otros así, no tienen por fin directo el dar a entender el pensamiento del que obra sino otros usos naturales y humanos, por más que a veces, por cierta consecuencia, parezcan significar algo.

De esto se sigue que el significado de las cosas suele ser más oscuro y ambiguo o equívoco que el de las palabras.

Se sigue también que la simulación o —más bien— disimulación cabe más fácilmente sin mentira en el uso de algunas cosas o acciones que en el uso de las palabras, las cuales —por decirlo así— tienen un significado más determinado y usual.

Por último, de este mismo principio se deriva una razón muy distinta para dudar sobre las acciones de acudir a las iglesias, etc., de que ahora tratamos, que no sobre la profesión del juramento de fidelidad: ésta se hace con palabras expresas y con la única finalidad de manifestar la intención, y las palabras de la fórmula del juramento son tales, que contienen un expreso rechazo de la doctrina de la fe y, consiguientemente, una confesión de la herejía contraria, y por tanto, nadie, sin hallarse en la misma herejía o sin incurrir en la otra herejía antigua que decía que en medio de los tormentos se puede sin pecado negar la fe incluso con juramento, puede poner en duda que la profesión de ese juramento no es lícita.

13. Primer argumento con que parece demostrarse que es lícito acudir a las iglesias de los herejes.—En cambio, acerca de las acciones propuestas en este capítulo parece que puede dudarse.

En primer lugar, porque por sus propios objetos y materias son indiferentes.

En efecto, el entrar en una iglesia, de suyo es bueno o al menos indiferente; y no se convierte en intrínsecamente malo porque los herejes hagan un mal uso de ese lugar, pues esto va a cuenta de su mala intención, sin la cual el entrar allá es indiferente: ¡tampoco el entrar en una sinagoga judía o en un templo pagano es de suyo malo!

Igualmente, el escuchar un sermón de cualquier doctrina, aun mala, no es intrínsecamente malo, pues uno puede oírlo para refutarlo, para disfrutar de la elocuencia del orador, o para reírse.

Por último, el asistir a sus oraciones y ritos, en cuanto a la materia es indiferente, porque uno, mientras está allí, puede en secreto rezar las oraciones de los católicos y en rito católico, o pensar en la verdadera fe.

Por otra parte, esos actos no tienen un significado contrario a la fe por el cual hayan sido directamente impuestos, porque no se han impuesto en particular para significar la fe, sino sólo para practicar algo que a las inmediatas se realiza mediante cada uno de ellos.

Y si, por la interpretación de los asistentes o por la práctica común de los otros, tales actos suelen indicar mala fe, eso es accidental si un católico no los practica con mala intención, porque él no quiere dar a entender una fe falsa ni engaña a los otros: lo único que hace es permitir que se engañen.

Luego quienes practican tales actos con la única intención de obedecer al rey en actos materiales externos para evitar perjuicios temporales, no niegan la fe ni faltan a una confesión de la fe que obligue bajo precepto, pues en ese caso no se da ninguna particular necesidad por la cual obligue entonces el precepto afirmativo de confesar la fe: luego en ese caso desaparece todo motivo de culpa.

Por eso los doctores católicos han enseñado que no es malo de suyo el participar con los herejes en las acciones sagradas mientras eso no se declare en particular de alguna de ellas.

14. Segundo argumento.—En segundo lugar, si en ello hubiese alguna culpa, ante todo la habría por ser una profesión —al menos simulada— de una religión falsa; ahora bien, esa simulación no siempre es intrínsecamente mala; luego si en algún caso, ante todo será lícita en ese para evitar las multas y otros daños gravísimos.

La consecuencia es clara: Si tal simulación no es intrínsecamente mala, no estará prohibida por mala, sino que, a lo sumo, será mala por estar prohibida, o accidentalmente por los males que se sigan de ella; ahora bien, estas razones desaparecen en el caso de una necesidad tan apremiante, puesto que una prohibición positiva no obliga tan rigurosamente, y los inconvenientes que se siguen no se pretenden sino que se permiten y, por tanto, no se imputan.

La mayor es también clara, pues damos por supuesto que la intención de quien ejecuta esos actos no es profesar algo falso, sino únicamente asistir y realizar allí algo bueno o indiferente prescindiendo de lo que otros puedan pensar por ello, lo cual es una disimulación o simulación material.

Vamos, pues, a probar la menor.

En primer lugar, no faltaron autores católicos y graves que enseñaron que no es intrínse-

camente malo el simular o fingir, en actos externos, una religión falsa o supersticiosa, haciéndolos —según suele decirse— sólo materialmente, es decir, sin intención de religión ni culto, sino por alguna otra ventaja humana.

Muchos llegan a atribuir esta opinión a SAN JERÓNIMO cuando dice que a los Apóstoles les fue lícito practicar simuladamente las observancias legales ya cuando, si se hacían seriamente y con intención de culto, eran mortíferas. Esto lo desarrollé ampliamente en el cap. XVI del libro 9.° de *Las Leyes*, en donde aduje muchos autores y los textos de las Escrituras en que se apoyan.

Y la razón es la que se ha tocado antes: que tal simulación no es una mentira, puesto que lo que con ella se pretende no es dar a entender algo falso o contrario a lo que se piensa, sino únicamente ocultar o no confesar una verdad o la fe.

De la primera razón le viene el no ser mala como si fuera un rechazo de la fe, pues éste incluye una mentira; y de la segunda el no ser mala, pues en ese caso no hay nada que obligue a descubrirse a sí mismo ni a confesar la verdad.

15. TERCER ARGUMENTO.—Mas puede responderse que estas razones son válidas tratándose de la malicia sustancial de esos actos, pero que sin embargo esos actos son malos por razón del escándalo, escándalo moralmente inseparable de ellos y que basta para que el acto siempre sea moralmente malo.

En contra de esto se objeta —en tercer lugar— que también el escándalo no sólo es separable, sino que de hecho se separa de esos actos tal como —según se dice— en ese reino pueden realizarlos los católicos.

Porque —primeramente— todos saben que quienes conservan la fe romana realizan esos actos no espontáneamente y de corazón, sino sólo para evitar los castigos.

Más aún, saben también que el rey mismo los manda más bien por ambición de oro y plata que por el culto de Dios ni por la religión, y que, en consecuencia, más gustosamente impone penas pecuniarias que corporales; y consiguientemente también están persuadidos de que los católicos esas acciones las realizan no por motivos religiosos ni en desprecio de la fe, sino sólo para evitar el despojo de sus bienes: luego no tienen por qué escandalizarse razonablemente, dado que la acción no es de suyo mala, y la apariencia de mal que parecía tener queda suprimida por ese conocimiento público.

A esto se añade el que se dice que los fieles previamente hacen profesión pública de su recta intención y de la verdadera fe: luego si resta algún escándalo, no es un escándalo que se dé sino un escándalo que se admite, el cual no se imputa a quien realiza la acción, sobre todo mediando una causa y una necesidad tan grave.

16. A LOS CATÓLICOS NO LES ES LÍCITO ACUDIR A LAS IGLESIAS DE LOS CISMÁTICOS Y HEREJES PARA PRACTICAR SUS RITOS.—Esto no obstante, sin dudar hay que decir que a los católicos ingleses no les es lícito acudir a las iglesias de los cismáticos y herejes para escuchar sermones heréticos y para realizar como sagrados ritos profanos. Así lo advierte en su breve Su Santidad PAULO V con estas palabras: *Por cierto, esperamos sin dudar que quienes, con tan grande constancia y fortaleza, han soportado hasta ahora las más crueles persecuciones y casi infinitas miserias para caminar sin mancha en la ley del Señor, nunca llegarán a mancharse comulgando con los desertores de la ley divina. A pesar de ello, movidos por el celo de nuestro deber pastoral, y en consonancia con la paternal solicitud con que asiduamente trabajamos por la salvación de vuestras almas, nos sentimos forzados a advertiros y conjuraros que de ninguna manera os lleguéis a los templos de los herejes, ni escuchéis sus sermones, ni toméis parte con ellos en sus ritos, para que no incurráis en la ira de Dios. Porque no os es lícito hacer estas cosas sin menoscabo del culto divino y de vuestra salvación.*

De estas palabras se puede deducir que no se trata sólo de una prohibición positiva o humana por razón de la cual esos actos se conviertan en malos por haber sido prohibidos, sino de una ley declaratoria de la malicia y fealdad existente en los actos mismos, por razón de la cual éstos se prohiben por ser malos. Esto es lo que significan las palabras *No os es lícito hacer estas cosas;* y por tanto, el Papa emplea palabras no tanto de prohibición como de advertencia y conjuración de la malicia de tal comunicación con los herejes .

De esas palabras se deduce también que la culpa es mortal y suficientemente grave: *Para que no incurráis en la ira de Dios; porque no os es lícito hacer estas cosas sin menoscabo del culto divino y de vuestra salvación.*

Por consiguiente, aunque quizá antes haya habido entre los católicos alguna discusión o diversidad de juicios sobre este punto, debe ya terminar por completo, pues no les es lícito dudar ante una declaración auténtica del Papa sobre un punto moral y relativo a la salvación de las almas.

17. LA DECLARACIÓN DEL SUMO PONTÍFICE ES MUY CONFORME A LAS SAGRADAS ESCRITURAS.—Pero es preciso hacer ver lo conforme que esta declaración es a los principios de la fe, a las enseñanzas de los Santos Padres, y a la razón.

En primer lugar, en la Escritura ante todo está prohibida la comunicación con los infieles, principalmente en las cosas sagradas; ahora bien, no hay duda que en los infieles entran los herejes.

Más aún, ante todo refiriéndose a éstos escribe SAN PABLO: *Evita las palabrerías profanas, pues los que se dan a ellas crecerán cada vez más en impiedad, y su palabra irá cundiendo como gangrena. Himeneo y Fileto son de éstos: se han desviado de la verdad,* etc. Y por eso advierte que al hereje pertinaz se le debe rehuir. Y manda gravísimamente *guardarse de los que suscitan divisiones y escándalos contra la doctrina,* dice, *que habéis aprendido. Pues por medio de suaves palabras y lisonjas seducen los corazones de los sencillos.*

También se debe llamar la atención sobre las palabras de SAN JUAN: Habiendo dicho sobre los herejes *Ni les saludéis,* añade la razón *Pues el que les saluda se hace solidario de sus malas obras.*

Por lo cual, dado que los Apóstoles prohibieron todo trato con los herejes por el peligro que hay en él, pero mucho más y con mayor rigor el trato *en las obras malas,* a saber, en las que hacen como herejes.

Ahora bien, tales son aquellas de que ahora tratamos, y no puede dudarse que los católicos, al reunirse con ellos en las iglesias para tener semejantes conventículos, comulgan con ellos en esas mismas obras.

Por lo cual, aunque quizá no esté rigurosamente prohibido todo otro trato con las personas de los herejes que todavía no han sido declaradas excomulgadas, siempre está prohibido en particular este trato en las obras malignas y —llamémoslas así— cismáticas. Porque SAN PABLO dice: *No quiero que entréis en comunión con los demonios. No podéis beber del cáliz del Señor y del cáliz de los demonios. No podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios.* Y *No os juntéis con los infieles,* es decir —como interpreta SANTO TOMÁS—, *No comulguéis con los infieles en las obras de la infidelidad.* Porque —como añade el Apóstol— *¿qué relación hay entre la justicia y la iniquidad? ¿qué unión entre la luz y las tinieblas? ¿qué armonía entre Cristo y Belial? ¿qué participación entre el fiel y el infiel?*

18. ES CONFORME TAMBIÉN A LOS SANTOS PADRES.—HAY PRECEPTO DE LOS APÓSTOLES QUE PROHIBE TAL COMUNIÓN.—A esta ley de las Escrituras se atuvieron, y nos la trasmitieron, los Santos Padres.

SAN IRENEO dice que la reserva de los Apóstoles y de sus discípulos fue tan grande, *que ni de palabra comulgaron con ninguno de los que adulteraron la verdad;* y aduce el texto de SAN PABLO y los tan conocidos del evangelista SAN JUAN y de SAN POLICARPO. También dice: *Es preciso huir de ellos, a cualquier sitio y lejos, exorcizándoles y anatematizándoles.*

En el mismo sentido dice SAN CIPRIANO: *Por lo demás, nuestros queridísimos hermanos retírense decididamente y eviten sus palabras y conversaciones, pues —como dice el Apóstol— su palabra cunde como la gangrena.* Y más abajo: *Estemos separados de ellos a la misma distancia que ellos son prófugos de la Iglesia.* Y después dice: *Esto el Santo Apóstol no sólo lo advierte sino que lo manda: apartarse de los tales. Os mandamos —dice— en el nombre de Nuestro Señor Jesucristo que os apartéis de todos los hermanos que andan descaminados y no conforme a la tradición que recibieron de nosotros.*

Así que —según San Cipriano— es este un precepto de los Apóstoles; y con toda propiedad cuadra a nuestro caso, pues las reuniones de los cismáticos de Inglaterra son descaminadísimas y nuevos inventos humanos ajenos a las tradiciones de los Apóstoles: luego —según el precepto de San Pablo— un fiel no puede tomar parte en tales ritos y conventículos.

Ideas parecidas tiene en otro pasaje. Y más clara y expresamente, tratando de una situación idéntica, dice en contra de los que dividían la Iglesia oponiéndose a sus prácticas legítimas, y despreciaban sus ritos: *Uno es Dios, uno Cristo, una la Iglesia, y una la cátedra fundada sobre Pedro por la palabra del Señor. No puede establecerse otro altar ni crearse un nuevo sacerdocio fuera del único sacerdocio y del único altar.*

Y un poco después añade: *Apartaos lejos del contagio de tales hombres, y evitad sus palabras como huyendo de la gangrena y de la peste, pues el Señor se adelantó a advertirnos y decirnos «Son ciegos y guías de ciegos».* Y más abajo: *Nadie,* dice, *quite de la Iglesia a los hijos de la Iglesia; los que quisieron perecer, perezcan ellos solos; los que se apartaron de la Iglesia, permanezcan ellos solos fuera de la Iglesia.* Y después: *Huid de los lobos, los cuales apartan las ovejas del pastor.* ¿Qué cosa más clara podía decirse para los cismáticos anglicanos?

19. ESTA DOCTRINA SE VIO CONFIRMADA CON UN MILAGRO.—Además SAN HILARIO, interpretando en sentido místico las palabras de Cristo *No vayáis a los gentiles,* etc., dice: *No que no fuesen enviados también para la salvación de los gentiles, sino para que se abstuviesen del proceder y vida de la ignorancia gentil. Y en cuanto a que se les prohibió entrar en las ciudades de los Samaritanos, lo que se les advierte es que no acudan a las iglesias de los herejes.*

SAN AGUSTÍN enseña de propio intento que no es lícito simular herejía ni siquiera para convertir a los herejes mismos, y piensa que eso siempre es una mentira perniciosa. Y enseña que hay que guardarse en absoluto del trato con los herejes fuera de lo que se ordena a su conversión: luego, ante todo, en lo tocante a la religión.

Se conservan muchos documentos de la antigüedad por los que consta que los Santos Padres fueron adversos a los ritos de los herejes, pero principalmente a toda participación con ellos en las cosas sagradas. Por eso, siempre estuvo prohibido recibir de ellos la comunión, como consta por un decreto del PAPA JULIO y por otros parecidos.

Y es notable el caso que refiere GREGORIO DE TOURS, a saber, que un sacerdote católico o —como él dice— *romano* no quiso probar los manjares bendecidos por un sacerdote hereje, y eso que para la bendición no empleó el rito de los herejes, y que Dios aprobó ese proceder con un milagro: ¡cuánto más se debe evitar la participación en las ceremonias mismas heréticas!

Por eso leemos también que SAN GREGORIO le escribió a San Leandro que durante algún tiempo hubo que omitir el rito del bautismo por triple inmersión, porque los herejes abusaban de él dándole un significado falso.

20. REFUTACIÓN DE UNA DOBLE EVASIVA.—PRIMERA RAZÓN CON QUE SE PRUEBA QUE ESA PARTICIPACIÓN ES ILÍCITA.—Pero esta doctrina de los Santos Padres es general, y uno podría eludirla, sea interpretrándola no como un precepto riguroso sino como una advertencia por razón del peligro, sea limitándola a la práctica ordinaria y libre y no a una práctica forzosa e inevitable fuera de casos de un peligro enorme.

Mas ninguna de estas dos evasivas cabe en las palabras de SAN AGUSTÍN cuando, tratando de aquello de SAN PABLO *Quien se opone a la autoridad, se opone a la ordenación de Dios,* pregunta: *Pero ¿y si manda una cosa que no se debe hacer?* Y responde: *En ese caso desprecia a la autoridad temiendo a la autoridad.* Y explicando esto con un ejemplo, después añade: *Si el emperador manda, acata mi voluntad. Muy bien, mas no en servir a los ídolos: tratándose de servir a los ídolos, lo prohibe una autoridad mayor. Con perdón: tú amenazas con la cárcel, Aquel con el infierno.*

En segundo lugar, ambas evasivas podrían refutarse fácilmente por los textos que se han aducido de los Santos examinando cada una de las palabras y comparándolas todas entre sí. Pero la refutación resultará más contundente explicando las razones de esta verdad y, con ocasión de ellas, ungiendo y enriqueciendo más los textos de los Padres.

Pues bien, sea la primera razón que esa participación con los herejes que se discute no es posible más que, o profesando esa nueva religión o —más bien— superstición de los herejes, o al menos simulándola. Ahora bien, ambas cosas son intrínsecamente malas y contrarias al precepto de confesar la verdadera fe y de honrar a Cristo y a su verdadera religión. Luego por ningún temor humano es lícita tal participación.

La consecuencia es evidente por lo dicho.

Y el antecedente, en sus dos partes, se demuestra diciendo que los que se reúnen con los herejes en sus iglesias, pueden asistir a ellas de dos maneras:

La primera, con intención de dar culto a Dios con aquellos ritos y ceremonias, o con intención de practicar esos ritos como lícitos y religiosos, lo cual es profesar formalmente y de verdad una religión falsa; lo mismo que quien adora un ídolo con verdadera intención de culto, profesa una verdadera idolatría, y quien practicase ahora los ritos judíos con intención de culto, en realidad profesaría la secta de los judíos.

Según esto, es preciso que quien de esta forma profesa una religión falsa. rechace la verdadera y, consiguientemente, también la fe en que ella se basa. Y en este punto no puede haber duda: ni los católicos pretenden asistir de esta manera a los ritos de los herejes.

21. La otra manera como puede hacerse eso es sin intención de culto o religión, sino únicamente de cierta obediencia civil forzada en cuanto a la presencia externa corporal, con el propósito de dar culto allí a Dios en secreto con rito católico.

Mas en esto mismo va necesariamente incluida una profesión simulada del cisma y una participación externa con los herejes en sus ritos, ya que —conforme a la práctica común y admitida en ese pueblo y lugar— eso es lo que se da a entender con esas acciones externas y ese es el fin con que se convoca esa común reunión. Ahora bien, tal simulación siempre es mala, según prueba ampliamente SAN AGUSTÍN y según probé yo con él en el cap. XVII del libro 9.° de *Las Leyes*. Voy a demostrarlo brevemente.

Primeramente por SAN PABLO: *No podéis*

beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios, es decir, de la superstición gentil y de la idolatría, *no podéis participar de la mesa del Señor y de la mesa de los demonios,* se entiende, comiendo los idololitos aun sin intención de culto y de adoración de los ídolos, según explican las palabras siguientes, las cuales examinaremos poco después.

Y este es el sentido en que entendieron ese pasaje los Padres al reprender gravemente la comida de los idololitos cuando se hace externamente a manera de acto religioso y de comida de un manjar sagrado.

Así puede verse en muchos pasajes de San Cipriano, en los que condena gravísimamente toda manifestación externa de participar en los ritos de los infieles o de avenirse a ellos, principalmente en las cartas 31 y 52, de las que después citaré algunas palabras.

Lo mismo dice ampliamente Tertuliano: *Nos abstenemos de la idolatría, y no despreciamos menos sus templos y monumentos; no sacrificamos, ni comemos de lo sacrificado.* Y más abajo: *Apartamos los ojos y los oídos de los idololitos.* Y *en este lugar* —dice— *se preciso tratar de nuevo sobre las fiestas* —se entiende, de los infieles— *y sobre las otras solemnidades extraordinarias que suscribimos, unas veces por lascivia y otras por nuestra timidez, participando con los gentiles en sus idolatrías en contra de lo que nos enseña la fe.*

Y añade la pregunta de *si un siervo de Dios debe participar con los mismos gentiles en estas cosas, sea en el vestir, sea en el comer,* etc., se entiende, en cuanto que estas cosas se hacen por motivos religiosos, y responde: *En cuanto a esto, nada tienen que ver la luz y las tinieblas, la vida y la muerte.*

Esta doctrina la enseña también ampliamente Orígenes. Y sobre esto es también notable el pasaje del Crisóstomo, cuyas palabras citaré enseguida.

Y la razón peculiar es que toda participación en estos ritos supersticiosos, aunque se haga con intención fingida, es una participación en la superstición, y por eso, así como la idolatría externa, aun la fingida, participa de la malicia de la idolatría, así también toda superstición externa, aun la simulada, reviste la malicia de la superstición.

22. Confirmación de esta doctrina.—Ulterior explicación de la razón de San Agustín.—La dicha participación no resulta lícita por el motivo de evitar la muerte.—Confirmación de esta razón: La profesión simulada externa de tal cisma es como una aprobación suya y como una protesta de que esa aprobación es religiosa y de que procede de la verdadera fe. Ahora bien, esto es intrínsecamente malo aunque no se lo crea ni se lo pretenda internamente, porque es confesar externamente una religión falsa.

En efecto, de tales actos y tratándose de tal materia— a saber, de religión y culto—, no es separable su significado, porque los actos, vestidos u otras ceremonias externas no se emplean para el culto si no es por algún significado: luego quien los emplea externamente como culto religioso, al menos externamente aprueba ese rito de dar culto a Dios. Ahora bien, esto es intrínsecamente malo, puesto que el aprobar o confesar de palabra que tal rito es religioso, es cosa mala y contraria a la fe y a la religión. Luego el aprobar lo mismo con obras es igualmente malo; que es la principal razón de San Agustín en los pasajes que se han citado.

Vamos a explicar más esta razón: La simulación de una religión falsa es una negación externa de la fe; ahora bien, esta negación —según hemos asentado al principio— siempre es mala; luego también lo es aquella simulación.

La mayor es clara porque aquella simulación es la aprobación de una religión supersticiosa y, consiguientemente, es la confesión de una falsa fe de la que esa superstición procede; ahora bien, la afirmación de un error es una negación de la verdad; luego aquella simulación es una negación de la fe católica, fe que es contraria a la herejía.

Finalmente, dado que sólo hay una religión verdadera, quien externamente aprueba una, reprueba todas sus contrarias; luego quien aprueba externamente los ritos heréticos, con eso mismo rechaza de la misma manera la religión católica, y así falla —haciendo lo contrario— en la confesión de la fe.

Por eso también tal simulación es muy contraria al honor de la religión cristiana, pues cede en desprecio suyo, dado que se la niega y se la reprueba externamente, y —como diremos poco después— la contraria se reafirma en los espíritus de sus enemigos.

Y de todo esto se concluye —por último— que tal simulación nunca es lícita ni siquiera para evitar la muerte: lo primero, porque la negación externa y simulada de la fe nunca es lícita para evitar un mal, cualquiera que él sea; y lo segundo, porque —si alguna vez— el hombre está obligado a cumplir un precepto —aun positivo y humano— a pesar del peligro de una muerte violenta, cuando su trasgresión trata de arrancarse en desprecio de la religión: así lo dije en el cap. XXX del libro 3.° de *Las Leyes.*

23. Otra razón para explicar la doctrina propuesta.—La fuerza de esta obligación podemos explicarla de otra manera diciendo que, tratándose de ese artículo, cuando con leyes inicuas se les fuerza a los fieles a asistir

a los cultos de los herejes, obliga en particular el precepto afirmativo de confesar la fe católica oponiéndose a tales leyes, y que por tanto, quienes externamente disimulan y obedecen, aunque lo hagan fingidamente fallan en la confesión de la fe, y en consecuencia se les debe contar entre los que, en la persecución contra la fe, han caído.

Esta doctrina la tomo de SAN CIPRIANO en los pasajes aducidos, principalmente de la carta 31, que es la que los clérigos que había en Roma le dirigieron a él, y en la que, después de decir que habían fallado en la fe no sólo los que externamente habían ofrecido sacrificios a los ídolos o habían comido idololitos, sino también los que en persona habían presentado ciertos libelos de sumisión o los habían enviado en su ausencia, añaden las notables palabras siguientes: *No queda libre de delito quien quiere parecer haber cumplido edictos o leyes contrarias al Evangelio: en el mismo querer parecer que se ha sometido a ellas, se ha sometido ya.*

Y más abajo punza con mayor fuerza a los ingleses —tanto a los cismáticos como a los débiles en mantener la fe— diciendo: *¡Lejos de la Iglesia Romana el perder su vigor con una facilidad tan profana y, dando al traste con la majestad de la fe, el deshacer la fuerza de su severidad!*

Y en consonancia con esto están las palabras del mismo SAN CIPRIANO: *Y no excusen de hacer penitencia quienes, aunque no contaminaron sus manos con nefandos sacrificios, pero mancharon sus conciencias con los libelos. Y la profesión de rechazar, es una afirmación del cristiano de renuncia a ser lo que había sido: dijo que él había hecho cuanto hizo el otro. Y estando escrito* No podéis servir a dos señores, *sirvió al señor secular, se sometió a su edicto, y obedeció más al mandato humano que a Dios.*

24. EL CASO DE ELEAZAR.—La misma doctrina la encuentro en el CRISÓSTOMO.

Primero demuestra la obligación de confesar la fe, y entre otras cosas dice: *Si Dios únicamente te hubiese creado el corazón, te bastaría la fe del corazón; pero Dios te ha creado la boca para que creas con el corazón y confieses con la boca.* Y añade: *No sólo con la boca sino también con los cinco sentidos carnales, y si falta un solo sentido, la confesión no es perfecta.*

Y explicando cuáles son las ocasiones en que tal confesión es obligatoria, añade las siguientes palabras, que, como confirman esta verdad de muchas maneras y aportan luz para la solución de los argumentos, voy a citarlas enteras:

Por consiguiente —son sus palabras—, *si acaso alguien te dice* No comas el idololito: únicamente mira a los ídolos, lo hermosos que son. *si miras cediendo a la invitación, con tus ojos has negado a Cristo. No porque el mirar a los ídolos sea algo; sino que, como miras cediendo a la invitación, pecas. Pero si no miras, con tus ojos has confesado a Cristo. Por eso está escrito:* Aparta mis ojos para que no vean la vanidad.

Mas si te dice No quiero que mires a los ídolos: únicamente escucha cómo aquel gentil blasfema de Cristo para glorificar a los dioses, *si escuchas, con tus oídos has negado a Cristo.*

Si te dice No quiero que oigas la blasfemia de Cristo, pero he aquí que se ofrece incienso a los dioses: únicamente detente y percibe el olor de ese incienso, *si hueles, con tu olfato has ofendido a Cristo.*

Asimismo, si te dice No comas la carne con tus dientes: únicamente simula que comes de lo inmolado, *si lo simulas, de esa manera con tu gusto has negado a Cristo. Pero si no quieres simularlo, has confesado a Cristo, lo mismo que Eleazar en el libro de los Macabeos, el cual no quiso comer carne de carnero bajo apariencia de carne de puerco.*

Si te dice No quiero que simules que comes de lo inmolado: únicamente toca con tu mano al ídolo o ten el incensario, *si tocas o tienes, con tu tacto has negado a Cristo. Pero si no quieres, con tu tacto has confesado a Cristo, como está escrito* Si hay iniquidad en mis manos. *Porque todos los miembros de tu alma y de tu cuerpo, Dios no sólo los ha creado para tu uso sino para su gloria.*

25. POR QUÉ, TRATÁNDOSE DE ESE ARTÍCULO, OBLIGA EL PRECEPTO DE CONFESAR LA FE. Y esa proposición puede demostrarse con la razón diciendo que, tratándose de ese artículo, el precepto afirmativo de confesar la fe obliga porque este precepto, si alguna vez, obliga cuando a un fiel, un tirano infiel o hereje o cualquier perseguidor público de la fe le pregunta sobre su fe, por ejemplo, si es cristiano o si obedece al Romano Pontífice; o si le pregunta si cree que es lícita o santa una secta o un rito de culto a Dios distinto de la Iglesia católica o romana; puesto que en esos casos el fiel está obligado no sólo a no negar manifiestamente la fe católica ni a no confesar una falsa, sino también a no andar con tergiversaciones ni con disimulos o silencios, sino a confesar manifiestamente la fe y religión católica.

Ahora bien, en nuestro caso, en el cual, mediante un edicto, se fuerza a los fieles a acudir a los templos de los herejes y a asistir a sus ritos, la autoridad pública les pregunta virtualmente si aprueban o no esos ritos, o si profesan la religión católica.

Luego los fieles están obligados a confesar la verdad no sometiéndose a tales edictos, pues

ese rechazo es una confesión de la fe, a la cual entonces obliga el precepto.

La proposición mayor es común entre los teólogos con SANTO TOMÁS; y TOMÁS DE VIO en su comentario y todos los intérpretes modernos no sólo están de acuerdo con él, sino que además lo enseñan como un dogma cierto. Pues aunque haya alguna discusión sobre si basta cualquier interrogatorio —discusión que no hace a nuestro caso—, sin embargo, cuando el interrogatorio lo hace el poder público, no hay duda ninguna sobre la obligación de confesar la fe, porque, si alguna vez, entonces urge la obligación de honrar a Dios y a la religión cristiana, y por tanto, quien entonces anda con tergiversaciones, le quita a Dios el honor que se le debe y en realidad se avergüenza de Cristo.

Sobre esto escribe así SAN CIPRIANO: *Cristo dice en sus preceptos* De quien se avergüence de mí ante los hombres, el Hijo del Hombre se avergonzará de él, *y ¿se tiene por cristiano quien se avergüenza de ser o teme ser cristiano? ¿Cómo puede estar con Cristo quien se avergüenza de pertenecer o teme pertenecer a Cristo?*

26. ESTO LO SUPONE Y ENSEÑA MANIFIESTAMENTE MARTÍN DE AZPILCUETA.—EL CASO DE SAN HERMENEGILDO.—Y que, en el caso de que tratamos, a los católicos el poder público les pregunta tanto sobre su religión y fe como sobre si aprueban o rechazan la supersticción de los protestantes, aparece por los hechos mismos, pues la razón por la que se les fuerza con penas gravísimas a acudir a sus iglesias, etc., es para que manifiesten si son papistas o de la religión romana —como ellos dicen— y si detestan la calvinista.

Más aún, el interrogatorio se les hace de forma que no pueden menos de manifestar externamente una de las dos cosas.

Luego en esa ocasión, si en alguna, obliga el precepto de confesar la fe al menos rehusando tal participación con los herejes.

Y esto lo confirma muy bien el caso de San Hermenegildo, príncipe de España: para no recibir la Eucaristía de mano de un hereje, aun mandándolo su padre la rechazó hasta la muerte.

Ponderando mucho este gesto SAN GREGORIO dice: *Hombre entregado a Dios, al acercarse a él un obispo arriano, le echó en cara —como debía— su perfidia, y él la rechazó de sí increpándole como se merecía.* Con estas pabras da a entender que lo que hizo lo hizo por obligación, no fuera a parecer que participaba de la herejía del que le administraba el Sacramento.

27. CONFIRMACIÓN DE LA DOCTRINA ANTERIOR POR LA RAZÓN DEL ESCÁNDALO.—Otra razón de esta obligación puede tomarse del escándalo, el cual parece tan intrínsecamente anejo a estas acciones, que parece inseparable de ellas: esto basta para que la participación externa con los cismáticos sea pecaminosa y detestable, conforme a la doctrina del APÓSTOL, que a este pecado lo llama *pecado contra Cristo,* y que dice *No comáis, en atención a quien os avisó y por conciencia: me refiero no a tu conciencia sino a la del otro.*

Y del gesto de Matatías en el libro 2.° de los MACABEOS y de sus excelentes palabras se deduce que se debe sufrir la muerte antes que dar ese escándalo a los hermanos.

Voy a explicar que en este asunto anda de por medio el escándalo:

Primeramente, por parte de los herejes mismos, los cuales, con esa fragilidad de los católicos, se confirman en su error, se endurecen y desprecian la fe romana.

Por eso SANDER, después de contar cómo, en tiempo de la reina, por una ley durísima y por la coacción, muchos católicos no rehusaron acudir —algunas veces incluso públicamente— a las iglesias, sermones, comunión y reuniones de los herejes, añade: *Entretanto, la reina y los suyos creyeron que desde el principio las cosas les salían muy bien, dado que, habiendo en el reino tantos seguidores de la antigua fe, sin embargo sabían que muchísimos abrazaban o de cualquier manera aprobaban exteriormente con su presencia los ritos mandados por ellos, y eso aunque interiormente profesaban la otra fe, de la cual ellos no se preocupaban tanto o juzgaban que por entonces la debían ocultar. Y se alegraban más que medianamente de que ni siquiera ciertos sacerdotes rehusaran practicar aquellos ritos.*

Por consiguiente, de esta forma la farsa de los católicos cedió en aumento del cisma y en gran desprestigio de la religión romana; y la ocasión de ese escándalo perdura siempre.

Y así, en esa acción se halla también otra malicia: que redunda en favor y ayuda de los herejes en cuanto que son herejes, es decir, en cuanto que practican las obras de su error, lo cual —como observó MARTÍN DE AZPILCUETA tratando de algo parecido— es intrínsecamente malo.

Por eso, ese escándalo se da también, ante todo, por parte de los católicos, principalmente

de los más sencillos, pues fácilmente imitan a los otros que parecen ser más sabios, y así tal costumbre se convierte en piedra de tropiezo para los débiles.

En efecto, si —como dice San Pablo— uno ve que un sabio, en las iglesias de los herejes, asiste a sus ritos, su conciencia, que es débil, se siente inclinada a imitarle, y así perece el débil por la ciencia del más sabio.

Y —lo que es lo principal— de eso se sigue que, al crecer la multitud, para dar culto a Dios emplean ese rito no ya simuladamente sino de corazón, de tal forma que los sencillos no saben distinguir entre la antigua religión y la nueva superstición.

Por consiguiente, el daño y el escándalo es evidente, y por razón de él, este pecado es no sólo un pecado contra la caridad fraterna y contra el honor divino, sino contra la confesión de la fe, la cual —según Santo Tomás— si en algún caso obliga es cuando, disimulando o callando, se quita a Dios el honor y *a los prójimos el provecho* que se les debe.

28. Ultima prueba: por el peligro de perder la fe.—Por último, a estas razones podemos añadir otra tomada del peligro moral: porque si el pueblo fiel frecuenta las reuniones de los herejes, y sobre todo si escucha sus sermones, se encuentra en un peligro grandísimo de perder la fe.

En efecto: Aunque uno o dos puedan oírles sin peligro, y aun impugnarles y dejarles sin palabra, sin embargo el vulgo sencillo fácilmente es engañado: por eso, aun los más aventajados están obligados a abstenerse de tales sermones, no sea que con su ejemplo arrastren a otros y así su fe peligre.

Por eso advierte el Crisóstomo que de los lugares y discursos que están llenos de opiniones pestilenciales se debe huir más que de los lugares contagiosos e infectos, pues éstos dañan a los cuerpos y aquéllos matan a las almas: *No te detengas,* dice, *salta, no tardes, teme aun la más breve parada aquí. Esto lo decimos no porque temamos la firmeza de esas opiniones, sino porque tememos vuestra debilidad,* etc.

Y por eso advierte también San Agustín: *Hay que cuidar con una piadosa y cauta vigilancia que la fe no pueda sufrir en nosotros el más mínimo menoscabo por las engañosas sutilezas de los herejes.*

Y San Gregorio Nazianzeno reprende gravemente a quienes —como él dice— *adaptan su fe al vaivén de los tiempos,* a saber, cuando dominan los herejes, condescendiendo con ellos en cosas de fe y —según añade— *empleando dispensas en la fe:* esto más bien es una simulación peligrosa; y por eso dice también que quienes andan así *cojean en la fe,* pues en realidad fallan en la confesión de la fe y se encuentran en peligro de perder la fe; y aunque quizá ellos se mantengan firmes, ponen a sus hermanos en ese peligro.

29. Respuesta a la primera razón para dudar.—En cuanto a las razones para dudar, con lo dicho resulta fácil responder a ellas.

En cuanto a la primera, decimos que esas acciones, en abstracto y en general, se pueden llamar indiferentes en cuanto que no son intrínsecamente malas, pero que en particular y realizadas de tal manera y con tales circunstancias, tienen malicia intrínseca.

En efecto, así como —según la cita del Crisóstomo— el mirar a los ídolos no es intrínsecamente malo, pero el mirarlos por inducción del tirano o por miedo a él, es negar a Cristo —*No porque el mirar a los ídolos,* dice, *sea algo; sino que, porque miras cediendo a la invitación, pecas*—, pues de la misma manera, el entrar en una iglesia de los herejes o en una sinagoga de los judíos, de suyo no es nada, pero el entrar por motivos religiosos y para practicar los ritos de los herejes por obedecer a la orden de un hereje es cosa mala.

Y de la misma manera, aunque el oír el sermón de un hereje, no sea malo intrínsecamente y de suyo, sin embargo, el acudir a esos sermones con frecuencia, por orden de quienes inducen a la herejía, con escándalo y peligro de los débiles y a veces con el propio, es pernicioso.

Y mucho más claramente es supersticioso tomar parte en las oraciones y ritos de los herejes, puesto que en eso, o se trata de una aprobación tácita de tal superstición, o se mezcla también una cooperación.

Esto se ve ante todo en la participación de los sacramentos. Y por eso, el más detestable de todos los ritos de los calvinistas es participar con ellos en la sacrílega cena y en la fingida eucaristía que administran, pues quienes participan en ella, evidentemente cooperan a su infiel superstición y, en lugar del sacramento de Cristo, reciben una cosa que no es nada, y con su proceder aprueban esa práctica.

Y de la misma manera —finalmente—, aunque en caso de necesidad un católico puede ser bautizado por un hereje que emplee el rito ver-

dadero y sustancial del bautismo, mas si el hereje emplea otros ritos accidentales supersticiosos y ajenos a la costumbre de la Iglesia Romana, no puede cooperar a ellos, por más que en algún caso puede tolerarlos si no se mezcla escándalo ni desprecio de la religión y no puede evitarlos.

30. Con esto se ra respondido también a la otra parte de la razón. Porque esos actos son actos religiosos por institución y práctica común, y tienen ese significado en parte por la naturaleza de la cosa y en parte por institución y práctica de los hombres. Según esto, tomados en particular en tal ocasión, con tal inducción, y en compañía y comunión con tales cismáticos, claramente significan su culto y rito religioso, y con ese fin han sido instituidos por tal rey.

Por lo cual, así como es intrínsecamente malo tomar la señal de una religión falsa y —según sostienen todos los teólogos— no es lícito hacerla ni siquiera por aquel temor, también es malo de suyo ejercitar esos actos de esa manera y en esa ocasión. Véanse sobre esto TOMÁS DE VIO, BÁÑEZ, ARAGÓN y otros, VALENCIA, AZPILCUETA, ANGEL, SILVESTRE y TABIENO.

La doctrina que enseña AZPILCUETA, que, mientras no se le declare hereje, es lícito participar con él en las cosas sagradas, él mismo la explica expresamente diciendo que eso se entiende con tal que las cosas mismas sagradas se hagan con el rito católico, no haya ninguna participación en ningún rito, ceremonia ni impiedad herética, y además no se mezcle ninguna ofensa de los católicos ni ningún peligro de la fe: así lo explicó expresamente AZOR citando a AZPILCUETA.

31. RESPUESTA A LA SEGUNDA RAZÓN PARA DUDAR.—CUÁNDO OBLIGA MÁS EL PRECEPTO DE CONFESAR LA FE.—A la segunda se responde que la simulación de una religión falsa es intrínsecamente mala. Así lo demostré ampliamente en el libro 9.° de *Las Leyes* siguiendo a SAN AGUSTÍN y a otros muchos doctores, a los cuales cité allí. Y lo mismo piensan todos los que niegan que sea jamás lícito tomar la señal de una religión falsa o ejercitar un acto externo de infidelidad aunque se conserve internamente la fe.

En efecto, aunque quien toma esa señal no pretenda lo que ella significa, sin embargo no puede separar ambas cosas, y por tanto, quiera o no quiera, con la acción misma da a entender que es infiel, y así, con la obra misma, confiesa una religión falsa, lo cual es contrario al precepto de confesar la fe.

Pues así como la fe verdadera obliga a que se la confiese, así también obliga a evitar la infidelidad contraria, y consiguientemente obliga también a que se la confiese externamente.

Y esta obligación es más urgente cuando apremia en contra la presión de un tirano público, pues, si alguna vez, entonces obliga el precepto de confesar la fe verdadera y de evitar toda simulación contraria. Y la obligación será mayor cuanto mayor sea el escándalo y mayor el peligro de destrucción de la fe y de desprecio de la religión romana, daños que, si en alguno, se dan en el caso presente.

32. RESPUESTA A LA TERCERA RAZÓN.—Y con esto se ha respondido también a la tercera razón, que era la del escándalo.

Porque decimos —en primer lugar— que, además del escándalo, hay otras razones suficientes, y decimos —en segundo lugar— que con las evasivas que allí se proponen, no se evita el escándalo.

En efecto, cuando se dice que todos conocen que los católicos esas cosas las hacen externamente no de corazón sino forzados, respondemos que eso es incierto —ya que muchos podrán ignorarlo—, y que ello basta para producir un gravísimo escándalo, pues esa misma ficción es muy grave pecado. Sin contar que no se evitan otros peligros y ofensas de la religión cristiana.

Asimismo, cuando se dice que el rey apremia a los fieles no tanto por el motivo religioso como por codicia de dinero, respondemos que también esto se dice adivinando.

Mas sea de ello lo que fuere, importa poco, pues a lo que hay que atender es no a la intención del que realiza la acción, sino a la de la acción misma: aunque lo que el rey pretenda sea la ganancia de dinero, a lo que induce a las inmediatas es a profesar una religión falsa y supersticiosa con el rechazo —expreso, o al menos tácito— de la religión romana; ahora bien, esto es intrínsecamente malo, y por tanto, sea cual fuere la forma como lo pretenda el rey, hay que oponerse a ello.

33. PARA COHONESTAR UNA PARTICIPACIÓN SUPERSTICIOSA, NO BASTA UNA PROTESTA PÚBLICA.—Finalmente, tampoco una protesta basta para justificarse: lo primero, porque esa protesta ordinariamente no puede ser tan pública y notoria como la simulación misma de la herejía; y lo segundo, porque la protesta, aunque fuese conocida de todos los católicos, no impide que la acción sea una simulación y una profesión externa del error y de la falsa superstición, ni hace desaparecer la falta de confesión de la fe, ni el desprecio de la religión, ni el peligro de las almas.

Más aún, por ese camino se abre una brecha para profesar externamente cualquier infidelidad con tal que ante los fieles católicos se proteste que eso no se hace con intención de infidelidad, sino por el deseo humano de no perder la hacienda ni los otros bienes temporales.

Ahora bien, esto es malísimo, perniciosísimo

y contrario a la razón, pues esa profesión fingida de una religión mala, no sólo es mala porque los otros fieles creerán que se hace por infidelidad, sino también porque eso es lo que se da a entender a todos los que ven y comp.enden tales señales.

A lo sumo esa protesta impide que formen ese juicio los católicos, pues la protesta suele hacerse sólo ante los fieles, no ante los infieles.

Además, aunque se hiciese ante todos, esa acción siempre es contraria al honor de Dios, cede en desprecio de la fe, y resulta peligrosa y escandalosa para los débiles. Por consiguiente, la protesta no elimina la malicia de tales acciones, que es el sentido en que —en resumidas cuentas— explicó su pensamiento AZOR.

CAPITULO X

LA VEJACIÓN QUE SUFREN LOS CATÓLICOS EN INGLATERRA ¿ES UNA VERDADERA PERSECUCIÓN DE LA RELIGIÓN CRISTIANA?

1. A LA IGLESIA CATÓLICA LA PERSIGUE QUIEN, POR ODIO A LA ROMANA, OPRIME A CUALQUIER PARTE DE ÉSTA.—Este problema no lo vamos a tratar volviendo a discutir de nuevo en dónde se encuentra la religión verdadera y católica a saber, en la isla de Inglaterra o en todo el mundo —o lo que es lo mismo— en la Iglesia Romana, pues esto lo tratamos ya suficientemente en el libro 1.°

Y por lo que allí dijimos, damos por supuesto que la verdadera fe y religión cristiana está en la Iglesia Romana. Y de esto se sigue con evidencia que si en Inglaterra se oprime a los fieles —a los cuales los herejes llaman papistas— por mantenerse unidos a la Iglesia Romana y por profesar su fe, religión y obediencia, eso es una propiamente dicha y verdadera persecución de la fe católica y de la Iglesia de Cristo, y que quien es su autor es enemigo de Cristo y perseguidor de los cristianos.

Y de esta consecuencia o proposición condicional no puede dudar nadie supuesta la dicha hipótesis, puesto que, si la Iglesia Romana es la verdadera Iglesia de Cristo, quien persigue a la Iglesia Romana por razón de su religión o ataca a su religión, persigue y ataca a la Iglesia de Cristo, y consiguientemente esa será una persecución de Cristo y de su Iglesia.

Y se llama así ante todo cuando no es sólo una persecución particular de una o dos personas, sino también pública y general de toda la comunidad. Porque aun cuando la persecución de cualquier miembro en cuanto tal o por razón de la fe o de la justicia, sea una persecución del mismo Cristo, y por razón de la causa o motivo general parezca redundar en toda la Iglesia, sin embargo, se llama por antonomasia persecución de la Iglesia la que ataca a la comunidad de la Iglesia y a su cuerpo universal.

Esto no obstante, para merecer el nombre de persecución de la Iglesia no es necesario que el ataque tenga lugar directa e inmediatamente en toda la Iglesia Católica tal como está esparcida por todo el mundo o en la Iglesia Romana como obispado particular: basta que cunda en algún reino cristiano por razón de esa misma fe romana y católica.

Dice SAN AGUSTÍN: *¿Qué error no es el no considerar que la Iglesia, que fructifica y crece por todo el mundo, puede en algunos pueblos sufrir persecución por parte de sus reyes aun cuando no sufre en otros?* Y aduce los casos de persecución en Persia por parte de su rey, por parte de los godos en su territorio, y por parte de Herodes en Jerusalén. Porque tal ataque en un reino o en una parte principal de la Iglesia no sucede sin una participación y perturbación de la Iglesia universal, ya que, en cierto modo, toda ella se siente sacudida, pues aunque la persecución se suscite en una sola región, trata de arrancar los cimientos de toda la Iglesia.

2. SITUACIÓN DE LA CONTROVERSIA.—Pues bien, dando esto por supuesto como cosa ordinaria, el sentido de esta controversia es el aclarar si —constando de hecho que a los que profesan la religión romana los príncipes de aquel reino después de Enrique VIII, a excepción de la católica María, les molestan de muchas maneras y les infligen grandes suplicios—, aclarar, digo, si a eso se lo debe llamar persecución de la Iglesia y de Cristo, o únicamente guerra injusta o justo castigo.

La ocasión para el problema nos la ha proporcionado el rey de Inglaterra, el cual se queja mucho del Papa porque parece contarle a él entre los perseguidores de la Iglesia. En conformidad con esto, sostiene que las penas y tormentos que en Inglaterra, con la autoridad del rey, se infligen a los papistas —como ellos les llaman para entendernos—, no merecen el nombre de persecución de la Iglesia, porque no se infligen a título de religión sino en castigo de crímenes cometidos contra el rey o contra el Estado.

Por eso, al principio de la *Apología* dice así: *No puede negarse que el Papa, al condenarme sin oírme, ha cometido una gran falta contraria*

y contrario a la razón, pues esa profesión fingida de una religión mala, no sólo es mala porque los otros fieles creerán que se hace por infidelidad, sino también porque eso es lo que se da a entender a todos los que ven y comprenden tales señales.

A lo sumo esa protesta impide que formen ese juicio los católicos, pues la protesta suele hacerse sólo ante los fieles, no ante los infieles.

Además, aunque se hiciese ante todos, esa acción siempre es contraria al honor de Dios, cede en desprecio de la fe, y resulta peligrosa y escandalosa para los débiles. Por consiguiente, la protesta no elimina la malicia de tales acciones, que es el sentido en que —en resumidas cuentas— explicó su pensamiento AZOR.

CAPITULO X

LA VEJACIÓN QUE SUFREN LOS CATÓLICOS EN INGLATERRA ¿ES UNA VERDADERA PERSECUCIÓN DE LA RELIGIÓN CRISTIANA?

1. A LA IGLESIA CATÓLICA LA PERSIGUE QUIEN, POR ODIO A LA ROMANA, OPRIME A CUALQUIER PARTE DE ÉSTA.—Este problema no lo vamos a tratar volviendo a discutir de nuevo en dónde se encuentra la religión verdadera y católica a saber, en la isla de Inglaterra o en todo el mundo —o lo que es lo mismo— en la Iglesia Romana, pues esto lo tratamos ya suficientemente en el libro 1.°

Y por lo que allí dijimos, damos por supuesto que la verdadera fe y religión cristiana está en la Iglesia Romana. Y de esto se sigue con evidencia que si en Inglaterra se oprime a los fieles —a los cuales los herejes llaman papistas— por mantenerse unidos a la Iglesia Romana y por profesar su fe, religión y obediencia, eso es una propiamente dicha y verdadera persecución de la fe católica y de la Iglesia de Cristo, y que quien es su autor es enemigo de Cristo y perseguidor de los cristianos.

Y de esta consecuencia o proposición condicional no puede dudar nadie supuesta la dicha hipótesis, puesto que, si la Iglesia Romana es la verdadera Iglesia de Cristo, quien persigue a la Iglesia Romana por razón de su religión o ataca a su religión, persigue y ataca a la Iglesia de Cristo, y consiguientemente esa será una persecución de Cristo y de su Iglesia.

Y se llama así ante todo cuando no es sólo una persecución particular de una o dos personas, sino también pública y general de toda la comunidad. Porque aun cuando la persecución de cualquier miembro en cuanto tal o por razón de la fe o de la justicia, sea una persecución del mismo Cristo, y por razón de la causa o motivo general parezca redundar en toda la Iglesia, sin embargo, se llama por antonomasia persecución de la Iglesia la que ataca a la comunidad de la Iglesia y a su cuerpo universal.

Esto no obstante, para merecer el nombre de persecución de la Iglesia no es necesario que el ataque tenga lugar directa e inmediatamente en toda la Iglesia Católica tal como está esparcida por todo el mundo o en la Iglesia Romana como obispado particular: basta que cunda en algún reino cristiano por razón de esa misma fe romana y católica.

Dice SAN AGUSTÍN: *¿Qué error no es el no considerar que la Iglesia, que fructifica y crece por todo el mundo, puede en algunos pueblos sufrir persecución por parte de sus reyes aun cuando no sufre en otros?* Y aduce los casos de persecución en Persia por parte de su rey, por parte de los godos en su territorio, y por parte de Herodes en Jerusalén. Porque tal ataque en un reino o en una parte principal de la Iglesia no sucede sin una participación y perturbación de la Iglesia universal, ya que, en cierto modo, toda ella se siente sacudida, pues aunque la persecución se suscite en una sola región, trata de arrancar los cimientos de toda la Iglesia.

2. SITUACIÓN DE LA CONTROVERSIA.—Pues bien, dando esto por supuesto como cosa ordinaria, el sentido de esta controversia es el aclarar si —constando de hecho que a los que profesan la religión romana los príncipes de aquel reino después de Enrique VIII, a excepción de la católica María, les molestan de muchas maneras y les infligen grandes suplicios—, aclarar, digo, si a eso se lo debe llamar persecución de la Iglesia y de Cristo, o únicamente guerra injusta o justo castigo.

La ocasión para el problema nos la ha proporcionado el rey de Inglaterra, el cual se queja mucho del Papa porque parece contarle a él entre los perseguidores de la Iglesia. En conformidad con esto, sostiene que las penas y tormentos que en Inglaterra, con la autoridad del rey, se infligen a los papistas —como ellos les llaman para entendernos—, no merecen el nombre de persecución de la Iglesia, porque no se infligen a título de religión sino en castigo de crímenes cometidos contra el rey o contra el Estado.

Por eso, al principio de la *Apología* dice así: *No puede negarse que el Papa, al condenarme sin oírme, ha cometido una gran falta contraria*

a la buena práctica y costumbre de los príncipes, sobre todo de los cristianos. Esto es lo que ha hecho contándome entre los perseguidores, como aparece bien claro por su exhortación a sus católicos a aspirar a la gloria del martirio.

Después, en el ataque al primer breve pontificio, hace una amplia digresión sobre esto. Y primero, en la pág. 18, acerca de Isabel afirma que *a ninguno de los papistas le impuso pena alguna por motivo de religión, sino que fueron sus crímenes y maldades los que, contra la voluntad de ella, le arrancaron los suplicios que sufrieron.*

Y esto lo prueba haciendo esta división en general: que la infamia de perseguidora no puede justamente imputársele ni antes ni después de la publicación del breve de Pío V contra ella.

Lo primero lo demuestra diciendo que en la época anterior a la fulminación de la sentencia de Pío V contra la reina, *ni impuso castigo alguno mayor a los católicos, ni dio leyes demasiado severas, ni se estableció entonces pena alguna capital contra los papistas.*

Y lo segundo lo demuestra diciendo que a partir de la fecha en que se dio aquella sentencia contra la reina, *en ese reino han surgido tantas conjuraciones, maquinaciones y rebeliones públicas, que las penas que se han infligido a los delincuentes no sólo han sido justas sino también moderadas.* Luego por esas penas, a la reina no puede imputársele la nota infamante de perseguidora, sino más bien honrarla en alto grado con el título de clemente.

3. Cuatro razones con que el rey se defiende a sí mismo.—Después pasa a sí mismo y a su gobierno, y en la pág. 23 dice así: *En cuanto a su calumnia sobre mi persecución de los católicos, nunca puede probarse que, por razones de conciencia y de religión, nadie hasta ahora en mi reinado haya sido condenado a muerte o se halle actualmente en peligro de muerte. A no ser,* dice, *que la desgraciada prohibición que ahora el Papa ha hecho a los católicos de prestarme juramento sea causa en adelante de que muchos de ellos sean justamente castigados.* Y luego trata de demostrar con muchos argumentos e indicios que no merece el título de perseguidor.

Lo primero y en general, por comparación con la reina, dado que el rey Jacobo se ha comportado con los católicos con mucho mayor mansedumbre y piedad que la reina.

Lo segundo, porque su clemencia para con los católicos ha sido tan grande, *que ellos mismos llegaron a esperar que en breve disfrutarían de la libertad de su religión,* y los otros sectarios familiares del rey quedaban estupefactos y temían una gran ruina para el reino.

Lo tercero, enumera los favores humanos y los beneficios temporales concedidos a los católicos, como son el concederles a algunos, a pesar de que lo rehusaban, la dignidad de caballeros, el darles audiencia, la concesión de honores y beneficios y cosas parecidas sin hacer diferencia alguna de religión.

Lo cuarto, entre esos beneficios cuenta el haber advertido a sus jueces que no apliquen tormentos a los sacerdotes aun cuando queden convictos. Y principalmente pondera *el clementísimo edicto por el que, a todos los sacerdotes no apresados aún y que entonces no estaban encarcelados, se les permitió, hasta una determinada fecha, salir del reino. Y si algunos estaban encarcelados, se les permitió también irse libremente; y si algunos fueron apresados después, fueron trasportados al otro lado del mar y allí liberados.* Y concluye diciendo que con esto se demuestra la ingratitud del Papa, *el cual ha compensado tantos beneficios con una medida tan injusta.*

4. Los males de los cristianos que no pasan de lo temporal, no son persecución de la Iglesia.—Mas como para nosotros es cosa cierta y averiguada que la persecución que Inglaterra sufre ahora y sufrió después de Enrique bajo Isabel es una de las más graves que la Iglesia Católica ha sufrido hasta ahora en reino alguno particular, para demostrar esto a partir de sus comienzos y raíces, quiero advertir que en toda persecución, para enjuiciarla, lo primero a que hay que mirar es al blanco y fin a que tiende la persecución, y después a los medios con que se busca ese fin.

Pues bien, para que un ataque a la Iglesia sea una verdadera y pública persecución, por parte del fin se necesita y basta que se ordene a la destrucción o cambio de la religión católica en toda la Iglesia o en una parte notable de ella.

Porque aunque el ataque al pueblo o reino cristiano se ordene a apoderarse tiránicamente de su dominio temporal, y por esta razón se causen muchos daños temporales mediante robos, homicidios y otras ofensas parecidas, si esto no se dirige a la destrucción de la religión cristiana, sino que para sólo en la ambición de mando temporal, no será una verdadera persecución en el sentido en que ahora tratamos de ella, ya que por ella no se perjudica a los fieles en cuanto fieles y cristianos, sino en cuanto hombres o ciudadanos, lo mismo que a veces se les perjudica a los gentiles y paganos.

Por consiguiente, a esa se la podrá llamar persecución corporal pero no espiritual, humana pero no cristiana: ésta debe ser por Cristo o por su fe, conforme a su palabra en SAN MATEO *Seréis dichosos cuando los hombres os maldigan,* etc., *por mí.* Y SAN PEDRO dice: *Nadie de vosotros sufra como homicida,* etc. *Pero si sufre como cristiano, no se avergüence, sino glorifique a Dios en ese nombre.*

5. CUÁL ES UNA PERSECUCIÓN DE LA IGLESIA.—Pero si, por el contrario, la persecución tiende a ese fin y se hace a ese título, cualesquiera que sean los medios que se empleen será una persecución cristiana.

En efecto, tratándose de cosas morales, el que da el ser a la acción y la especifica es el fin. Según esto, así como quien favorece a los cristianos por ser cristianos o les hace cualquier beneficio por razón de su fe y de su amor a Cristo, honra a Cristo y puede esperar premio de El —conforme a lo de SAN MATEO *Quien diere de beber a uno de esos pequeñuelos,* etc. *sólo por ser discípulo, no perderá su recompensa*—, así también, por el contrario, quien directamente busca ofender a la religión católica y apartar de ella a los que la profesan, cualesquiera que sean los medios que emplee para ello será, en sentido propio, perseguidor de los cristianos y consiguientemente también de Cristo, conforme a la palabra que El dijo a Pablo en los HECHOS *¿Por qué me persigues?*

Y por lo que hace a los medios, en el mismo pasaje de SAN MATEO el mismo Señor insinúa varios diciendo *Cuando os maldigan los hombres, os persigan y digan con mentira toda clase de mal contra vosotros por mi causa.*

SAN AGUSTÍN en su comentario, distinguiendo detalladamente esas tres cosas, dice que las *persecuciones* propiamente se hacen mediante la violencia y las asechanzas; que *maldecir* es deshonrar y llenar de oprobios a uno en su presencia; y que *decir mal contra alguno* propiamente es desacreditarle y difamarle en su ausencia.

Esto está bien dicho tomando en sentido estricto la palabra *perseguir.* Sin embargo, también el ataque a los cristianos mediante oprobios o infamaciones merece el nombre de persecución: también se dice de los Apóstoles en los HECHOS *Se retiraban gozosos de la vida del consejo porque habían merecido sufrir oprobios por el nombre de Jesús;* y en SAN PEDRO *Si sufrís algo por la injusticia ¡dichosos!*

Por consiguiente, según los diversos medios o tribulaciones, la persecución podrá ser mayor o menor; mas cualquiera que sea el modo como se haga, si se hace por razón de la fe o de la religión cristiana, será una persecución cristiana, conforme a lo que dijo SAN AGUSTÍN, *que uno padece por Cristo cuando, por la verdadera fe y por la doctrina católica, se llama cristiano y por ello es molestado.*

6. CUÁL ES PROPIAMENTE UNA PERSECUCIÓN DE LA IGLESIA.—En segundo lugar y para aclarar más este asunto, juzgamos útil explicar más detalladamente tanto los fines de las persecuciones de la Iglesia como los medios con que suelen hacerse.

La persecución puede ser sólo contra las buenas costumbres, introduciendo en la comunidad —por la violencia y el poderío humano— alguna mala costumbre, y molestando gravemente a los que se oponen a ella o de cualquier modo luchan por la verdad. Pero tal ataque, dentro de estos límites, puede tener lugar en todo reino aun meramente humano y gentil, y por eso no se lo suele llamar tanto persecución de la Iglesia como gobierno inicuo y tiránico.

Así pues, el ataque de un príncipe cristiano suele avanzar más hasta pretender romper la unidad de la Iglesia y despreciar la obediencia a su única cabeza, hasta el punto de castigar a todos los súbditos suyos que no se avengan a su cisma y de, sólo por ese título, juzgarlos dignos de suplicios. Esto ya, propiamente, llega en algún grado a ser persecución de la Iglesia.

Por último, el fin y blanco de la persecución puede ser el cambio de la fe verdadera y de la religión que en ella se basa, juntamente con molestias y tormentos de los fieles que se oponen a ese cambio. Y esta es, por parte del fin, una persecución de la Iglesia en su pleno sentido, ya que de lo que se trata es de destruir por completo su misma base.

7. PRIMERO, SEGUNDO Y TERCER MEDIO QUE SUELEN EMPLEAR LOS PERSEGUIDORES.—Los medios que para ese fin suelen emplear los perseguidores de la Iglesia suelen ser, en general, los siguientes.

El primero, mediante la violencia y el poder, dar al traste con el culto divino en la Iglesia destruyendo los templos, quemando las imágenes, destinando a usos profanos los monasterios y los lugares sagrados.

Tal es lo que OPTATO dice de los donatistas, a los cuales acusa con las palabras de Elías *Destruyeron tus altares: ¿Por qué,* dice, *con los altares destruisteis también los deseos y aspiraciones de los hombres? ¿Por qué habéis deshecho el camino de las oraciones?*

Y esta es la prueba que aduce SAN AGUSTÍN para demostrar que los donatistas habían perseguido a los maximianistas: *que destruyeron la*

basílica de Maximiano. Y así también los arrianos derruían los templos de los católicos, como refiere VICTORINO. Y también otros emperadores —como es bastante conocido— derribaron y quemaron las imágenes.

Otro medio suele ser promulgar leyes y edictos contrarios a la fe, con el fin de forzar a los fieles con penas gravísimas a abjurar la fe o a profesar algo contrario a las normas de la fe. Esto lo hicieron no sólo los emperadores gentiles, sino también los que apostaron de Cristo: Juliano, Valente y otros parecidos.

A esto se añaden las penas y tormentos. Y a veces también suelen emplearse medios violentos por parte de los ministros y maestros herejes para enseñar e instruir a los hijos de los católicos, y, al contrario, para apartarles y por todos los medios tenerles alejados de la doctrina de los católicos. Así dice la historia que lo hizo Juliano el Apóstata.

Por último, a veces los tiranos suelen tentar a los creyentes con halagos y favores, como es conocido en las historias eclesiásticas.

8. DEMOSTRACIÓN —POR EL FIN— DE QUE LAS MOLESTIAS DE LOS FIELES EN INGLATERRA SON UNA PERSECUCIÓN DE LA IGLESIA.—Pues bien, primeramente vamos a probar que las molestias de los fieles en Inglaterra, por parte del fin es una persecución de la Iglesia. Esto resultará evidente si nos fijamos en su comienzo y origen.

Enrique VIII, para hacer presentar en su reino —prescindiendo de la Sede Apostólica— la sentencia de divorcio contra la reina Catalina, introdujo en Inglaterra una nueva forma de Iglesia, se hizo a sí mismo cabeza de aquella Iglesia y estableció un decreto de que, en aquel reino, para ningún acto de administración en materia eclesiástica se requiriese la autoridad del Pontífice. Y con este poder así usurpado, decretó introducir en su reino nuevos ritos religiosos y unas leyes sobre el culto divino muy distintas de las anteriores; y con este fin hizo muchas cosas de las cuales trataremos después.

Este mismo fin tuvo también Eduardo o, más bien, su protector y sus consejeros, los cuales fomentaron y ampliaron ese fin *hasta el punto de que,* —como dice SANDER— *en breve tiempo, el tremendo sacrificio, los divinos oficios y todos los sacramentos dejaron totalmente en Inglaterra de hacerse en rito católico.* Más aún, siendo así que Enrique —según vimos antes—, a excepción del artículo del primado, prohibió que en los otros tocantes a la fe se hiciese cambio alguno, en cuanto comenzó a reinar Eduardo —según vimos antes— empezó a introducirse la herejía de Zwinglio.

El mismo fin se propuso de nuevo Isabel en cuanto subió al trono: se declaró a sí misma y quiso que sus súbditos la juraran gobernadora soberana de toda Inglaterra no menos en lo espiritual y eclesiástico que en lo temporal. Y de todas las maneras se dedicó no sólo a conservar el cisma, sino también a introducir la herejía luterana u otra poco distinta de ella, y a cambiar totalmente la religión católica que su hermana María había empezado a restablecer; y en ese empeño y labor trabajó hasta el final de su vida.

9. Que esa misma forma de religión —contraria a la católica— el rey Jacobo trata de conservarla y protegerla en su reino, y que eso es lo que busca por todos los modos, no es necesario probarlo: bastante categórica y claramente profesa eso el rey mismo en su libro, como aparece bien claro por la profesión de su fe, de que hemos tratado antes; y a continuación señalaremos muchas palabras y pasajes suyos en los que manifiesta y explica este fin.

Por todo ello consta que en la perturbación anglicana se han hallado los tres malos fines que antes hemos distinguido en una persecución de la religión cristiana, a saber, las malas costumbres, la sustitución de la religión por el cisma, y la sustitución de la fe por la herejía. Porque comenzó por la corrupción de las costumbres, avanzó hasta el cisma, y terminó en una manifiesta herejía, y así perdura ahora.

El cisma no lo niega ni el rey mismo; ahora bien, el cisma se basa ya en la herejía —según se demostró en el libro 3.º— y está lleno de otras muchas herejías —según se probó en los libros 1.º y 2.º—, y ambos, cisma y herejía, no pueden darse sin una gran corrupción de las costumbres; luego por parte del fin, ahí se dan cita todos los males que pueden hallarse en una persecución de la Iglesia.

10. DEMOSTRACIÓN DE LO MISMO POR PARTE DE LOS MEDIOS.—GRAVEDAD DE LA PERSECUCIÓN BAJO EL REINADO DE ENRIQUE.—Y que también por parte de los medios la persecución fue cruelísima antes de Isabel, bajo su reinado, y después de ella bajo el reinado de Jacobo, vamos a probarlo recorriendo brevemente los capítulos que hemos tocado.

El primero era el de la destrucción y usurpación violenta de las cosas sagradas. Ahora bien, ésta comenzó inmediatamente con el cambio de la religión bajo el reinado de Enrique.

En efecto —como refiere BOZIO— sólo Enrique ocupó por la violencia y destinó a usos profanos diez mil monasterios y templos que, a lo largo de muchos años, habían edificado los católicos.

La serie y calidad de sus tiranías las describe más ampliamente *Sander* diciendo que al *principio mandó Enrique que todos los religiosos y religiosas de todas las órdenes entregasen a sus tesoreros todas las alhajas y reliquias de las iglesias.* Y dice que después, en las asambleas públicas, obtuvo que los monasterios más pequeños cuyas rentas no pasaban de setecientas libras esterlinas quedasen a su libre disposición, y que de esta forma ocupó trescientos setentaiséis monasterios y de ellos sacó ciento veintiunmil libras anuales, y que más de diez mil religiosos de ambos sexos los devolvió al mundo. Y que en el término de tres años destruyó todos los monasterios de todo el reino, y, con la mayor violencia, todos sus bienes los aplicó al fisco. Y el mismo autor cuenta ampliamente la violencia y los malos procedimientos con que lo ejecutó.

Después de esto, declaró la guerra a las imágenes, monumentos y reliquias de los Santos, y todos los que eran más célebres entre ellos los destruyó, los profanó y los robó. Y en cuanto a las otras iglesias, aunque no las destruyó del todo, pero cuanto en ellas había de valor lo robó, y de mil otras formas las profanó tratando indignamente todo lo sagrado.

11. AVANCE DE LA PERSECUCIÓN EN EL REINADO DE EDUARDO.—Todo esto continuó y aumentó bajo Eduardo, puesto que, si algunas imágenes o cruces habían quedado en Inglaterra, en parte fueron destruidas, en parte quemadas, y todos los vasos de oro y plata, los cálices y ornamentos, y todos los bienes de las iglesias fueron aplicados al rey.

Los oficios divinos comenzaron a rezarse en rito herético y en lengua vulgar, y así, suprimido el sacrificio y destruidos los altares, las iglesias de los católicos dejaron de ser templos de Dios y se trasformaron en sinagogas de Satanás.

Después Isabel, todos los templos, monasterios y cosas sagradas que su hermana, en parte había vuelto a destinar al antiguo ornato de la verdadera religión, de nuevo los hizo desaparecer; se lanzó sobre todas las cosas sagradas con mayor fuerza y poder; y con todas sus fuerzas procuró suprimir todas las prácticas de la nueva religión.

Por lo que toca a Jacobo, aunque quizá no ha encontrado monasterios que destruir, bienes estables suyos que volver a ocupar, ni templos que no estuviesen ya profanados por los herejes, sin embargo hay que juzgar que violenta igualmente las cosas sagradas.

Lo primero, porque con su poderío hace que esa abominación de la desolación se conserve, y con la misma violencia impide que se restaure en sus reinos nada que huela a religión católica. Y aunque en Irlanda —según noticias venidas de allí— las iglesias que en otro tiempo derruyeron los herejes, ahora, por orden del rey, se están reedificando a cuenta de los católicos, eso se hace con destino a los ritos y reuniones sacrílegas de los calvinistas, lo cual es —por decirlo así— una ofensa y persecución duplicada.

Además, si los católicos conservas ocultos algunos vasos sagrados y los ministros del rey los hallan, se los quitan y los dedican a usos profanos. Más aún —según hemos oído decir a personas fidedignas—, a este título quitan todos los vasos preciosos de oro y plata o las alhajas de las mujeres, aduciendo que son vasos sagrados o conservados para el ornato de las reliquias o de los altares.

12. EL SEGUNDO MEDIO DE LA PERSECUCIÓN.—PUNTO A QUE LLEGÓ —BAJO EL REINADO DE ISABEL— EN LOS AÑOS 1558, 1559 Y 1571.

Otra forma de perseguir a la religión cristiana suele ser mediante edictos y leyes, violentas y penales, contrarias a la fe católica, cuales es conocidísimo que se han dado y que a diario se dan en Inglaterra bajo los dichos reyes.

Enrique, al principio de su caída, con un edicto público —según se ha visto antes— forzó a sus súbditos a jurar su primado. Más aún, su odio contra el Papa fue tan ardiente, que con pública ley mandó bajo pena de muerte que todos borrasen de todos sus libros el nombre del Papa.

Otras leyes parecidas se dieron contra la religión católica bajo su reinado y bajo el de Eduardo.

Después Isabel, en cuanto comenzó a reinar, presentó a la aceptación de sus súbditos el juramento de su primado eclesiástico, pues aunque no empleaba el título de *cabeza de la Iglesia* sino el de *gobernadora soberana,* pero después se declaró que ambas expresiones significaban lo mismo. Y para los que lo rechazaban se añadía la pena de privación de los bienes y de cadena perpetua la primera vez, y la segunda vez la pena de muerte.

Además, se prohibió la práctica del sacrificio y de los sacramentos en rito romano: bajo la pena de doscientas libras la primera vez, de cuatrocientas la segunda, y de todos los bienes y cadena perpetua la tercera.

Asimismo, bajo la pena de pérdida de todos los bienes y de cadena perpetua prohibió que nadie en Inglaterra llevase *Agnus Dei,* cruces o

cualesquiera otros objetos consagrados con la autoridad del Papa, y bajo pena de muerte que nadie trajese de Roma breves o bulas.

El reconciliarle a uno con la Iglesia Romana quiso que se tuviese por crimen de lesa majestad. A los que iban a embarcar para el extranjero por motivo de religión, antes les privó de todos sus bienes. Y después dio una ley por la que a todos los clérigos ordenados con autoridad pontificia, antes de determinada fecha se les forzaba a salir del reino, y a los del otro lado del mar no se les permitía ya volver más bajo pena de lesa majestad. Y promulgó otros incontables edictos semejantes a estos.

13. Lo SUCEDIDO BAJO EL REINADO DE JACOBO.—Ni se mostró más perezoso el rey Jacobo en sus leyes en su ataque a la fe católica. Según cuenta largamente el Cardenal BELARMINO en su respuesta a la Apología, en el año 1606 salió un edicto del rey cuyo título era *Para descubrir y reprimir a los papistas*. Y por este título está claro que el edicto se dio con intención religiosa y para incitar a desertar del Papa.

Por eso, en su primer artículo fueron confirmadas las leyes que había dado Isabel y en los otros, bajo gravísimas penas, se establecieron muchas cosas con el mismo fin: por ejemplo, que a los católicos que rehusen participar en la cena de los herejes o acudir a sus templos e intervenir en sus ritos, se les multe con diversas penas pecuniarias, aumentándolas cada vez, mucho más cruelmente que lo que se hacía bajo el reinado de Isabel.

En segundo lugar, por más que el rey diga que ha suavizado el antiguo juramento, mas no lo ha suprimido: sabemos de fuente fidedigna que el año pasado se decretó que todos los súbditos presten ambos juramentos.

Además, a los que se niegan a admitir también el nuevo juramento de fidelidad, se les aherroja en la cárcel de los asesinos; si allí siguen negándose, se les priva de todos los bienes y se les condena a cadena perpetua; y si se niegan por tercera vez, se les condena a muerte.

Asimismo se decretó que a quien haga volver a la obediencia de la Iglesia a algún súbdito del rey, se le tenga por reo de lesa majestad, y que el tal sufra la pena correspondiente, a no ser que, dentro de determinado espacio de tiempo, confiese su crimen y acepte los dos juramentos, el del primado y el contrario al poder del Papa.

Todos estos edictos y leyes se dirigen manifiestamente a apartar a los hombres de la religión romana, y contienen una gran coacción, puesto que, con la amenaza de la privación de los bienes y de la cadena perpetua, se les aleja de los actos conformes a la fe y a la religión romana, o se les induce a juramentos de perfidia y a las sacrílegas supersticiones de los herejes.

14. REUNIÓN DE LOS CUATRO ARZOBISPOS DE IRLANDA PARA EXTIRPAR LA FE CATÓLICA.—A esto se añade —cosa que antes, bajo Isabel, no se había ejecutado tan cruelmente como en estos años posteriores, sobre todo desde el año 1605 hasta el presente— que esos mismos edictos, según escriben de allí, han sido promulgados en Irlanda mediante legados y gobernadores enviados allá por el rey con grandes poderes: ellos molestan a los católicos hasta el punto de apenas dejarles vivir si no renuncian a su antigua religión.

En efecto, a todos se les manda bajo gravísimas penas que los domingos y días festivos acudan a las iglesias de los protestantes y tomen parte en sus impíos ritos; y a los católicos se les fuerza a abandonar su patria si no quieren ajustarse a los protestantes.

Además, a los católicos se les prohíbe, bajo pena de cadena perpetua, el enseñar a los jóvenes, dentro del reino, gramática ni ninguna otra ciencia. A los padres se les prohibe, bajo pena de confiscación de los bienes, enviar a sus hijos fuera del reino a centros católicos de estudio; y si consta que los han enviado, se les tiene encarcelados hasta que sus hijos vuelvan. Asimismo, a los mayores de edad se les prohibe igualmente, bajo pena de cadena perpetua si se les coge en su salida, irse fuera del reino a hacer estudios.

No se permite que nadie sea elegido para ninguna magistratura ni que sea admitido a desempeñarla sin jurar antes el primado eclesiástico del rey de Inglaterra.

Todo esto, y otras muchas cosas que omitimos por brevedad, se ordena al mismo fin de extirpar de raíz la fe romana en aquella isla, en la que hasta ahora parecía mantenerse en su vigor.

Por eso, por orden del rey, los cuatro arzobispos —los únicos que hay en aquella región— se reunieron en Dublín para tratar de asuntos religiosos, y todos unánimemente juraron procurar por todos los modos y caminos que, en sus propias diócesis y en las de sus sufragáneos e incluso en toda la isla, se conserve la unidad del rito religioso: *con el fin,* dicen, *de extirpar de raíz la religión papista y, en su lugar, plantar la verdadera fe y religión.*.

15. Y esta presión mediante edictos y leyes no para sólo en amenazas, sino que en gran parte pasa a la ejecución, según refiere ampliamente SANDER sobre la época de Isabel. Y acer-

ca de esta época consta, por la fama ininterrumpida y por relaciones muy dignas de crédito, que a los católicos se les acosa con saqueos y rapiñas, hasta el punto de que, reducidos a una pobreza extrema, no tienen fuerzas ni ánimos para resistir.

Podríamos referir muchos casos: baste el del ilustre Vizconde de Montagu, que, para no prestar el nuevo juramento, en compensación, el año pasado de 1611, tuvo que pagar seis mil libras, es decir, veinticuatromil cruceiros portugueses.

Ni es necesario hacer una prueba más extensa de los otros medios de tormentos, penas y coacción con que se molesta gravísimamente a los fieles, pues en el capítulo siguiente habrá que aducir muchos argumentos y casos de esta verdad, y también ahora, al responder a las objeciones o —más bien— excusas del rey, la cosa aparecerá con mayor evidencia.

Porque ni siquiera el rey mismo se atreve a negar del todo las aflicciones y penas que han padecido y también ahora padecen los ortodoxos en Inglaterra; lo que hace es presentar otras excusas, las cuales es necesario examinar, a fin de que conste con toda evidencia que la persecución es tan clara y cruel, que no hay tergiversación que baste para ocultarla.

16. Se descarta una evasiva que emplea el rey.—Pues bien, el rey excusa primero a su predecesora Isabel haciendo la división en épocas que hemos dicho antes: antes de la sentencia de Pío V no molestó gran cosa a los fieles, y después de la sentencia no les persiguió sino que lo que hizo fue defenderse, y a lo que persiguió no fue a la fe sino a los crímenes y conjuraciones.

Mas lo primero se apoya en una base falsa, puesto que el rey dice que antes de la excomunión de Pío V, en Inglaterra no se dieron leyes demasiado severas contra los católicos. Ahora bien, aquella excomunión Pío V la dio el año 1569, y las leyes que se han dicho antes, fueron dadas en el año 1558 y en el siguiente, leyes a las que se puede y se debe calificar no sólo de demasiado severas sino también de severísimas.

En efecto, las penas de privación de los bienes o de cadena perpetua, de suyo y cada una de ellas en particular son gravísimas: luego ¿cómo no se ha de calificar de severísima a una ley que imponía las dos penas a quien rechazase el juramento del primado, es decir, un juramento de perfidia?

Asimismo, no puede menos de juzgarse gravísimas y severísimas a las otras leyes que imponían penas pecuniarias tanto a los que observasen los ritos sagrados católicos como a los que evitasen los ritos sacrílegos de los protestantes, dado que poco a poco les privan de los bienes necesarios para la vida, y a los que perseveran en el bien, por fin les condenan a cadena perpetua.

17. Refutación de otra evasiva.—Añade además el rey que en aquella época no se estableció ninguna pena de muerte contra los papistas.

Mas por las leyes que se han dicho consta lo contrario: a quien por segunda vez rehusase el juramento de perfidia, se le imponía pena de muerte; y con la misma pena se castigaba a quien introdujese en Inglaterra cualquier bula pontificia; y a un doctor de la fe católica, si convertía de la herejía a alguien, se le tenía por reo de lesa majestad y, por consiguiente, también por reo de muerte.

Y la reina, ya en aquel tiempo, presionaba a los católicos no sólo dando leyes sino también con su ejecución y de otros mil modos. Porque refiere Sander que en el año 1585 muchos obispos que no quisieron jurar ni avenirse a otras impiedades, fueron depuestos y encarcelados, y que al fin *acabaron* allí *después de soportar una larga serie de miserias*. Y que asimismo, otros nobles y otros religiosos de ambos sexos, o soportaron tales vejaciones, o para evitarlas se vieron forzados a abandonar la patria y a desterrarse dejándolo todo.

Por consiguiente, es evidentísimo que Isabel persiguió gravísimamente a los católicos antes de la sanción de Pío V. Y según esto, si —como exige el rey— él mismo hubiese querido juzgar y considerar todo el asunto con sus circunstancias, con mucha mayor verdad diría que Pío V no impuso a la reina ninguna pena antes que su pertinacia y su ferocidad contra los católicos le obligaron a defender a los inocentes.

18. Refutación de una tercera evasiva. Examinemos —en segundo lugar— la legitimidad de la defensa de los actos de Isabel en la segunda época. *Isabel,* dice, *exacerbada con la censura y deposición de Pío V,* se airó e indignó contra los católicos.

Pero ¿cuál es el valor de esta defensa? Absolutamente ninguno: muy al contrario, con eso se hizo más grave y más detestable la iniquidad de la persecución.

Porque —según se ha demostrado— antes de la sentencia de Pío V, durante muchos años Isabel había presionado a los católicos tratando de apartarlos de la obediencia del Papa. Y habiéndole Pío IV enviado un legado para advertirla que, por odio al Papa, no arruinase a su nobilísimo reino, y para asegurarle que, si algo temía sobre los derechos de ese reino, fácilmen-

te podían tratarse el asunto dada la benignidad de la Sede Apostólica, ella —según refiere SANDER en el año 1566— no quiso oír al legado ni le permitió pasar a la isla.

Y añade SANDER que, a pesar de ello, el mismo Papa envió a Inglaterra otro legado para animar a la reina —prometiendo toda clase de seguridades— a que enviase al Concilio de Trento, para tratar del asunto de la fe, a algunos de sus obispos; y que también a éste lo rechazó con soberbia.

Dice también que las distintas cartas del emperador, de los reyes y de otros ilustres católicos no consiguieron otra cosa de endurecerla más.

¿Qué extraño, pues, que Pío V, después de haber esperado pacientemente durante casi cuatro años de su pontificado alguna enmienda o moderación en el proceder de la reina, y no consiguiendo nada, al fin juzgó que debía usar de severidad contra ella? Por cierto, nadie que no dude del poder del Papa, se atreverá a condenar su justa indignación ni defenderá la pertinacia de la reina.

19. Podemos aplicar a nuestro caso el precioso trozo de SAN AGUSTÍN, el cual habla así dirigiéndose a los donatistas:

Si la Escritura santa y canónica demuestra que habéis levantado un altar enfrente de la Iglesia de Cristo; que con un cisma sacrílego estáis separados de la unidad cristiana, que se extiende por todo el mundo; que, con vuestras blasfemias y, en cuanto podéis, con vuestros ataques, hacéis la guerra al cuerpo de Cristo, que es la Iglesia extendida por todo el mundo; vosotros sois impíos y sacrílegos, y en cambio a quienes tan suavemente para tan gran crimen determinan atemorizaros y reprimiros advirtiéndoos de vuestros daños y privándoos de vuestros puestos, honores o dinero a fin de que, reflexionando sobre la causa de esos castigos, conozcáis vuestro sacrilegio, lo abandonéis y os libréis de la condenación eterna, se les tiene por guías solícitos y por consejeros piadosísimos.

Este es el amor que os deben los Papas: castigar vuestros sacrilegios —dada la mansedumbre cristiana— no como se merecen, y —dada la vigilancia cristiana— no dejarlos del todo sin castigo. Esto es lo que en ellos obra Dios, cuya misericordia no queréis reconocer ni siquiera en estas molestias, de las cuales os quejáis.

Esto es —poco más o menos— lo que dice San Agustín; y aunque él no hablaba de un Papa que castigase a un rey cismático, sino de un emperador enfurecido contra unos súbditos rebeldes en favor de la Iglesia, sin embargo— según he dicho— las palabras mismas y todo su pensamiento son, proporcionalmente, aplicables a nuestro caso.

Y a esto nadie se opondrá si no es quien niegue el poder del Papa para castigar a los príncipes cismáticos. Ahora bien, ese tal reducirá la discusión al problema del motivo de religión, y por ese camino también se deduce que aunque Isabel aumentara su persecución provocada por la sentencia del Papa, no por eso cambió el blanco y fin de la persecución, pues siempre luchó contra la religión y en ese propósito se confirmó más y se hizo más cruel con ocasión de aquella justa sentencia; y así, la persecución de los católicos no fue cambiada o suprimida sino aumentada.

20. AVANCE DE LA PERSECUCIÓN BAJO EL REINADO DE JACOBO.—Vamos a responder brevemente a los otros puntos que el rey propone acerca de sí mismo y de su gobierno.

Y en primer lugar, con la comparación que establece entre él e Isabel a lo sumo demuestra que al principio de su reinado se portó con los católicos más blandamente y suavizó de alguna manera la persecución de Isabel, pero no que cesase de ella. Porque a nosotros nos resulta fácil demostrar que también el mismo Jacobo, desde el principio de su reinado persiguió a la religión católica.

Lo primero, porque en el primer año de su reinado y en el primer parlamento, no sólo confirmó los edictos de la reina, sino que —según afirma BELARMINO en su respuesta— además los amplió no poco.

Lo segundo, porque el rey mismo dice que los católicos, fiados de su benignidad, llegaron a confiar que en breve gozarían de libertad religiosa: luego reconoce que, también en su reinado, siempre les estuvo prohibido a los católicos el profesar o practicar su religión; luego se veían forzados a abandonarla: ¿puede haber persecución más evidente de una religión que prohibir su práctica con leyes injustas y por la violencia?

Lo tercero, el rey mismo reconoce que su gran clemencia para con los católicos llegó hasta permitirles salir del reino dentro de un determinado tiempo, o más bien hasta forzarles a ello, pues aquel destierro se les concedía para evitar penas más graves: este es el que el rey llama *su clementísimo edicto*.

Mas oiga lo que acerca de una concesión semejante en tiempo de Isabel escribe SANDER: *Acerca de algunos que tenían encarcelados tomaron en aquellos mismos días la nueva determinación de desterrarles: sea porque cayeron en la cuenta de que con la muerte y asesinato de los sacerdotes no habían ganado nada, sea por-*

que juzgaron que con eso ante todo había quedado empañada su clemencia, cuya gloria tanto desean que pueda divulgarse por muchas partes. ¿Qué sucederá si alguien forma el mismo juicio acerca de la determinación —parecida a aquella— del rey? Quizá no andará muy lejos de la verdad.

Pero concedamos que el rey lo hubiese hecho con la intención de suavizar la persecución y de aminorar las penas: *sin duda* —como añade el mismo autor— *el destierro perpetuo no es un gran argumento de blandura;* más aún, en sí mismo es una pena gravísima, y el tener que escogerlo para evitar unas penas más graves es una gran desgracia; y finalmente, el imponerlo de tal forma que el volver constituya un delito de muerte, es durísimo y cruelísimo.

21. Se sale al paso de una evasiva.—Los beneficios hechos a los católicos no le sirven de excusa si se los hizo por razones políticas.—Mas dice el rey que no puede probarse que durante su reinado nadie haya sido condenado a muerte por motivos religiosos.

Pero —en primer lugar— eso no es favor alguno; a no ser que se tenga por beneficio al de los ladrones, los cuales suelen gloriarse de haber dado la vida a aquellos a quienes no se la han quitado.

En segundo lugar, no es nada lógica la deducción *No son muertos los católicos: luego tampoco sufren persecución,* como si sólo el asesinato y la muerte fuese una coacción y una pena grave. Por eso dice San Agustín: *Siempre que los príncipes, aun con miedos de penas más ligeras, amenazando y enfureciéndose apartan de la vida buena y de las buenas acciones, son perseguidores y opresores.*

Por último, que lo que se afirma es falso, lo demostraremos en el capítulo siguiente.

Y con lo que el rey añade y da a entender que sucederá en adelante, a saber, que la prohibición del juramento será ocasión de que se mate a muchos que lo rechacen, muestra suficientemente que el propósito del rey es perseguir a los santos hasta la muerte por causa de la religión.

En efecto: Según hemos demostrado, la religión y la conciencia obligan a los fieles a no aceptar este juramento; luego quien mata a los fieles por esa causa, les persigue hasta la muerte por causa de la religión, y *su sangre* caerá, *no sobre el Papa,* según profetiza el rey, sino sobre la cabeza del perseguidor si no se corrige.

Porque la causa para que se derramara esa sangre no la puso el Papa que, explicando la verdad, prohibió el juramento, sino que el rey que, atacando a la verdad, impone tal juramento y determina perseguir hasta la muerte a los que lo rechacen, ésa será la verdadera causa de una sangre tan cruelmente derramada.

Además, los favores y beneficios que dice haber concedido a los católicos valen bien poco para excusar su persecución, puesto que comenzó a favorecerles —o, más bien, a disimular con ellos— no por motivo de religión, sino por razones políticas con el fin de atraerles a todos de alguna manera al principio de su reinado.

Y tal vez lo que deseaba era ganárselos con esos halagos y honores a fin de hallarles más fácilmente después condescendientes con su voluntad también en las cosas de religión. Y si esto es así, habrá que tenerlo no por una excusa, sino, más bien, por una parte y un aumento de la persecución.

Por último, lo que el rey tantas veces aduce en su defensa, que los que le forzaron a obrar más severamente contra los papistas fueron los crímenes de la conjuración, por una parte no justifica la persecución, la cual —según hemos demostrado— la había comenzado mucho antes; y por otra —como demostraremos en el capítulo siguiente— de nada sirve para librar del título de persecución los padecimientos de los católicos que se siguieron de ahí.

CAPITULO XI

A QUIENES POR LA RELIGIÓN Y LA OBEDIENCIA A ROMA FUERON CONDENADOS A MUERTE EN INGLATERRA ¿SE LES DEBE CONTAR ENTRE LOS VERDADERAMENTE MÁRTIRES?

1. Para rehuir de cualquier modo el sambenito de perseguidor de la Iglesia, el rey de Inglaterra ha tratado de cargar con él a los hombres religiosos y fieles que en esa misla isla han sido muertos por Cristo, sosteniendo que no fueron ejecutados, sino justamente castigados por sus delitos y por su crimen de lesa majestad o de grave desobediencia en la transgresión de las leyes civiles. Y por eso, de quienes les llaman mártires dice que mienten, y se ríe en grande de ellos.

En conformidad con eso, en el Prólogo dice: *Aunque es de sobra claro por las correspondientes pruebas que los jesuítas son reos de lesa majestad y de conjuraciones, y ellos mismos, vencidos por la fuerza de la verdad, lo han confesado así, ¡sin embargo, se les ha de tener por mártires!* Y más abajo, después de una larga digresión contra el P. Enrique Garnet y otros, añade: *Aseguro firmemente —según dije también en mi Apología— que, ni en mis tiempos ni en los de la difunta reina, aquí nadie ha sido ejecutado por motivos de conciencia y religión.*

Y si esto es verdad, necesariamente se deduce que ninguno de los católicos que han sido

que juzgaron que con eso ante todo había quedado empañada su clemencia, cuya gloria tanto desean que pueda divulgarse por muchas partes. ¿Qué sucederá si alguien forma el mismo juicio acerca de la determinación —parecida a aquella— del rey? Quizá no andará muy lejos de la verdad.

Pero concedamos que el rey lo hubiese hecho con la intención de suavizar la persecución y de aminorar las penas: *sin duda* —como añade el mismo autor— *el destierro perpetuo no es un gran argumento de blandura;* más aún, en sí mismo es una pena gravísima, y el tener que escogerlo para evitar unas penas más graves es una gran desgracia; y finalmente, el imponerlo de tal forma que el volver constituya un delito de muerte, es durísimo y cruelísimo.

21. Se sale al paso de una evasiva.—Los beneficios hechos a los católicos no le sirven de excusa si se los hizo por razones políticas.—Mas dice el rey que no puede probarse que durante su reinado nadie haya sido condenado a muerte por motivos religiosos.

Pero —en primer lugar— eso no es favor alguno; a no ser que se tenga por beneficio al de los ladrones, los cuales suelen gloriarse de haber dado la vida a aquellos a quienes no se la han quitado.

En segundo lugar, no es nada lógica la deducción *No son muertos los católicos: luego tampoco sufren persecución,* como si sólo el asesinato y la muerte fuese una coacción y una pena grave. Por eso dice San Agustín: *Siempre que los príncipes, aun con miedos de penas más ligeras, amenazando y enfureciéndose apartan de la vida buena y de las buenas acciones, son perseguidores y opresores.*

Por último, que lo que se afirma es falso, lo demostraremos en el capítulo siguiente.

Y con lo que el rey añade y da a entender que sucederá en adelante, a saber, que la prohibición del juramento será ocasión de que se mate a muchos que lo rechacen, muestra suficientemente que el propósito del rey es perseguir a los santos hasta la muerte por causa de la religión.

En efecto: Según hemos demostrado, la religión y la conciencia obligan a los fieles a no aceptar este juramento; luego quien mata a los fieles por esa causa, les persigue hasta la muerte por causa de la religión, y *su sangre* caerá, *no sobre el Papa,* según profetiza el rey, sino sobre la cabeza del perseguidor si no se corrige.

Porque la causa para que se derramara esa sangre no la puso el Papa que, explicando la verdad, prohibió el juramento, sino que el rey que, atacando a la verdad, impone tal juramento y determina perseguir hasta la muerte a los que lo rechacen, ésa será la verdadera causa de una sangre tan cruelmente derramada.

Además, los favores y beneficios que dice haber concedido a los católicos valen bien poco para excusar su persecución, puesto que comenzó a favorecerles —o, más bien, a disimular con ellos— no por motivo de religión, sino por razones políticas con el fin de atraerles a todos de alguna manera al principio de su reinado.

Y tal vez lo que deseaba era ganárselos con esos halagos y honores a fin de hallarles más fácilmente después condescendientes con su voluntad también en las cosas de religión. Y si esto es así, habrá que tenerlo no por una excusa, sino, más bien, por una parte y un aumento de la persecución.

Por último, lo que el rey tantas veces aduce en su defensa, que los que le forzaron a obrar más severamente contra los papistas fueron los crímenes de la conjuración, por una parte no justifica la persecución, la cual —según hemos demostrado— la había comenzado mucho antes; y por otra —como demostraremos en el capítulo siguiente— de nada sirve para librar del título de persecución los padecimientos de los católicos que se siguieron de ahí.

CAPITULO XI

A quienes por la religión y la obediencia a Roma fueron condenados a muerte en Inglaterra ¿se les debe contar entre los verdaderamente mártires?

1. Para rehuir de cualquier modo el sambenito de perseguidor de la Iglesia, el rey de Inglaterra ha tratado de cargar con él a los hombres religiosos y fieles que en esa misla isla han sido muertos por Cristo, sosteniendo que no fueron ejecutados, sino justamente castigados por sus delitos y por su crimen de lesa majestad o de grave desobediencia en la transgresión de las leyes civiles. Y por eso, de quienes les llaman mártires dice que mienten, y se ríe en grande de ellos.

En conformidad con eso, en el Prólogo dice: *Aunque es de sobra claro por las correspondientes pruebas que los jesuítas son reos de lesa majestad y de conjuraciones, y ellos mismos, vencidos por la fuerza de la verdad, lo han confesado así, ¡sin embargo, se les ha de tener por mártires!* Y más abajo, después de una larga digresión contra el P. Enrique Garnet y otros, añade: *Aseguro firmemente —según dije también en mi Apología— que, ni en mis tiempos ni en los de la difunta reina, aquí nadie ha sido ejecutado por motivos de conciencia y religión.*

Y si esto es verdad, necesariamente se deduce que ninguno de los católicos que han sido

condenados a muerte, al menos en los tiempos de Isabel y de Jacobo, ha sido verdadero mártir, pues —según el firme principio teológico— al mártir lo hace no la pena sino la causa: así lo explicamos ya en el cap. XXII del libro 1.° siguiendo a SAN CIPRIANO, a SAN AGUSTÍN y a otros Padres.

Cuáles son los argumentos o indicios con que el rey trata de persuadir que las muertes violentas de los santos fieles ingleses ejecutados por orden real en Inglaterra, lo fueron no por motivo de religión sino por otros crímenes, lo veremos después. Y demostraremos que con ellos no queda oscurecida la gloria de los mártires, sino que, más bien, esa gloria queda iluminada y probada por las palabras del mismo rey: porque la luz y el brillo de la verdad es tan potente que ni la astucia ni la violencia son nunca capaces de ocultarla hasta el punto de que, al fin, no se muestre y manifieste.

2. DEMOSTRACIÓN DE LA VERDAD AFIRMATIVA.—MÁRTIRES CARTUJOS Y FRANCISCANOS.—ILUSTRES MARTIRIOS DE TOMÁS MORO Y DE JUAN FISHER.—Decimos, pues, que, no sólo en el reinado de Enrique sino también en el de Isabel y de Jacobo, muchos, en la persecución anglicana, han sufrido la muerte por Cristo, y que a los tales, con gran gloria y con toda verdad, se les cuenta entre los verdaderos mártires de Cristo. Así piensan de estos santos varones todos los escritores católicos que en estos tiempos han escrito sobre las cosas de Inglaterra.

POLIDORO VIRGILIO, al fin de su historia, después de contar la caída de Enrique cuando rechazó el poder del Papa y se constituyó a sí mismo cabeza de la Iglesia Anglicana, añade: Ese decreto no lo aprueban todos. *Y en primer lugar, el Obispo de Rochester, hombre de gran cultura y de grandísima integridad e inocencia. E igualmente Tomás Moro, caballero ilustre por sus letras y por sus buenas costumbres. Ambos prefirieron morir a ceder para más pronto —según esperaban— disfrutar de la eternidad en el cielo. Y lo mismo hicieron espontáneamente algunos otros.*

No les llama expresamente mártires; pero al afirmar su inocencia y descubrir la verdadera causa de su muerte, confirma que son mártires y que fueron muertos únicamente por la religión.

Lo mismo afirma SANDER de ellos y de otros que fueron ejecutados en el reinado de Isabel, y lo demuestra con distintos ejemplos y razones.

Porque, en los años 1533 y siguientes, cuenta que muchos religiosos cartujos y franciscanos fueron ilustres mártires, y confirma que triunfaron gloriosamente dando un noble testimonio en favor de la verdad.

Después describe los insignes martirios de Fisher y de Moro.

En particular cuenta de éste que se le preguntó *si aprobaba la ley que se había publicado en la que al Romano Pontífice se le quitaba todo el poder, y el gobierno soberano de la Iglesia se le concedía al rey.* A esta pregunta él primero respondió de forma que no parecía negar la fe ni exponerse sin más al peligro de morir; hasta que, por fin, apremiado respondió: *Yo, que por la gracia de Dios siempre fui católico y nunca me aparté de la comunión del Romano Pontífice, había oído alguna vez que el poder del Romano Pontífice era, sí, legítimo y laudable, pero de derecho humano y no de precepto divino. Así pues, viendo que la situación de este reino ponía en la necesidad de investigar el origen del poder del Romano Pontífice, durante siete años enteros me dediqué con la mayor diligencia a esta investigación, y hallé que el poder del Romano Pontífice, que vosotros sin más ni más —por no decir cosa más grave— habéis abrogado, no sólo es legítimo, laudable y necesario, sino también de derecho y de precepto divino. Esta es mi convicción, esta mi fe, en la cual, por la gracia de Dios, moriré.*

Apenas había dicho esto, cuando todos a grandes voces gritaron que Moro era traidor y reo de lesa majestad.

Igualmente dice de Fisher que fue muerto por haber rehusado dar su asentimiento al artículo del primado espiritual que Enrique había usurpado.

Y añade que ambos fueron muertos también por no haber querido jurar que el matrimonio de Enrique con Ana Bolena fuese legítimo. De esto tomó ocasión el rey Jacobo para reírse de sus martirios; pero en el capítulo siguiente demostraremos que también por este capítulo esos martirios resultan más ilustres.

Por último, el mismo autor, en casi todos los años siguientes de la vida de Enrique, cuenta martirios ilustrísimos. Mas como el rey Jacobo no dice nada sobre la época de Enrique, por ahora basta esto.

3. MARTIRIO DE TOMÁS, CONDE DE NORTUMBRIA.—En el libro tercero afirma que con muchos acabó Isabel sólo por causa de la fe, y juzga que son mártires.

El primero de quien habla es de Tomás, conde de Nortumbría, anterior al breve de Pío V contra Isabel, y que había tomado las armas contra los herejes. Dice que fue entregado en manos de los ingleses, y que *habiéndosele ofrecido la vida si quería cambiar su manera de pensar religiosa, terminó en el Señor con un ilustre martirio.*

El autor puso las palabras *la vida, si quería,* etc., para que nadie creyese que a este conde se le habría de excluir de la gloria del martirio por parecer que se le había dado muerte por haberse

rebelado: no es así, pues la condición que se le ofreció fue suficiente para que muriera por su testimonio de la fe más bien que por lo que antes había hecho, fuera ello lo que fuera. Esto hay que tenerlo en cuenta en otros muchos casos.

Después, en el año 1571, habiéndose dado contra los católicos aquellas muchas leyes de que se ha hecho mención en el capítulo anterior, dice SANDER: *A muchos devotos católicos —tanto sacerdotes, como seglares de ambos sexos de todas las clases—, sea porque en realidad chocaban con tales leyes, sea porque se veían envueltos en calumnias relativas a las leyes, se les castigaba: a unos con la cárcel, a otros con la confiscación de sus bienes, y a otros también con la muerte.*

Y en los años posteriores 1581 y siguientes, cuenta los ilustres martirios del P. Edmundo Campion, de la Compañía de Jesús, y de otros muchos, sobre los cuales termina diciendo: *En este compendio me resultaría inútil decir cuáles fueron los crímenes por los que a unos inocentes se les castigó tan cruelmente, constándoles como les consta a todos que la verdadera y única causa fue la profesión de la fe de sus abuelos y la defensa de la Sede Apostólica y de la unión con ella en contra de unos hijos rebeldes de la Iglesia.* Y esto lo confirma después con muchos indicios y textos.

Y lo que dice el rey Jacobo, que esas cosas y otras parecidas las hizo Isabel incitada por Pío V, no pudo impedir que todos esos fuesen verdaderos martirios. Muy al contrario, eso es una prueba mayor de que todos esos homicidios se cometieron por odio a la religión romana y en confirmación de la secta contraria a ella, y de que, en consecuencia, en ellos nada puede echarse de menos para que sean verdaderos martirios.

4. De la misma manera pensaron acerca de estos mártires GENEBRARDO —que cita a PABLO JOVIO, a JORGE LILIO y a SLEIDA—, SURIO, y BOZIO, el cual refiere extensamente los martirios de los cartujos bajo el reinado de Enrique y observa que los soportaron espontáneamente, *pues,* dice, *se les ponía en la alternativa de o dejar la fe o soportar aquellos tormentos.* Y después refiere los tormentos y martirios de otros en el reinado de Isabel, tema que desarrolla más ampliamente en el cap. 22 del libro 12.

Posteriormente a éstos, DIEGO DE YEPES, obispo de Tarazona, en su historia de Inglaterra confirma esta verdad muchas veces, pero sobre todo en el cap. 14 del libro 1.° descubre el plan y la astucia de los herejes, los cuales el motivo religioso o encubrían bajo el título de crimen de lesa majestad a fin de que los católicos fuesen muertos bajo ese pretexto y calumnia y no consiguiesen entre los cristianos la gloria de los mártires. Y en el cap. 5 del libro 2.° cita un texto precioso de Andrés Filípatro acerca de estos mártires que fueron víctimas de Isabel.

5. TEXTO DEL CARDENAL BARONIO SOBRE LOS MÁRTIRES DE INGLATERRA.—MÁRTIRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS.—Además, el ilustrísimo BARONIO en su *Martirologio,* el día 29 de Diciembre, en el cual la Iglesia celebra la fiesta de Santo Tomás de Cantorbery, después de una breve descripción de su martirio añade:

Nuestro siglo —por esta parte felicísimo— ha merecido ver muchísimos Tomases, santísimos sacerdotes y otros nobilísimos varones de Inglaterra coronados —séame lícito decirlo— de un martirio mayor y de una doble corona, ya que sucumbieron con un nobilísimo martirio no sólo, como Tomás, por la libertad eclesiástica, sino también por la defensa, restablecimiento y conservación de la fe católica: por ejemplo —entre otros— los que recientemente la sagrada Compañía de Jesús, como a corderos inocentes, hostias gratísimas a Dios, dentro de sus sagrados recintos y con sus santas enseñanzas ha criado para el martirio; los que los sagrados colegios Romano y de Reims —a los que me atrevo a llamar torres elevadas frente al Aquilón y fortísimos bastiones de la fe— han enviado a los triunfos y han hecho avanzar a las coronas.

¡Bien por tu ánimo, bien por tu valor, nobilísimo y gloriosísimo pelotón de ingleses, que diste tu nombre a tan ilustre milicia y juraste dar tu sangre! Os envidio con envidia divina al contemplaros candidatos al martirio y señalados para la nobilísima púrpura de los mártires. También me siento movido a decir: ¡Muera mi alma con la muerte de los justos, y sea mi fin semejante al de ellos!

Estas palabras las dijo aquel gravísimo varón no sólo de los que padecieron en la época de Isabel, sino también en su tiempo, bajo el reinado de Jacobo, por una causa semejante. Y que éstos fueron no pocos lo tenemos averiguado por las relaciones de muchas personas fidedignas, por más que todavía no se halle escrito en ninguna historia impresa que haya llegado a nuestras manos.

6. GRAVE TESTIMONIO SOBRE EL MÁRTIR ENRIQUE GARNET, DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS. Por último, lo mismo pensó también de los Mártires Ingleses PEDRO DE OPMEER en su reciente *Obra Cronológica,* en el año 1535, y LORENZO BEYERLINCK en el tomo 2.° de la misma Cronografía, en el año 1606. Este, después de describir la Conspiración de la Pólvora con-

tra el rey de Inglaterra y los suplicios infligidos a los autores de la conspiración, acerca del Padre Enrique Garnet da un grave testimonio, que me ha parecido transcribir en este lugar:

Poco después incurrió también en sospecha de haber participado en la conspiración de la pólvora —me inclino a creer que por odio a la Compañía de Jesús, a la que había dado su nombre— el cultísimo Enrique Garnet. Este, sin embargo, nunca se había mezclado en aquellos ardides.

Aseguró que él nunca había llegado a saber abiertamente nada de ello; que Catesby había sospechado que él tenía algo en su interior, y eso porque promovía la religión, pero que siempre le había hablado oscuramente, sin hacerle mención alguna de la muerte del rey. Las actas del juicio y de lo que se adujo, tanto en contra como a favor de él, se publicaron detalladamente.

Entretanto, el 28 de marzo —otros dicen que el 3 de mayo—, impertérrito y con la cabeza bien alta, es arrastrado al lugar del suplicio y a la muerte, afirmando que se gozaba muchísimo de haber encontrado una muerte que le abría la puerta de la inmortalidad.

Ni fue él el único que incurrió en la sospecha de aquel crimen sino que la fama echó esa mancha sobre otros más, de los cuales algunos se encontraban en Bélgica.

La fecha en que se descubrió la conjura se puso en el calendario, y está mandado que se celebre en todo el reino para perpetuo recuerdo del suceso.

7. Refutación de una evasiva del rey. Sé que a todo esto responderá el rey Jacobo que no se debe dar crédito a estos autores: lo primero, porque son papistas; y lo segundo, porque se engañaron por falsos rumores.

Sin embargo, es conocida no sólo la fe de todos esos hombres en Dios, sino también su ciencia y prudencia, y algunos de ellos se distinguieron por la integridad y pureza de su vida. Y así, más se les ha de creer a ellos que no a los protestantes, los cuales han negado la fe y, por su odio al Papa, se han hecho peores que los infieles.

Por eso, los que hablan no por lo que otros han confesado, sino con conocimiento cierto y por experiencia, como Sander y los que él aduce, son, sin duda, testigos dignos de toda fe. Y que quienes refieren lo que han oído no lo han hecho a la ligera lo demuestran sus mismas palabras.

Por tanto, más bien se ha de creer que el rey, en lo que afirma sobre las pruebas legítimas de sus juicios, ha sido engañado por los herejes y enemigos del Papa, que no que tantos varones sabios se hayan guiado por rumores, dado que la cosa la afirman no como dudosa, sino como cierta; y muchos de ellos aseguran que lo que dicen lo han sabido por escritos y por testimonios dignísimos de crédito, que presentan.

Y esto es lo que, sin temor alguno de equivocarse o de poder ser refutado, hizo también el ilustrísimo Belarmino, por no citar a otros escritores de la Compañía que dieron su testimonio en favor de la verdad.

8. Demostración por las palabras del rey de que ciertas personas muertas por él sucumbieron por Cristo.—Adelantados ya estos indicios y testimonios, podemos demostrar la misma verdad por las palabras del rey mismo.

Doy por supuesto —por lo dicho en el capítulo XXII del libro 1.°— que, en las personas muertas por los reyes de Inglaterra ninguna otra cosa puede echarse de menos que el que hayan sido ejecutados por Cristo o, lo que es lo mismo, por la justicia, por la fe o por la verdadera religión.

En efecto, en su muerte se han hallado ya todas las otras condiciones requeridas para el martirio y todos los indicios de verdadero martirio, dado que —según expliqué en el citado capítulo— imitaron a los antiguos mártires, tanto en la antigüedad de su fe como en su constancia y paciencia, y también en la gravedad y prudencia de sus palabras.

Por eso, ni el rey mismo de Inglaterra, ni todos los protestantes, han podido hasta ahora encontrar otra manera o forma de oscurecer estos martirios que negando que estos mártires hayan perecido por causa de la religión.

Y quizá la razón por la que se han atrevido a presentar esta excusa haya sido que, dependiendo como depende la cosa de los hechos, parece que va a resultar difícil probarla. Mas la fuerza de la verdad es tan grande que ni siquiera Jacobo con sus palabras ha podido negarla y ni aun ocultarla.

9. Mártires son quienes, ofreciéndoseles perdonarles la muerte que merecen, lo rechazan por no negar la fe romana.— Porque en la pág. 153 del *Prólogo,* habiendo dicho que nadie, ni en su tiempo ni en el de la reina, fue ejecutado por causa de la religión, añade la prueba con estas palabras: *Por más que esté dedicado a su religión, por más que la profese manifiesta y firmemente, por parte de las leyes no le amenaza ningún peligro de muerte si no consta que haya quebrantado las leyes con algún acto externo o que haya tramado alguna conjuración o algún plan pernicioso de grandísima importancia; quedando únicamente exceptuados los ministros y demás partidarios del Papa que, en las regiones del otro lado del mar, se ordenan, y que, por tantas conjuraciones y por tantas traiciones como han tramado o animado en Inglaterra, han sido declarados infames y apartados de nuestras fronteras bajo pena de lesa majestad.*

Lo primero que hay que observar en estas palabras es la regla general en la que el rey dice que *a quienes profesan manifiesta y firmemente la fe católica, por parte de las leyes no les amenaza ningún peligro de muerte:* no

niega que a los tales les amenazan otras penas y vejaciones graves, ni puede afirmar que las leyes les permitan profesar su fe con los actos y de las formas que la misma fe les manda o enseña. Esto quedará claro por lo que luego diremos.

En segundo lugar, hay que observar las excepciones.

Una es *la de los que han tramado conspiración*. Sobre ésta no es necesario decir nada, puesto que si se les demuestra legítimamente tal delito, justamente se les castiga por él y esa muerte no tiene nada que ver con el martirio. Sin embargo —según se ha demostrado antes con ciertos casos, y según dice la fama en general— a los tales suele prometérseles el perdón de la pena si reniegan de la religión romana: entonces, si padecen arrepentidos de los anteriores delitos, no carecerán de la gloria del martirio, ya que, en resumidas cuentas, soportan la muerte por mantenerse firmes en la fe. Pero de esto trataremos en otra ocasión.

Ahora, por lo que toca a nuestro tema, la segunda excepción es *la de los que han quebrantado las leyes en algún acto externo*. Vamos a detenernos en ella, y juntamente con ella examinaremos lo demás que se dice sobre la religión y la exterminación de los católicos.

10. Los que son muertos por no observar una ley inicua son mártires.—Demostración de que muchos católicos que han sido ejecutados por haber quebrantado leyes del rey Jacobo han padecido por Cristo.—Pregunto, pues, a qué leyes se refiere el rey: a las puramente civiles que condenan a muerte a los ladrones, a los homicidas y a otros parecidos, o a las leyes por las que a los católicos se les fuerza a profesar una secta falsa o a renegar de la obediencia y poder del Papa, o se les prohibe ejercitar los actos de la religión católica o enseñar ésta.

Por cierto, que el rey no puede hablar sólo de las primeras leyes, pues, de lo contrario, fácilmente se probará la falsedad de su aserto: lo primero, por las leyes que se han aducido en el capítulo anterior; lo segundo, por los hechos mismos, que son conocidos en el mundo entero, y lo tercero, por las palabras del rey en la *Apología*, en la que, a quienes rechacen el juramento recientemente publicado, se les amenaza con la muerte, según hemos ponderado también en el capítulo anterior; y por una relación cierta, hemos oído ya que algunos han sido ejecutados en Inglaterra sólo por haberlo rechazado.

Luego es necesario que se refiera a las leyes que disponen en materia de religión en contra de la religión romana. Y de esto se sigue con evidencia que quienes son ejecutados sólo por trasgredir tales leyes, lo son sólo por causa de la religión y de la conciencia, y que, por tanto, son verdaderos mártires, pues —según he dicho— ninguna otra cosa puede echarse de menos en tal muerte para que sea verdadero martirio.

11. Esa misma era la causa por la que eran matados los mártires de la naciente Iglesia.—Vamos a probar la consecuencia —en primer lugar— tratándose de las leyes que mandan actos contrarios a la verdadera religión, como es el jurar el primado de la reina o del rey y renegar del poder del Papa, o —como mandó Enrique— el borrar su nombre de todos los libros: Nadie puede cumplir tal ley si no es obrando contra su conciencia o negando —interna o, al menos, externamente— la religión católica; luego lo mismo es ser muerto por trasgredir tales leyes que por conservar inmaculada su conciencia y religión.

La consecuencia es evidente. Y el antecedente es claro por la frase de San Pedro y de los Apóstoles en los Hechos: *Es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres.*

Por eso dijo muy bien San Agustín: *Si acaso el emperador se encuentra en el error y da leyes en defensa de su error y en contra de la verdad, quienes no hacen lo que él manda porque Dios lo prohibe, aunque sean atormentados, no son castigados, sino ahora probados y después coronados.* Y frases parecidas de los Padres acumula Graciano.

Confirmación: No fue otra la manera como padecieron todos los mártires desde el principio de la Iglesia, pues por los edictos de los emperadores se les mandaba hacer algo contra la fe o contra el culto del verdadero Dios, y eso bajo pena de muerte, que ellos elegían soportar antes que obedecer tales mandatos; ahora bien, esa misma es la manera como son castigados en Inglaterra los trasgresores de tales leyes.

Y esta razón y tesis son aplicables también a aquellas leyes de Inglaterra que mandan otros actos sacrílegos, como la participación en la cena calvinista y otras participaciones así con los herejes en sus ritos y sinagogas. Pues aunque en esas leyes no se imponga la pena de muerte, sin embargo, sea cual sea la pena, el soportarla por la trasgresión de tal ley es una participación o principio de martirio, que, si se soporta hasta la muerte, podrá —como diré después— llegar a ser un martirio consumado.

12. Quienes son ejecutados por violar leyes que prohiben los actos de la religión católica son mártires.—Otras leyes hay que prohiben actos externos buenos y procedentes de la fe y religión católicas, como son celebrar sacrificios o decir misas privadas, absolver a los penitentes, exhortar a los católicos, enseñar a los ignorantes o a los engañados por la herejía, reconciliar a los cismáticos con la Iglesia Romana; en particular, enseñar que el Papa es la cabeza de la Iglesia existente en todas partes, también en Inglaterra, y cosas se-

mejantes. Pues bien, acerca de estas leyes fácilmente puede probarse que quienes son muertos por su trasgresión son verdaderos mártires y que son muertos por causa de la religión. En efecto, estas leyes son semejantes al precepto que, según los HECHOS, los sacerdotes y escribas dieron a los Apóstoles cuando, *llamándoles, les intimaron que no hablasen ni enseñasen en el nombre de Jesús*. Pedro y Juan les respondieron: *Juzgad si es justo delante de Dios obedeceros a vosotros más que a Dios, pues nosotros no podemos menos de hablar lo que hemos visto y oído*.

Y de nuevo, reprendiendo el príncipe de los sacerdotes a los Apóstoles, diciéndoles: *Os prohibimos severamente enseñar en ese nombre,* etc., los Apóstoles respondieron: *Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres*. Y habiendo sido azotados por eso, *marcharon de la presencia del Sanedrín contentos por haber sido considerados dignos de sufrir ultrajes por el nombre de Jesús*.

Sobre estas palabras observo que, aunque los sacerdotes hicieron azotar a los Apóstoles por la trasgresión de su precepto, ellos, sin embargo, creyeron que habían padecido *por el nombre de Jesús,* y según esto, si aquellos padecimientos hubieran llegado hasta la muerte, sin duda se hubiese consumado el martirio.

Y de ese pasaje deducimos, en general, que si un precepto o ley humana prohibe los actos de la verdadera religión católica que se ordenan a su defensa, conservación o propagación, y por su trasgresión uno es muerto por un perseguidor de la fe, en realidad es muerto por causa de la religión, y eso aunque el tirano diga que la pena se impone por la trasgresión de su ley, pues la razón es absolutamente la misma.

Por consiguiente, dado que las leyes de Inglaterra prohiben tales actos de la religión católica, esas leyes no impiden que todos los que son ejecutados por la práctica de tales acciones mueran por la fe y la religión.

13. Y la razón es que esas leyes son inicuas y no pueden crear ninguna obligación: lo primero, porque son leyes civiles y disponen en materia de religión contra la religión; y lo segundo, porque prohiben unos actos —de suyo lícitos y santos— en daño espiritual de la Iglesia de aquel reino.

Por tanto, el no observar esas leyes no es ninguna culpa; más aún, si eso se hace de una manera prudente y sin temeridad, es un acto insigne de fortaleza y de religión y una señal de gran caridad. Luego la condena a muerte por tales actos, en realidad no es un castigo de la trasgresión de la ley, porque donde no hay ley no hay trasgresión y, consiguientemente, tampoco hay culpa; luego tampoco puede haber verdadera pena.

Por consiguiente, lo único que queda es que sea una persecución de la religión y una vejación o sufrimiento de tal persona sólo por profesar, defender o predicar tal religión. Ahora bien, esto es padecer por causa de la religión y por Cristo como padecían los Apóstoles.

Y esta razón es válida con mayor evidencia cuando la acción prohibida por el hombre está mandada por Cristo:

Lo primero, porque el hombre entonces padece por no anteponer un hombre a Dios, conforme a la frase de los Apóstoles *Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres*.

Y lo segundo, porque en ese trance obliga el precepto de Cristo en SAN MATEO *No temáis a los que matan el cuerpo,* pues —como dice el autor de la *Obra Incompleta*— *no sólo es traidor a la verdad quien, quebrantando la verdad, dice mentira, sino también quien no proclama libremente la verdad que es preciso proclamar libremente*. Y, en consecuencia, añade que no sólo el sacerdote, sino también el seglar tiene el deber de confesar la fe en ese trance: ¿cómo, pues, no será mártir si es ejecutado por esa causa?

14. QUIEN ES EJECUTADO POR PRACTICAR UN ACTO DE LA RELIGIÓN CATÓLICA ES MÁRTIR. Pero añado que, aunque tales obras prohibidas por una ley humana puedan a veces omitirse sin quebrantar el precepto divino —o porque son sólo de consejo, como el hacer voto de castidad o el hacer la profesión religiosa; o porque si entran en un precepto afirmativo de Dios o de la Iglesia, ese precepto no obliga en tal circunstancia o con tantos peligros y, por tanto, podría muy bien prescindirse de él por entonces—, sin embargo, si uno, a pesar de la prohibición inicua y de la conminación tiránica, por el celo de la fe practica esos actos de la manera que le son lícitos y que los juzga útiles para lo gloria de Dios y la utilidad de las almas, si por ello es ejecutado, será verdadero mártir, pues padece *no como maldiciente o ladrón* ni como desobediente al rey que ha dado la ley inicua, *sino como cristiano católico,* y es ejecutado por la justicia.

En efecto, el hombre practica la justicia no sólo cuando obedece a un precepto, sino también cuando obra por Cristo y por la gloria de Dios, aunque entonces no le obligue.

Luego quien padece por no omitir esta justicia —llamémosla así— voluntaria, es decir,

no necesaria por precepto, pero grata a Dios y útil a los prójimos, en realidad padece por la justicia.

Luego si es muerto por esa misma causa, en realidad es ejecutado por causa de la religión y, en consecuencia, es verdadero mártir.

15. Así pues, reconociendo como reconoce el rey, que en Inglaterra los papistas son ejecutados por la trasgresión de tales leyes civiles, no puede negar que son ejecutados por causa de la religión y, consiguientemente, tampoco puede negar que sean verdaderos mártires.

En efecto, el que una ley sea injusta e inválida no puede impedir que haya verdadero martirio ni puede cambiar la verdadera causa de tal muerte; ahora bien, esa causa, en realidad, únicamente es la profesión de tales acciones, profesión que, si desagrada al rey y a sus consejeros, es porque les desagrada la religión romana, y temer que, mediante esos actos, se conserve o se restablezca en esa isla y que la secta contraria quede confundida.

Y no importa que digan que esos actos se prohiben no por la religión sino por razones civiles, por ser esos hombres sediciosos y porque traman conspiraciones, etc.

En primer lugar, en su mayor parte esas son falsas calumnias y pretextos para dar al traste con la religión católica. Porque, pasando —aunque sin concederlo— por que algunos católicos hayan faltado o se hayan excedido algo en esto, la infamia de ello no debe alcanzar a todos los católicos, pues esto —como es claro— es contrario a la razón y a la justicia. Pero, sobre todo, es inicuo que por esa causa —por decirlo así— se infame y se persiga a la religión católica misma prohibiendo a los súbditos su práctica y todos los medios necesarios o útiles para su conservación y propagación.

En segundo lugar, las leyes de Inglaterra prohiben y castigan con pena de muerte muchas cosas que no son necesarias ni útiles para evitar ese peligro si lo hubiera.

Por ejemplo, el prohibir *afirmar que el Papa es la cabeza de la Iglesia* nada contribuye para ese fin; al revés, esa ley hace que los fieles que obedecen al Papa se vean forzados a esconderse, violencia esta y otras parecidas de las que suelen nacer tales conspiraciones. Y lo mismo sucede con la prohibición de la práctica del sacrificio y de otras cosas sagradas, como las imágenes, y con la administración de los sacramentos en rito católico.

En cambio, si a los súbditos se les dejase profesar libremente su fe y se conociese a los que son los partidarios del Papa, quedarían suprimidas las ocasiones de conjuraciones y otros peligros semejantes.

Luego por este pretexto, a tales leyes o muertes ejecutadas a título de ellas, no se las puede eximir de llamarlas persecución por causa de la religión.

Y de esto deducimos —finalmente— que, si algún peligro hay de asechanzas y conjuraciones, ese peligro nace de la pertinacia de los herejes mismos. Y por eso, si para evitar ese peligro prefieren destruir hasta sus cimientos la religión católica más bien que desistir de su pertinacia, con esto mismo demuestran evidentemente que el fin con que persiguen a la religión católica es conservar su herejía y mantener en ella su situación temporal.

Luego cuando, por una causa así, matan a los sacerdotes o a los otros fieles, les hacen perecer por causa de la religión, y en consecuencia —quieran o no quieran— los sacrifican a Dios.

16. EL PROFESAR OBEDIENCIA AL PAPA NO ES NINGÚN CRIMEN DE LESA MAJESTAD.—CONFIRMACIÓN DE LO MISMO POR EL EDICTO DEL REY JACOBO EN FAVOR DEL JURAMENTO DE FIDELIDAD.—Y no debe impresionarles a los católicos ni infundirles duda alguna el que a los que hacen tales cosas las leyes de Inglaterra les condenen como a reos de lesa majestad, traidores o enemigos ocultos del rey o del Estado: se les puede tener por tales no ante Dios, sino ante el juicio depravado de los hombres.

Porque los que han dado tales leyes juzgan que la dignidad del Papa es contraria a la Real Majestad, y, en consecuencia, a la profesión de obediencia al Papa la llaman crimen de lesa majestad, cuando la verdad es que el negar la obediencia al Papa es crimen de lesa majestad divina, la cual confió al Papa sus veces en la tierra. Por esto, la obediencia que se presta a éste, se presta a Dios y no puede ser contraria a la fidelidad justa y debida a los príncipes temporales: el mismo Cristo enseñó que no es incompatible dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios.

Y que esta es la principal finalidad y astucia de tales leyes resulta fácil entenderlo por lo que del tiempo de Isabel refiere SANDER, quien, acerca de los santos confesores, dice: *Habiendo rechazado fácilmente en el tribunal las acusaciones que se habían inventado contra ellos, a continuación se investigan sus más secretos pensamientos y planes haciéndoles unas preguntas capcionsas sobre la bula declaratoria de Pío V, a saber: si juzgan que aquella sentencia había sido legítima; si creen que el Papa tiene poder para degradar a los reyes y para librar a los súbditos de su obediencia; qué han de hacer ellos o qué impondrán a otros en conciencia si alguien hace la guerra por causa de la religión; y otras preguntas así. Y si en sus respuestas decían algo en favor del poder*

del Papa o de una moderación prudente, al punto se les declaraba reos no de religión sino de lesa majestad.

Y después confirma lo mismo ampliamente con la confesión de cierto Juan Nicolás y con distintos e ilustres ejemplos; y finalmente lo comprueba por las leyes insertas en cierto edicto de la reina, principalmente hasta la pág. 484.

Nosotros, por nuestra parte, podemos demostrar los mismo con un edicto que el rey Jacobo dio —por proclamación o a petición del Parlamento el séptimo año de su reinado— en favor del juramento de fidelidad a él o, más bien, de rechazo del poder pontificio, y cuyo tenor —dejando la introducción— es el siguiente:

Por las presentes mandamos y ordenamos rigurosamente que los señores y demás arzobispos, obispos, presidentes y custodios de la paz, etc., *de nuestro más secreto consejo, a quienes toca este asunto: que intimen este juramento a todas las personas y principalmente a aquellos a quienes puede y debe intimarse conforme al estatuto que se hizo en el tercer año de nuestro reinado; y que a quienes lo rechacen les castiguen conforme a nuestras leyes respectivamente.*

Y aunque, por amor a todos nuestros súbditos —para quienes, por la providencia de Dios, somos como un padre— podamos desear que, dentro de los límites de nuestros dominios, no se encuentre ninguno que lo rechace, sin embargo, si alguno aparta su corazón de su serenísimo príncipe hasta el punto de someter ese juramento o una parte de él a un poder extraño, derogando así nuestra corona y dignidad, declararemos la severidad y justicia de nuestras leyes que se deben al tal, de la misma manera que, por el contrario, a los súbditos beneméritos se les debe nuestro favor y benevolencia.

17. *Esto no obstante, como este apartamiento de Nos y de nuestra corona es una preparación para una ulterior y más peligrosa defección, y, por tanto, tiende al crimen de lesa majestad, hemos resuelto reservar a Nos y a nuestro ejercicio todo el orden, poder y disposición acerca de este caso, lo mismo que también sus penas.*

Por estas palabras queda suficientemente claro que, en realidad, la única razón por la que se infligen estas penas es por confesar el primado del Papa o por no rechazar su poder, motivo que es manifiestamente religioso; que, para oscurecer la gloria de los mártires, la verdadera causa se encubre bajo el paliativo de crimen de lesa majestad; y que la severidad e injusticia de las penas se ocultan bajo los blandos términos de clemencia y de paternal providencia.

En esto el rey de Inglaterra imita a los antiguos emperadores que desertaron de la Iglesia.

Así, de Constancio refiere San Hilario que perseguía a los cristianos, en parte con halagos y en parte con miedos y vejaciones, *sin envidia,* dice, *de sus gloriosas muertes.* Por eso, grita así contra Constancio: *Luchas contra Dios, te enfureces contra la Iglesia, persigues a los santos, odias a los predicadores de Cristo, quitas del medio la religión, tirano no ya de las cosas humanas sino de las divinas.* Y más abajo: *Te introduces a título de halagador, matas con apariencia de religión, practicas la impiedad: fallas predicador de Cristo apagas la fe en Cristo.*

18. Igualmente Juliano el Apóstata *astuta y mañosamente* —como dice el Nazianzeno— hizo la guerra a los cristianos *revistiendo la tiranía de clemencia, como el anzuelo con el cebo y como si barnizara la violencia con la persuasión y con halagos verbales.* Y añade el Nazianzeno: *Porque, lo mismo que otras cosas, tampoco quería para los atletas el honor que suele tributarse a los mártires. Por eso, lo que maquina es emplear la violencia sin que por el momento parezca que la aplica.* Esta idea la desarrolla ampliamente; y expresiones parecidas repite en el cuarto discurso.

Y en el discurso 32, después de hablar de Juliano, añade sobre Valente: *El segundo no fue más humano que aquél; incluso fue más cruel que él, porque, llevando el nombre de Cristo, era un pseudocristo; oprobio y deshonor de los cristianos, para quienes el obrar era una impiedad y el padecer una deshonra, puesto que ni parecían ser afrentados ni sus tormentos recibían el ilustre título de martirio, sino que la verdad quedaba ensombrecida de forma que quienes padecían como cristianos parecían ser atormentados como impíos.*

Por consiguiente, los católicos no tienen por qué dudar del martirio de esos santos, pues —según la norma de San Agustín —estando ciertos de que han muerto en la unidad de la Iglesia por esa misma unidad y obediencia, no pueden dudar de que han sido coronados como mártires y de que a los que les han matado se les debe tener por perseguidores de los mártires.

Por tanto —como dijo San Cipriano—, *nadie infame la dignidad de los mártires, nadie destruya sus glorias y coronas. Se mantiene incólume la fuerza de la fe incontaminada; ni puede decir ni hacer nada contra Cristo aquel cuya esperanza, fe, virtud y gloria se basa únicamente en Cristo.*

19. Los que, de cualquier forma, sufren vejaciones por la fe de Cristo, no quedarán sin la gloria del martirio.—Finalmente podemos añadir —para consuelo de los fieles— que los católicos que sufren prolongadas vejeciones por la fe, aunque no mueran violentamente por la fe, si perseveran firmes en esa tribulación hasta la muerte —sea huyendo por los montes y soledades, sea afligidos en prisiones y cárceles, sea desterrados voluntaria o forzadamente, sea escondidos en cuevas y cavernas, sea de otras formas—, y sufriendo con paciencia muchas incomodidades por la pobreza, llegan hasta el fin de la vida, no quedarán sin la gloria o premio del martirio.

Testigo suficiente para mí de esta verdad es San Cipriano en su carta 56 a los Thibaritanos, exhortando a los cuales al martirio dice: *Si un ladrón sorprende a quien huye por la soledad y por los montes, si le ataca una fiera, si le aflige el hambre, la sed o el frío, o si una tempestad y una borrasca le hunden cuando navega precipitadamente por el mar, Cristo mira a su soldado luchando en cualquier parte, y al morir por el honor de su nombre víctima de la persecución, le da el premio que prometió dar a los perseguidos. Ni es un martirio menos glorioso el no haber perecido públicamente y entre muchos, puesto que la causa de perecer es perecer por Cristo. Como testimonio de su martirio basta aquel testigo que prueba y corona a los mártires.*

Y así, dice el mismo San Cipriano en carta al Papa San Lucio: *Lo prolongado de los martirios de los confesores de Cristo no aminora el mérito de la confesión, sino que manifiesta las grandezas de la protección divina.*

20. Dos maneras de tolerar las anteriores aflicciones.—Pero hay dos maneras como pueden tolerarse hasta la muerte esas aflicciones y penas:

Una es con una tan gran violencia y debilidad corporal, producida por las mismas aflicciones o con ocasión de ellas, que, en gran parte, de ahí se siga o por ello se acelere demasiado la muerte: tal sucede en casos de cárcel muy prolongada, de destierro a lugares insalubres, de navegación larga y peligrosa, o de pobreza tan extremada que el cuerpo, por las graves y continuas incomodidades, se extenúe hasta extinguirse.

En estos casos, con toda propiedad y verdad se consuma el martirio, y así, a los que de esta manera mueren por Cristo, la Iglesia suele darles culto como a verdaderos mártires y celebrar sus hechos.

Pero también puede suceder que, aunque uno soporte por Cristo la cárcel, el destierro u otras vejaciones parecidas hasta la muerte, sin embargo, esas vejaciones no sean la causa de la muerte, sino que ésta venga por su curso natural.

En ese caso, aunque entre los teólogos se plantea el problema de si ese testimonio por la fe, dado hasta esa clase de muerte, basta para un verdadero martirio y para obtener la peculiar aureola de mártir; sin embargo, es cosa cierta que al tal no le puede faltar la gran gloria y premio del martirio. Porque quien ha perseverado así, en realidad ha cumplido la condición exigida por Cristo *Quien me confesare ante los hombres,* y por eso también es preciso que Cristo mismo cumpla su promesa *También yo le confesaré ante mi Padre.*

21. Si a algunos, a los que así padecen es aplicable lo que dice San Agustín: *El martirio lo consuma no sólo el derramamiento de la sangre; ni son las llamas las únicas que dan la palma. A la corona se llega no sólo sucumbiendo, sino también despreciando la carne.* Y en otro pasaje: *Si uno da testimonio en favor de la verdad, sufra lo que sufra por la verdad y la justicia, todo ello el Señor se lo contará como martirio*; se entiende, si persevera en esa confesión hasta la muerte.

Y así, también en estos confesores se cumple de lleno lo que tantas veces dicen los Padres: que donde no falta la voluntad, no falta el martirio.

Así lo dijo el Crisóstomo: *El martirio se aprecia no sólo por el resultado, sino también por el propósito.*

Y San Cipriano: *Ninguno de vosotros se contriste como inferior a los que, antes que vosotros, sufrieron los tormentos y, venciendo y pisoteando el siglo, llegaron al Señor con una carrera gloriosa. El Señor escudriña las entrañas, ve los secretos del corazón y mira las cosas ocultas. Para merecer la corona de Dios, basta únicamente el testimonio del mismo que ha de juzgar.*

CAPITULO XII

RESPUESTA A LAS OBJECIONES DEL REY CONTRA EL SEGUNDO BREVE PONTIFICIO Y CONTRA EL CARDENAL BELARMINO

1. Refutación —por parte del rey— de la brevedad del Cardenal Belarmino. Entre otras señales de arrogancia que el rey, en su *Prólogo,* enumera y reprende tomándolas de la *Apología* de Belarmino, una es que

19. Los que, de cualquier forma, sufren vejaciones por la fe de Cristo, no quedarán sin la gloria del martirio.—Finalmente podemos añadir —para consuelo de los fieles— que los católicos que sufren prolongadas vejeciones por la fe, aunque no mueran violentamente por la fe, si perseveran firmes en esa tribulación hasta la muerte —sea huyendo por los montes y soledades, sea afligidos en prisiones y cárceles, sea desterrados voluntaria o forzadamente, sea escondidos en cuevas y cavernas, sea de otras formas—, y sufriendo con paciencia muchas incomodidades por la pobreza, llegan hasta el fin de la vida, no quedarán sin la gloria o premio del martirio.

Testigo suficiente para mí de esta verdad es San Cipriano en su carta 56 a los Thibaritanos, exhortando a los cuales al martirio dice: *Si un ladrón sorprende a quien huye por la soledad y por los montes, si le ataca una fiera, si le aflige el hambre, la sed o el frío, o si una tempestad y una borrasca le hunden cuando navega precipitadamente por el mar, Cristo mira a su soldado luchando en cualquier parte, y al morir por el honor de su nombre víctima de la persecución, le da el premio que prometió dar a los perseguidos. Ni es un martirio menos glorioso el no haber perecido públicamente y entre muchos, puesto que la causa de perecer es perecer por Cristo. Como testimonio de su martirio basta aquel testigo que prueba y corona a los mártires.*

Y así, dice el mismo San Cipriano en carta al Papa San Lucio: *Lo prolongado de los martirios de los confesores de Cristo no aminora el mérito de la confesión, sino que manifiesta las grandezas de la protección divina.*

20. Dos maneras de tolerar las anteriores aflicciones.—Pero hay dos maneras como pueden tolerarse hasta la muerte esas aflicciones y penas:

Una es con una tan gran violencia y debilidad corporal, producida por las mismas aflicciones o con ocasión de ellas, que, en gran parte, de ahí se siga o por ello se acelere demasiado la muerte: tal sucede en casos de cárcel muy prolongada, de destierro a lugares insalubres, de navegación larga y peligrosa, o de pobreza tan extremada que el cuerpo, por las graves y continuas incomodidades, se extenúe hasta extinguirse.

En estos casos, con toda propiedad y verdad se consuma el martirio, y así, a los que de esta manera mueren por Cristo, la Iglesia suele darles culto como a verdaderos mártires y celebrar sus hechos.

Pero también puede suceder que, aunque uno soporte por Cristo la cárcel, el destierro u otras vejaciones parecidas hasta la muerte, sin embargo, esas vejaciones no sean la causa de la muerte, sino que ésta venga por su curso natural.

En ese caso, aunque entre los teólogos se plantea el problema de si ese testimonio por la fe, dado hasta esa clase de muerte, basta para un verdadero martirio y para obtener la peculiar aureola de mártir; sin embargo, es cosa cierta que al tal no le puede faltar la gran gloria y premio del martirio. Porque quien ha perseverado así, en realidad ha cumplido la condición exigida por Cristo *Quien me confesare ante los hombres,* y por eso también es preciso que Cristo mismo cumpla su promesa *También yo le confesaré ante mi Padre.*

21. Si a algunos, a los que así padecen es aplicable lo que dice San Agustín: *El martirio lo consuma no sólo el derramamiento de la sangre; ni son las llamas las únicas que dan la palma. A la corona se llega no sólo sucumbiendo, sino también despreciando la carne.* Y en otro pasaje: *Si uno da testimonio en favor de la verdad, sufra lo que sufra por la verdad y la justicia, todo ello el Señor se lo contará como martirio*; se entiende, si persevera en esa confesión hasta la muerte.

Y así, también en estos confesores se cumple de lleno lo que tantas veces dicen los Padres: que donde no falta la voluntad, no falta el martirio.

Así lo dijo el Crisóstomo: *El martirio se aprecia no sólo por el resultado, sino también por el propósito.*

Y San Cipriano: *Ninguno de vosotros se contriste como inferior a los que, antes que vosotros, sufrieron los tormentos y, venciendo y pisoteando el siglo, llegaron al Señor con una carrera gloriosa. El Señor escudriña las entrañas, ve los secretos del corazón y mira las cosas ocultas. Para merecer la corona de Dios, basta únicamente el testimonio del mismo que ha de juzgar.*

CAPITULO XII

RESPUESTA A LAS OBJECIONES DEL REY CONTRA EL SEGUNDO BREVE PONTIFICIO Y CONTRA EL CARDENAL BELARMINO

1. Refutación —por parte del rey— de la brevedad del Cardenal Belarmino. Entre otras señales de arrogancia que el rey, en su *Prólogo,* enumera y reprende tomándolas de la *Apología* de Belarmino, una es que

Belarmino, en su respuesta, quiso imitar la misma brevedad que el rey había observado en su escrito, y añade: *El estilo compendioso que yo había empleado en la refutación del segundo breve del Papa, quiso él emplearlo contra mí y, a mi ejemplo, reducirse casi a los límites de una sola página.* Pues bien, para evitar una reprensión semejante y rehuir —como lo he hecho en todo lo demás hasta ahora— toda sombra de ocasión para ella, en este último punto he deseado dar una respuesta amplia al rey serenísimo; pero ni en el breve mismo he hallado nada que requiriese una nueva defensa o prueba, ni en el ataque del rey nada que exigiese una respuesta peculiar.

Por eso, he creído preferible incurrir en lo mismo que ataca y reprende el rey, que no repetir lo ya dicho o llenar y llenar páginas de palabras superfluas y ociosas.

Y así, primero voy a explicar brevemente el segundo decreto del Papa y la razón de él; después voy a demostrar —con la misma brevedad— que el rey no opone a él ninguna dificultad que resulte difícil; y, por último, de la misma manera recorreré la refutación que el rey ha hecho de la carta de Belarmino.

2. PUNTOS PRINCIPALES DEL SEGUNDO BREVE DE PAULO V.—En el segundo breve el Papa no impone ninguna nueva carga u obligación a los católicos ingleses: lo que hace es confirmar de nuveo el primer breve y explicar más detalladamente las cosas que había hecho en él:

Una, declarar que no es lícito en conciencia prestar el juramento de fidelidad, y otra, prohibirlo, además, con un precepto peculiar a fin de quitar toda ocasión de tergiversaciones y dudas.

Además, declara también que el primer breve lo escribió no sólo por propia iniciativa y con conocimiento propio, sino también después de una larga y grave deliberación sobre todos los puntos del juramento, y que, por tanto, se debe observar en absoluto, rechazando toda interpretación que trate de persuadir otra cosa.

La razón o necesidad de esta nueva declaración o confirmación fue que —como dice el mismo Papa— algunos súbditos o echadizos del rey habían esparcido por Inglaterra el rumor de que el breve, o no era auténtico, o había sido despachado no legítimamente y con conocimiento cierto, sino subrepticiamente; y con este pretexto algunos prescindían de él y no rehusaban el juramento. Y este dolo y oposición, el Papa —benigna y prudentemente— los atribuye a la astucia del enemigo de la salvación de los hombres, y esto con el fin de excusar la fragilidad de los fieles débiles.

3. EL REY, NO TENIENDO OBJECIONES CONTRA EL SEGUNDO BREVE, EMPLEA EXAGERACIONES VERBALES.—El rey de Inglaterra, por su parte, no teniendo nada que objetar contra la verdaderísima declaración y necesaria prohibición del Papa —ni desde el punto de vista de la autoridad de éste, ni desde el punto de vista de la razón—, prorrumpe en exageraciones verbales, se agarra a las palabras del mismo Papa que acabamos de aducir, y las vuelve contra él diciendo que con ningún engaño durante mil años pudo el demonio perjudicar a los católicos de Inglaterra como les ha perjudicado el Papa con la expedición de este breve.

En efecto, de él se seguirá este gran inconveniente, a saber, que muchos, incluso sacerdotes, que habían admitido el juramento, se verán forzados a abjurar de él, y con esto resultará que serán perjuros a dos juramentos de fidelidad prestados a su rey: uno es el que todos los que nacen en el reino juran tácitamente, y el otro, este que posteriormente admitieron. *Y de esto se sigue,* dice, *que en Inglaterra nadie puede profesar la religión romana ni cuidar de la salvación de su alma sin despojarse ni retractarse de la fidelidad que tenía reconocida y jurada a su príncipe.*

Esto es lo único que objeta contra este segundo breve.

4. ESPÍRITU DE QUE PROCEDE LA FÓRMULA DEL JURAMENTO.—RESPUESTA A LO DEL INCONVENIENTE QUE ADUCE EL REY.—Mas en este punto no resulta difícil *probar los espíritus* y demostrar si no es la institución del juramento y su exigencia —y no su reprobación y prohibición— la que procede del espíritu de Satanás, dado que los espíritus pueden discernirse *por sus frutos* y efectos.

El fin del juramento es apartar a los fieles de la obediencia a la Iglesia bajo color de la obediencia civil, induciéndoles a rechazar el poder del Papa bajo pretexto de jurar fidelidad al rey. Según esto, los frutos de tal juramento —si se presta— serán la profesión, confirmación y extensión del cisma, la negación de la fe, y la completa ruina espiritual y perdición de las almas de aquel reino.

Por consiguiente, es cosa clara que quien ha inventado ese juramento y lo ha metido en los corazones de los protestantes consejeros del rey ha sido el enemigo de la salvación de los hombres, y que de ese mismo espíritu proceden todas las palabras y medios con que se defiende ese juramento.

Y por el contrario, es también cosa clara que quien ha inspirado la reprobación y prohibición de ese mismo juramento ha sido el espíritu contrario, o sea, el espíritu divino.

Lo primero, porque obra propia del espíritu de Dios es deshacer las obras del diablo.

Y lo segundo, porque quienes con plena fe y firme obediencia acepten esa prohibición, salvarán sus conciencias y harán frente al cisma y a la infidelidad con esperanza de gran fruto y premio; y en cambio, quienes —sea por fragilidad, sea por error y engaño— según afirma el rey han admitido tal juramento, reconociendo —por el grito del Pastor— su caída y error, soltarán las ataduras de la impiedad y abjurarán de su inicuo juramento.

Ahora bien, esto no sólo no es —según deduce el mismo rey— un inconveniente, sino, más bien, una cosa necesaria para la salvación, y se la debe contar entre los efectos principales de este breve.

5. Y no por eso se sigue lo otro que introduce el rey, a saber, que se abjure del juramento de obediencia y fidelidad al rey que es congénito a los mismos súbditos.

Porque, sea que por ese juramento entienda la obligación que, como por derecho hereditario, haya llegado a todos sus súbditos y a los hijos de éstos como consecuencia de un juramento de fidelidad que sus padres y mayores prestaron a sus príncipes, sea también que se refiera a un juramento lícito y honesto que los súbditos hayan hecho expresamente de la fidelidad política debida ya al rey, en ninguno de los dos casos se sigue que, por la retractación de un juramento inventado por el rey y admitido por algunos, se abjure de ese vínculo o juramento natural de obediencia civil.

En efecto, en ese juramento —según hemos demostrado ya— no se le promete al rey una obediencia civil justa y honesta: lo que directamente se hace es renegar de la obediencia al Papa y negar el poder de éste, y por tanto, cuando se lo retracta, lo que se hace es —por decirlo así— renegar de haber renegado y, por tanto, reconocer el poder del Papa y volver a su obediencia.

Al rey lo único que se le niega es la obediencia que sea contraria a la obediencia al Papa y a Dios; ahora bien, muchísimas veces se ha explicado y probado que eso no es contrario a la obediencia civil y naturalmente debida.

6. Respuesta a la última consecuencia sacada por el rey.—Y con esto hemos respondido ya a la última deducción del rey.

Porque si el rey se refiere a la obediencia que él desea —a saber, una obediencia que no reconozca ningún poder por encima de él, sea directamente en lo espiritual, sea indirectamente en lo temporal—, muy bien deduce que nadie en Inglaterra puede mantener y conservar su fe católica jurando tal obediencia al rey o no retractando tal juramento si alguna vez lo hizo.

Ni el rey dudaría de esto si —como está obligado— creyese que, fuera de la única Iglesia católica y apostólica, no puede haber salvación ni fe, puesto que, donde no hay unión con la cabeza, allí hay cisma, división y separación de la Iglesia, y por tanto no es posible que quien haya admitido ese juramento y se mantenga en él, se encuentre en situación de poderse salvar.

En cambio, si el rey se refiriese a la pura y legítima obediencia civil, la deducción no sería válida, porque la obediencia civil no es incompatible con la obediencia a la Iglesia, y en otros reinos católicos los súbditos conservan la religión romana y están en vías de salvación, y sin embargo no se despojan ni reniegan de la fidelidad debida a su rey, antes la guardan con mayor lealtad y con una más firme paz y seguridad de los reyes.

7. Refutación de las objeciones del rey contra la carta de Belarmino.—Objeciones primera y segunda.—Después de impugnar los decretos del Papa, el rey se lanza contra la carta del cardenal Belarmino.

En cuanto a esto, no me ha parecido que mereciera la pena responderle: lo primero, porque el doctísimo cardenal lo ha hecho ya plenísimamente con su habitual erudición; y lo segundo, porque se puede decir que no toca ningún punto relativo al tema al cual no se haya respondido anteriormente.

Y para que esto les resulte evidente a todos, voy a explicarlo brevísimamente en particular y por partes.

En primer lugar, le atribuye a Belarmino el haber confundido el juramento de fidelidad con el juramento del primado. Pero esta objeción la refuta suficientemente el cardenal mismo. Y por eso nosotros, al principio de este libro, hemos presentado las fórmulas de los juramentos para que no quedara lugar a tergiversaciones ni ambigüedades.

En segundo lugar, en el párrafo *Atque ut iustitiam*, etc., propone catorce tesis, las cuales —todas o, al menos, algunas— afirma que se siguen de la impugnación del juramento. Sobre ellas se dijo bastante en el cap. VI.

8. Objeciones tercera, cuarta y quinta.—Es falsa la imputación que se hace a los Romanos Pontífices de la muerte de algunos reyes.—En tercer lugar, en el párrafo *Atque ut clarius* el rey pasa a persuadir la justicia del juramento de fidelidad con la autoridad de los concilios.

Pero —según observé en el cap. II de este libro— esos concilios hablan de un juramento muy distinto. Y según esto, no sin razón nosotros podemos volver contra el rey el error que él, al principio de esta impugnación, atribuye a Belarmino, a saber, que —según expliqué más ampliamente en el lugar citado— acumula

pruebas no necesarias en confirmación de un juramento completamente ajeno al problema.

En cuarto lugar, en el párrafo *Nunc vero* de la pág. 65, a lo largo de muchas páginas hace una digresión atacando y acusando a Belarmino con palabras injuriosas, con afrentas y oprobios. Mas en todo eso nada encuentro que tenga que ver con nuestro tema o doctrina, o que merezca discutirse. Sin embargo, sea cual fuere su valor, el mismo Belarmino lo refuta doctamente; por más que no sin razón hubiese podido despreciarlo.

En quinto lugar, en el párrafo *Nunc autem* de la pág. 84, vuelve —según dice— al punto del que se había apartado; pero enseguida hace otra digresión para acusar a Belarmino de otra contradicción. Y con ese fin, se propone probar que los Papas molestaron, inquietaron y persiguieron hasta la muerte a muchos emperadores. Y aduce distintos casos de emperadores y de reyes a los que los Papas depusieron.

Pero entre todo eso—como eruditamente demuestra Belarmino— con las verdaderas mezcla muchas cosas falsas; y, en resumidas cuentas, las que son verdaderas confirman la verdad católica —según el detallado examen que hicimos de ellas ponderando las circunstancias de cada una al citarlas en el libro 3.º—, y las que son falsas se deben despreciar, pues más bien son una refutación del objetante.

Y así, ni las unas ni las otras demuestran que los Papas, mediante asesinos y asechanzas, hayan maquinado muertes de reyes, cosa que ya había negado Belarmino. Porque lo falso no prueba nada; y las historias verdaderas lo único que prueban es que, habiendo una causa legítima y exigiéndolo una causa justa, muchas veces los Papas —observando las normas del derecho— procedieron contra príncipes inicuos hasta dar sentencia de deposición contra ellos.

9. Objeción sexta.—Una cosa que necesita de prueba, se la supone, no se la prueba.—En sexto lugar, en el párrafo *Nam cum illud constet,* etc. de la pág. 90, el rey se pone a tratar más de cerca del punto de la malicia o rectitud del juramento. Pero se detiene poco en él, porque enseguida comienza a divagar por las semejanzas y casos aducidos por Belarmino, buscando —por buscar— en cada uno de ellos la diferencia.

En defensa del juramento o como prueba de su rectitud nada aduce fuera del principio general de que el juramento de fidelidad civil que se presta al rey es una cosa santa. Mas, siendo así que la dificultad está en la aplicación de ese verdaderísimo principio a este juramento de que se discute, demostrando que es un puro juramento de obediencia civil y que no contiene nada contrario a la religión católica, esto —es verdad— lo da por supuesto y lo repite muchas veces, pero nunca lo prueba, ni lo defiende más que rechazando el poder del Papa.

Por eso, hemos juzgado deber detenernos en este solo punto, puesto que las demás semejanzas y casos que se aducen —más como exhortación que como prueba— dan por supuesta la doctrina católica, y si ésta se mantiene en pie, están muy bien, y el rey no los refuta más que negando la doctrina católica: esto lo observó muy bien el mismo Belarmino al defender y confirmar todos los puntos, casos y textos de su carta.

Pero como ciertas palabras de los Papas San Gregorio y San León —que el rey ataca ampliamente desde la pág. 106 hasta la 116 —más se referían al tema del primado, nosotros tratamos ya de ellas en el libro 3.º, y en el 2.º refutamos las que repite en la pág. 117 en contra de la comunión bajo ambas especies y en contra de las misas privadas.

10. Objeción séptima.—El callar en un pasaje lo que se dice en otro no es una contradicción.—En séptimo lugar, desde la página 117 a la 126 ataca de nuevo a Belarmino, a Sander y, por último, a Tomás Moro y a Juan Fisher. Y aunque nada de lo que toca tenga que ver con el punto de la causa, sin embargo, como todo ello se refiere en algún grado a la doctrina de la fe, he creído deber decir algo brevemente acerca de cada cosa en particular.

Primeramente reprende no a Belarmino sino a la Iglesia, la cual, en las palabras de la consagración del Cuerpo de Cristo, no añade las palabras *Que se da por vosotros, en contra,* dice, *de Lucas y de Pablo.* Y añade que tiene por adversario y enemigo a Belarmino, que reconoce que esas fórmulas son irreconciliables.

Pero ¿quién ha dicho jamás que haya oposición entre dos escritores que hablen de una misma cosa y de los cuales uno cuente la cosa entera y el otro sólo una parte, pero sin diferencias, aunque calle la otra?

Si esto es contradicción u oposición, entre los Evangelistas hay infinitas oposiciones que no podrán conciliarse entre sí. Más aún, en este mismo punto, San Mateo y San Marcos serán opuestos a San Lucas y a San Pablo, ya que aquéllos callaron las palabras *Que por vosotros* que pusieron éstos. Y hasta, en cierto modo, serán opuestos entre sí San Lucas y San Pablo, pues no emplearon la misma palabra, sino que el uno dijo *Que por nosotros se da,* y el otro, *Que por vosotros se entregará.*

He querido observar esto a fin de que el lector advierta cuáles son los pretextos por los que los protestantes dejan la Iglesia Católica y

se atreven a condenar sus ritos apostólicos.

Consta con evidencia que en esos pasajes no hay ninguna oposición: Ni el callar es decir lo contrario; ni San Pablo ni San Lucas dijeron que todas aquellas palabras fuesen necesarias para realizar la Eucaristía; ni es verisímil que San Mateo y San Marcos omitieran nada que sea sustancial a este sacramento; y, por otra parte, es blasfemo y herético pensar que San Pedro dejara a la Iglesia Romana y Católica una fórmula eucarística truncada e insuficiente, punto sobre el cual hemos tratado de propio intento en otro lugar.

11. Unas falsas calumnias en nada oscurecen la inocencia de Sander.—Defensa del ilustre martirio de Tomás Moro y de Juan Fisher en contra de una calumnia.— Sobre la persona de Sander dice el rey que *mereció mal de su patria,* y esto lo prueba por sus frases o afirmaciones, de las cuales enumera ocho, que no es necesario trascribir aquí porque fácilmente pueden verse en sus libros.

De ellas se deduce manifiestamente que las únicas razones por que se dice que Sander mereció mal de su patria fueron que enseñó la verdad católica, que no prestó su adhesión ni aduló a los reyes cismáticos o, finalmente, que, por la firmeza de su fe, murió desterrado de la patria.

En cuanto a Tomás Moro y Juan Fisher, hombres insignes e ilustrísimos mártires, aunque no pudo negar que habían sido ejecutados por no haber querido dar su asentimiento al decreto sobre el primado del rey de Inglaterra en lo espiritual, añade que esa no fue la única causa, sino que fueron matados también por haber rehusado aprobar el segundo matrimonio del rey.

Esto lo dice en particular de Moro, pero lo entiende también de Fisher, pues las historias lo cuentan así de ambos.

Y por su parte, añade el rey: *Esta, a mi juicio, fue una causa muy carnal del martirio.* Yo, por la mía, juzgo que este juicio del rey muestra suficientemente lo poderoso que un error, una vez embebido, es para pervertir a un juicio prudente aun en las cosas que son más claras que la luz del mediodía. Porque ¿qué puede haber más detestable que llamar malo a lo bueno, o qué más grave que aprobar lo falso como verdadero, principalmente en materias morales y que atañen a la salvación eterna?

Pues bien, dado que el segundo matrimonio del rey Enrique era tan detestable que —contra todo derecho divino y humano— se contrajo sin validez ni efecto, aunque para morir no hubiese mediado otra causa fuera de haber rehusado su aprobación, sin duda esa hubiese sido suficiente para el martirio.

En efecto: Aunque el adulterio y la poligamia viviendo la primera y verdadera esposa sean carnales, el condenarlos es obra de virtud y muy espiritual; y el sufrir firmemente la muerte por mantenerse firme en esa obra es una excelente causa de martirio.

Así, la muerte de San Juan Bautista —según el sentir de la Iglesia— fue un ilustre martirio, por más que muriera víctima del odio de la que más bien que esposa era concubina, porque le predicaba al rey *No te es lícito tenerla:* esa causa, aunque por parte del rey y de Herodías era bastante carnal, por parte de Juan fue espiritual, es decir, un estimonio de la verdad por el que fue muerto.

Pues lo mismo sucede con Moro y Fisher, y, por tanto, por este capítulo no queda oscurecido, sino que resulta más brillante su martirio.

Y lo demás con que el rey denigra a estos santos varones son calumnias de los herejes, a los cuales él da crédito. Y por eso también a Fisher contrapone los escritores y conciliábulos de los herejes de Inglaterra, y eso en contra de la autoridad y común sentir de todo el mundo, lo cual —como maravillosamente desarrolla Belarmino— es una gran ligereza.

12. Objeción octava.—En octavo lugar, en el párrafo *Denique illud,* etc., se propone persuadir la dignidad y el poder real con textos escriturísticos del Antiguo y Nuevo Testamento. Mas su trabajo es inútil, porque nadie niega la legítima dignidad y poder de los reyes temporales; y en cuanto al poder espiritual de los reyes y su exención de la obediencia de los prelados de la Iglesia, esos textos no los prueban, y en otros textos ciertísimos quedan reprobados: así se demostró en el libro 3.º, en el que hablamos ya largamente de los textos que el rey acumula aquí.

Con esto queda bastante claro lo infundadas que son las oposiciones que el rey quiere ver entre las expresiones de la Escritura y las de Belarmino acerca de la dignidad y poderío de los reyes temporales. Belarmino responde suficientemente a ellas. Como también refuta lo que el rey añade después contra los títulos *Pontífice Máximo* y *Cabeza de la Fe* con que se suele honrar al Papa. De ellos y de otros más hablamos también nosotros en el libro 3.º Por eso —según he dicho— no me ha parecido deber detenerme más en toda esta parte de la *Apología.*

CONCLUSION DE LA OBRA Y PERORACION AL REY DE INGLATERRA

1. Lo graves y moderadas que deben ser las palabras con que se ha de hablar o discutir en las controversias sobre materias de fe nos lo enseñó —tanto con su ejemplo como con sus elocuentes y gravísimas frases— SAN GREGORIO, el que logró ser llamado por antonomasia EL TEÓLOGO, diciendo: *No enseñamos neciamente ni atacamos a los adversarios con insultos y oprobios, como lo hacen muchos que luchan no con las palabras sino con los que las dicen, cubriendo a veces con sus injurias la debilidad de sus razones y argumentos, no de otra manera que —según dicen— las sepias echan la tinta delante de sí para escapar de los pescadores o no ser vistas de ellos.*

Nosotros hacemos ver que luchamos por Cristo con este argumento: que combatimos a la manera de Cristo, que es manso y pacífico y cargó con nuestras debilidades.

No buscamos la paz con perjuicio de la verdadera doctrina aflojando un poco la tensión del espíritu para ganar fama de blandura y mansedumbre, porque no andamos tras lo bueno por medios malos: fomentamos la paz luchando legítimamente y conteniéndonos dentro de nuestros límites y de la regla del espíritu.

Esto es lo que siento sobre el particular, y esta la norma que propongo a todos los directores de las almas y árbitros de la buena doctrina: que no exasperen con su dureza los espíritus de los hombres, ni los hagan soberbios e insolentes rebajándose ellos, sino que en las materias de fe se comporten con prudencia y tacto sin excederse en un sentido ni en otro.

2. Toda esta discusión he deseado ajustarla a esta norma sin desviarme de ella lo más mínimo en lo posible, persuadido en cada momento de que esto era lo que exigían la Real Majestad y mi deber, y de que así era necesario para conseguir el fin con que emprendí este trabajillo.

No he deseado vencer por la gloria de la victoria ni para hacer ostentación de talento o de doctrina, sino para que venza la verdad misma, para que desaparezcan las tinieblas de los errores, y para que Cristo reine en todos: este ha sido, ante todo, el objeto de mis deseos.

Por esto, rey serenísimo, si en mi respuesta y tratado te parece que he dicho algo más duramente de lo que acostumbro o más libremente de lo que es justo, comprende que lo he dicho no contra la autoridad que representas, sino contra tu doctrina, nueva e ignominiosa para el Vicario de Cristo; y considera con serenidad que resulta dificilísimo refutar con valentía, como es justo, una doctrina mala y perniciosa —que un católico mira como extraña, un maestro como contraria, y un religioso como abominable— sin que algo de esto recaiga sobre los seguidores de tal doctrina, pues ambos están tan unidos que en la discusión o advertencia apenas es posible separarlos.

Esto lo observó ya antiguamente en San Pablo el CRISÓSTOMO, diciendo: *Quería él hablar con gravedad y respeto, y a veces también morder e impresionar al oyente. Pero no eran fáciles las dos cosas, pues si uno quiere hablar con respeto, no resulta posible impresionar al oyente, y si uno, a su vez, quiere impresionar fuertemente, es preciso decir las cosas sincera y sencillamente. La prudencia de Pablo,* dice, *realizó ambas cosas acertadamente: apeló a la naturaleza misma para increpar más duramente y para disimular como con un tapiz la dureza del estilo.*

Yo he tenido delante esta prudencia de San Pablo y he tratado de imitarla lo mejor posible, tratando siempre del tema mismo y no de la persona en cuanto me era posible, o, si la necesidad me obligaba, dirigiendo mis palabras no al rey sino a sus engañadores los protestantes.

3. Resta, pues, rey serenísimo, que, dada la benignidad de tu espíritu y la grandeza de tu talento, en las cuales siempre he confiado mucho, no te dedignes de aceptar con benevolencia esta nuestra obra y de hojearla de cuando en cuando movido únicamente de amor a la verdad.

Al mismo tiempo, considera que es propio de un espíritu noble y de un juicio potente, una vez descubierta la mentira, deponer las opiniones falsas, y la verdad que se ha comprendido abrazarla internamente y profesarla de palabra, previniéndose así contra los peligros de la eternidad.

Ninguna gloria hay en la pertinacia y, en cambio, la mayor prudencia está en la docilidad de la inteligencia, y la mayor previsión en la piadosa conversión a Dios, previsión con la cual miras no sólo por ti, sino también —cual corresponde a la grandeza de tu cargo— por tu patria, antes tan floreciente, ahora en el mayor peligro.

Si escuchas la llamada de Dios y te resuelves a obedecerla, lo que El ha comenzado con su llamada lo llevará a término con su ayuda, y no habrá nada que, apoyado en la protección divina, no seas capaz de vencer y superar. Por eso, no tienes por qué temer la contradicción de los enemigos de la verdad, cuya palabra cunde como la gangrena: Dios te protegerá contra la contradicción de las lenguas.

Contradicen, dice San Agustín, *muchas lenguas, resuenan diversas herejías, diversos cismas, muchas lenguas contradicen a la doctrina veraz: tú corre al tabernáculo de Dios, agárrate a la Iglesia Católica, no te apartes de la regla de la verdad, y en el tabernáculo se te protegerá de la contradicción de las lenguas.*

Enrique, que fue el primero que recibió el título de defensor de la fe, había escrito maravillosamente contra las lenguas contradicientes, y después, perdida la cabeza y perjudicándose a sí mismo y a su patria, dejó un ejemplo deplorable, tanto para Inglaterra como para todo el mundo.

¿Por qué Jacobo, aunque primero engañado por unos seductores, haya escrito contra el tabernáculo de Dios, a saber, contra la Iglesia Católica, después, comprendida la verdad, no ha de constituirse en aguerrido defensor de la Iglesia y restaurador de las glorias de Inglaterra?

Con esto conseguirás que el ilustre título de defensor de la fe católica que, no sin razón, muestras tener en gran aprecio, lo merezcas no sólo de palabra sino de obra y de verdad, juntamente con una gloria inmortal.

4. Y si acaso, rey serenísimo, en nuestro tratado todavía no hemos correspondido a vuestro deseo, a vuestro ánimo excelso y a vuestro agudo talento, y se echa de menos una respuesta más completa o una prueba más decisiva; o si a vos o a vuestros ministros se os ocurren nuevas objeciones contra la doctrina católica a las que sea necesario responder, proponedlas —por favor— con toda sinceridad y con la única intención de comprender la verdad, y en lo que de mí dependa siempre me hallaréis preparado para dar —sea por escrito, sea, si se presenta ocasión, de palabra— esa cuenta de la fe que hay entre nosotros, y —confiando no en mí, sino en la ayuda divina y en la verdad— a responder por mi parte a todo lo que se proponga.

Una sola cosa pido instantemente a Vuestra Majestad con todo acatamiento: que si pareciere responder algo contra lo que he tratado en estas disputaciones, se abstengan de toda vana discusión verbal, se eviten digresiones sobre puntos que a veces se tocan incidentalmente o de paso y nada tienen que ver con la fe, se trate el tema mismo por solo amor a la verdad, y se busque la verdad de la fe.

Si obtengo esto de vosotros, animado con la esperanza de algún provecho público no perdonaré ningún trabajo, sino que gustosísimamente gastaré y me desgastaré totalmente por vuestras almas.

FIN

Coimbra, 5 de junio del año del Señor 1613.

INDICE GENERAL
DE TODA LA OBRA

LIBRO PRIMERO

DIFERENCIA ENTRE LA SECTA ANGLICANA
Y LA FE CATOLICA

LIBRO II

ERRORES PECULIARES QUE EL REY DE INGLATERRA PROFESA EN MATERIA DE FE CATOLICA

LIBRO III

SUPERIORIDAD Y PODER DEL SUMO PONTIFICE SOBRE LOS REYES TEMPORALES

LIBRO IV

LA INMUNIDAD ECLESIASTICA O EXENCION DE LOS CLERIGOS RESPECTO DE LA JURISDICCION DE LOS PRINCIPES TEMPORALES

LIBRO V

SOBRE EL ANTICRISTO, CUYO NOMBRE Y PERSONALIDAD LOS PROTESTANTES ATRIBUYEN FALSAMENTE AL PAPA CALUMNIOSA E INJURIOSAMENTE

LIBRO VI

EL JURAMENTO DE FIDELIDAD AL REY DE INGLATERRA

Vol. IV
Pág.

* Estos cuatro índices los publicamos sólo en latín como en la edición original.

SE TERMINO DE IMPRIMIR ESTE VOLUMEN, ULTIMO DE
LA OBRA "DEFENSA DE LA FE", DE FRANCISCO
SUAREZ, S. J. —REPRODUCCION ANASTATICA DE
LA EDICION PRINCIPE DE COIMBRA' 1613—,
EDITADA POR EL INSTITUTO DE ESTUDIOS
POLITICOS, EN LOS TALLERES DE
GRAFOFFSET, S. L., CALLE DE
BERJA, 15, MADRID, EL DIA
31 DE DICIEMBRE DE 1971

L A U S - D E O

Impreso por GRAFOFFSET, S. L. - Berja, 15 - Madrid-19 Depósito legal: M. 24.579-70 (IV)


QUÆ·TEMPORE·MENSURANTUR·SUPER·IIS·